

KÜTAHYA MEVLEVÎHÂNESİ

XIV. yüzyılın sonunda kurulan ve XIX. yüzyılın sonlarında yeniden inşa edilen mevlevîhâne.

Kütahya il merkezinde Borekçiler mahallesinde Dönerler (eski Kapanaltı / Tahıl-pazarı) meydanının güneybatısında yer alan mevlevîhâne, erken dönem mevlevîhâneleri olan Konya ve Afyonkarahisar'dan sonra üçüncü merkezdir. Şecerelere bâni ve ilk postnişin olarak geçmiş bulunan Celâleddin Ergun Çelebi'den (ö. 775/1373) dolayı Erguniyye Dergâhı, Ergun Çelebi Zâviyesi ve Zâviye-i Erguniyye adlarıyla da bilinmektedir.

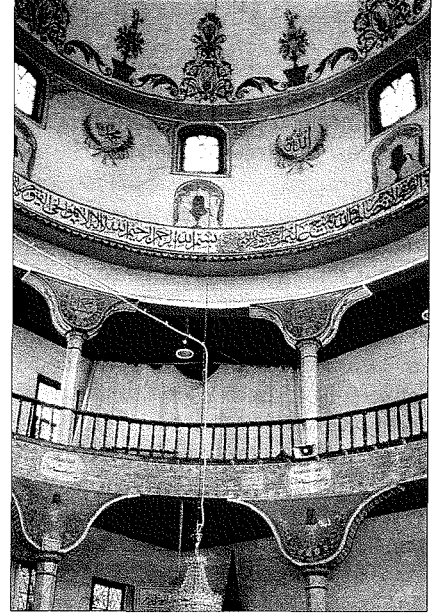
Kuruluşuyla ilgili rivayete göre mevlevîhânenin çekirdeğini, 1237-1243 yılları arasında Emîr İmâdüddin Hezâr Dînârî tarafından inşa edilen Hezâr Dînârî Mescidi meydana getirmektedir. Önce Celâleddin Ergun Çelebi'nin, ardından diğer postnişinlerin buraya defnedilmesiyle adı geçen mescid Ergun Çelebi Türbesi'ne dönüşmüş, kuzeyine de semâhâne inşa

Kütahya Mevlevîhânesi'nin cümle kapısı



edilip mevlevîhânenin ilk kuruluşu gerçekleştirilmiştir.

Mevlevîhânenin şeceresi incelendiği zaman idaresinde açıklanamayan büyük boşluklar, dolayısıyla faaliyetinin kesildiği veya zayıf olduğu dönemler görülür. Şeyh vekili Hasan Ulvî el-Mevlevî'nin 1909 tarihli mektubunda, bâni ve ilk postnişin Celâleddin Ergun Çelebi'den sonra oğlu Burhâneddin İlyas Çelebi ile amcazadesi Zeynüddin Çelebi'nin (ö. 827/1424) posta oturdukları, ancak Timur vak'ası, Karmanoğulları istilâsı ve II. Yâkub Çelebi'nin ölümünün (832/1429) ardından Kütahya'nın Osmanlılar'ın idaresine geçmesi üzerine aileden mevlevîhâneyi idare eden İlyas Paşa'nın evlâtlarının Konya ve başka yerlere göçüp mevlevîhânenin bir türbedara bırakıldığı anlatılmaktadır. 950'ye (1543) kadar geçen 125 yıla yakın süre boyunca boş kalan posta Kütahyalı İbrâhim ve Mehmed dedeler oturup dergâhı tekrar faaliyete geçirmişlerdir. Bundan sonra dergâh 1601-1689 arasında, Melânâ Dergâhı'nın on yedinci postnişini III. Muhammed (Küçük) Ârif Çelebi'nin kızı mesnevîhan Kâmile Hanım ile oğlu Hüseyin Çelebi ve kızı şair Hâce Fatma Hanım tarafından yönetilmiştir. Dergâhın ilginç tarihi boyunca Karahisar Mevlevîhânesi'nde olduğu gibi burada da Şeyh Küçük Hüseyin Çelebi'nin yerine iki kadın vekâleten postnişinlik etmiştir. Postnişin listesine göre bunun arkasından mevlevîhâneyi sonuna kadar Hüseyin Çelebi'den gelen çelebiler idare etmiştir. Ancak arada yine yönetim boşlukları olmuştur. Meselâ 1791'de Abdürrahim Atâ Çelebi'nin oğlu Mehmed Sâib Çelebi on bir yaşındayken posta geçtiğinde ve 1895'te İdris Hamdi Çelebi'nin ölümünden sonra küçük kardeşi Ergun ve oğlu Sâkıb büyü-yünceye kadar dergâh Hasan Ulvî, Âmil Çelebi, Ahmed Remzi Dede gibi vekiller tarafından yönetilmiştir. I. Dünya Savaşı'nda Sâkıb Dede'nin Şam'daki Mevlevî alayına sadece on bir dervişle katılmış olması, komşu âsitâneler olan Bursa'nın altmış yedi ve Karahisar'ın altmış üç dervişle katıldığı göz önüne alınırsa Kütahya Mevlevîhânesi'nin bu dönemde nüfus ve faaliyet bakımından son derece zayıf durumda bulunduğunu gösterir.



Kütahya Mevlevîhânesi semâhânesinin içinden bir görünüş

Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân'ın yazarı Mustafa Sâkıb Dede, Ali Nutkî ve Abdülbâki Nâsır dedelerin babası olan Yenikapı Mevlevîhânesi postnişini Seyyid Ebûbekir Dede, Galata Mevlevîhânesi postnişini Kudretullah Dede'nin babası Yenikapı Mevlevîhânesi aşçıbaşı Seyyid Ahmed Sâlih Dede, hattat-şair Pesendî Hacı Ali ve Câfer dedelerle şair Derviş Hüsam bu ocakta hizmet etmiş olan ünlü simaların bazılarıdır.

XIX. yüzyıldan önce mevlevîhânenin ne tür binaları ihtiva ettiği belli değildir. Ancak Ergun Çelebi'nin kurduğu kütüphane ile (Vahîd Paşa Kütüphanesi'ne nakledilmiştir) XV. yüzyılda inşa edilen Eydemir Vakfı Hamamı'ndan meydana gelen bir kuruluş olduğu bilinmektedir. Mevlevîhâne 1812'de onarım geçirmiş, 1814'te bitişindeki evin şeyhlerin harem-selâmlığı olarak vakfedilip külliyyeye ilâve edilmesinden sonra 1838-1839 yıllarında yeniden inşa edilmiştir. 1841-1842'de Abdülmecid döneminde tekrar onarılmış, 1848'de postnişin Hacı Abdül-

kadir Efendi tarafından çeşmeleri tamir edilmiş, 1887-1889 yıllarında II. Abdülhamid'in emri üzerine yeniden yaptırılmıştır. Zamanla harap olan yapılar topluluğundan semâhâne 1959'da esaslı bir onarımla ve Dönerler Camii adıyla kullanılmaya başlanmış, 1964 ve 1972 yıllarındaki onarım ve ilâvelerle günümüze intikal etmiştir.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan 1254 (1838) tarihli iki krokiye göre mevlevîhânenin yeniden düzenlenmesiyle birlikte külliye'nin cümle kapısı kuzey yönünde açılmış ve güneyde yer alan eski cümle kapısı muhtemelen hareme mahsus bir arka kapı niteliğine dönüştürülmüştür. İki katlı, kare planlı bir çeşit çadır örtüsü çatının gizlediği bağdâdî yalancı kubbe ile örtülü olması gereken ahşap karkaslı, hımış semâhânenin yan ve ön cephelelerinde iki sıra dikdörtgen pencere açılmış ve kuzey cephesinin ortasındaki giriş kapısının üstüne galeri katından kullanılan, köşk denilen bir pencere yerleştirilmiştir. Semâhânenin ortasında yer alan iki kat yüksekliğindeki dâirevî semâ meydanı, yuvarlak kesitli ve "nezz-i Mevlânâ" sayısına uygun olarak on sekiz sütunun taşıdığı bir bağdâdî kubbe ile örtülüdür. Semâhâneye girişi sağlayan kapı ile eksenindeki türbeye yapışık mihrabın iki yanında kesintiye uğrayan züvvâr mahfilleri meydana göre daha yüksektir. Galeriler katına çıkışı sağlayan merdivenin adı geçen krokilerde gösterilmemesine karşılık bugün olduğu gibi kapının sağ tarafında bulunduğu tahmin edilebilir.

Mevcut iki krokide ilkinde çadır örtülü, ikincisinde kırma çatılı olarak farklı örtü sistemleriyle gösterilen tek katlı, dikdörtgen planlı küçük türbenin bu tarihteki içi ve girişi hakkında yeterli bilgi yoktur. Ancak türbe girişinin semâhânede olduğu gibi eski giriş yolu üzerinde ve harem bahçesine bakan doğu cephesinde bulunduğu söylenebilir. Bu tarihlerde türbe ile semâhânenin içten bağlantılı olmadığı anlaşılmaktadır.

Semâhâne - mescid dışarıdan kare planlı, iki katlı, üç tarafında iki sıra halinde pencereli, zemin katı kısmen kâgir, üst katı ahşap yüksek bir yapıdır. Cephe ortasında semâhâneye girişi sağlayan çıkmalı cümle kapısının üstünde iki çini levha görülür. Altındaki büyük olanında kobalt mavi üzerine beyaz iri ta'lik hatla "Yâ Hazreti Ergun" yazılı olup keşebesinde Halil Mâhir imzası bulunmaktadır. Bu levha 1887-1889 yenilemesinde konulmuş

olmalıdır. Altındaki küçük levhada da lâcivert üzerine mavi ve kiremit renkli rûmî spirallerle süslenmiş beyaz ta'likle "Yâ Hazret-i Mevlânâ" yazılı olup Cumhuriyet dönemine aittir. Semâhânenin iki yan cephesinde sadece altı üstlü on dört dikdörtgen pencere, arka cephede ise güney köşesine yakın dış merdivenle ulaşılan ikinci kattaki kadınlar mahfilinin giriş kapısı dışında sağır bir cephe düzeni görülmektedir. İçten bağdâdî yalancı bir kubbe ile örtülü semâhânenin kiremitle kaplı kırma çatısının ortasına sekizgen planlı kasnakla yükseltilmiş, her yüzünde birer basık kemerli pencere olan, piramidal çatı ile örtülü bir fener kubbe oturtulmuştur. Tepesinde ise destarlı sikkeli büyük bir bronz alem bulunur.

14,70 x 14,60 m. ölçülerinde kareye yakın bir alanı kaplayan semâhânede düz tavanlı, iki katlı züvvâr mahfiliyle çevrili, sekiz ahşap direk ile taşınan, yüksek kasnaklı bağdâdî bir kubbe ile örtülü, 9 m. çapında dâirevî bir semâ meydanı mekânın merkezini teşkil eder. Bursa, Yenikapı, II. Manisa, Kahire âsîtaneleriyle II. Samsun zâviyesi de böyle dâirevî planlı, galeriyle çevrili ve kubbe ile örtülü orta semâ mekânına sahiptiler. Günümüzde bunlardan sadece Kütahya ve Kahire mevlevîhânelerinin semâhâneleri ayakta. Bu özelliği sebebiyle Kütahya Mevlevîhânesi'nin semâhânesi istisnai bir örnek teşkil eder. Doğu ve batısından yarım daire şeklinde birer züvvâr sekisiyle çevrili, ahşap döşemeli semâ meydanının zemininin ortasında suyunun şifalı olduğuna inanılan bir kuyu bulunmaktadır. Her katta sekizgen bir kesite sahip sekiz adet mermer taklidi boyalı direk Bursa kemerleriyle bağlanmış. Zemin ve galeri katı arasında cümle kapısının üstünde on iki basamakla ulaşılan, ara katı biçiminde ahşap korkuluklarla çevrili balkon şeklinde asma bir mutrip mahfili bulunur. Mükebbire balkonuna ise galeri katının iki orta penceresinden çıkılmaktadır.

Beşik kemerli ve üstü çiçek nakışlı mihrap nişi semâhânenin güneydoğu köşesindedir. Kapı ekseninde semâhâne ve türbe duvarlarında açılan sivri kemerler sayesinde iki mekân birbirine irtibatlı hale getirilerek mekânın asıl işlevi öne çıkarılmıştır. Türbe ve semâhânenin bu ilişkisi nâdir görülen bir özelliktir. Mihrabın sağ tarafına sivri piramit çatılı, tepesi ve sövesi sarıya ve yeşile boyanmış, destarlı sikkeli ahşap bir minber konul-

muştur. Türbe girişinin önündeki direkte, altı sivri dilimli ve yuvarlak torna işi korkuluklu bir ahşap mesnevi kürsüsü asılıdır. Semâhânenin güneybatı duvarında II. Mahmud'un kabartmalı tuğrası, Hâlet Efendi'nin 1227 (1812), Sultan Abdülmecid'in 1257 (1841) tarihli tamir kitâbeleri asılmıştır.

Semâhânenin meydan çevresindeki dalgalı hareketli kemerler sarı, yeşil, mavi ve kiremit renkleri hâkim olan nakış ve hat tezyinatıyla çok ilgi çekicidir. Cümle kapısının önündeki ışıklı desenli, çatalı tavanın ortasındaki oval göbeğin içinde yapraklarla çevrili, sarı ve beyaz natüralist gül motifli bir kompozisyon yer alır. Mavi mermer taklitle direk başlıkları siyah zemin üzerine "C" kıvrımlı sarı yapraklı motifler ve bordo bir şeritle çevrilidir. Zemin katın yeşil zeminli direk üstü boşluklarında, alttan zarif, sarı ve beyaz çiçekli gırlanlarla çevrilmiş sehpa üzerinde yağlı boya destarlı sikkeli motifleri görülür. Bu boşlukların üstündeki galeri tabanını meydana getiren sarı ve beyaz zeminli kuşakta, "Ey kâşif-i esrâr-ı Hudâ Mevlânâ" mısraı ile başlayan şiir, ta'likle yazılmış Farsça beyitler ve aralarında, destarlı sikkeli motifler üzerinde dikdörtgen kartuşlar içinde "Yâ Hazret-i Mevlânâ" ibaresi bulunur. Kubbe kasnağını taşıyan sütun üstündeki boşluklarda gırlanlarla çevrili Ashâb-ı Kehf'in isimleri yer alır. Galeriler katında bulunan kemerin iç tarafındaki üç boyutlu yeşil-sarı zikzak ve sarı-mavi yaprak motiflerinin canlılığı dikkat çekicidir.

Süslemenin ağırlık noktasını kubbe ve kubbe kasnağı oluşturmaktadır. Kasnak eteğinde, keşbesi Ahmed Mâhir Kütahyavî Tekfurdağızâde imzalı, sülüs hatla yazılmış 1304 (1887) tarihli Âyetü'l-kürsî kuşağı dolandır. Kasnak pencerelerinin altında, perdeli yuvarlak nişler içinde sehpa üzerinde destarlı sikkeli kalem işi motifleri tekrarlanır; pencerelerin arasında kurdeleli gırlanlar içinde "Allah", "Muhammed" isimleriyle dört halifenin adı yazılır. Pencere üstünde bir sıra "C" ve "S" kıvrımlı iri yapraklar arasında sehpa üzerinde vazolu çiçek motifleri vardır. Kubbe göbeğinde de 1304 (1887) tarihli iri sülüs istifli İhlâs sûresi kompozisyonu mevcuttur. Naif sarı çiçek buketleri arasında kıvrımlı üzüm dallarının yer aldığı zikzak motifli bir şerit bu yazının çevresinde dolandır.

Türbe semâhânenin daha eski olup Beylikler veya Selçuklu dönemine kadar

indirilebilir. Semâhâne XIX. yüzyılda esaslı onarımlar ve yenilemeler geçirdiğinden önceki durumu hakkında kesin bir şey söylemek mümkün değildir.

Semâhâne-mescid mekânının güneybatısına bitişik olan türbe 7,4 × 4,5 m. ölçüsünde dikdörtgen planlı bir yapı olup ortada basit tromplarla geçilmiş bir kubbe ile örtülüdür. Türbe, 5 m. açıklıklı, geniş basık bir sivri kemerle semâhâneye bağlanmıştır. Türbedeki duvar kalınlığı genelde 1 m. olup kalınlık doğu yönünde 1,35 metreye ulaşmaktadır. Mekân, batı ve güney duvarlarının ortasındaki beşik kemerli iki pencereden ışık almaktadır. Hamza Güner'e göre dergâhın bânisi ve ilk postnişini Celâleddin Ergun Çelebi ile oğlu Burhâneddin İlyas, Zeynüddin Çelebi, Sâkib Mustafa Dede, Kâmile, Hâce Fatma ve Havvâ hatunlar, şeyhlerden Mehmed Muhlis Çelebi, Ali Şâkir Çelebi ve İsmâil Hakkı Çelebi ile ailelerinden Mehmed ve Ebûbekir Çelebiler, Fatma ve Halime Meliha hanımlar gibi şahısların sandukaları buradadır. İki kademeli, piramidal çatılı türbe alaturka kiremitle örtülmüştür. Çok sayıda onarım geçirmiş olan türbenin mihrap nişi bulunmaması ve dikdörtgen planında mihrabın kible yönünden hayli kaymış olması eski Hezâr Dînârî Mescidi olduğu rivayetiyle çelişmektedir.

1814'te Reîsülküttâb Galib Efendi, mevlevîhânenin bitişigindeki evi harem-selâmlık olarak şeyhlerin ikametına tahsis ettirmişti. Arşiv vaziyet krokilerine göre 1254 (1838) tarihli yenilemeden önce harem-selâmlık bölümünü, eski tekke kapısının sağındaki küçük hâmuşânın yanındaki harem kapısından girilen, geniş harem bahçesinin güneydoğusunda, yan yana uzun yamuk dikdörtgen planlı, kırma çatıyla örtülü iki mekân meydana getirmekteydi. 1838-1839 yıllarındaki yenilemede bu iki mekân yıkılıp yerlerine iki katlı büyük bir harem-selâmlık, kuzeye doğru birbirine bitişik matbah-ı şerif, helâ ve derviş hücreleri inşa edilmiştir.

İki katlı ahşap harem-selâmlık bölümü "L" şeklinde bir plana sahip, üst katın şeyhe tahsis edildiği eski tekke kapısının sağındaki küçük hâmuşâna bitişik bir kapıyla ulaşılan batı bölümünün selâmlığa, doğu bölümünün hareme tahsis edildiği bir bölümlenme sergilemekteydi. Muhtemelen matbah-ı şerif ve derviş hücreleri gibi harem-selâmlık da 1887-1889 yenilemesinde farklı bir planda in-

şa edilmişti. Harap durumda olan bu harem-selâmlık binası 1972'den sonra yıkılıp önündeki küçük hâmuşânla güneydeki eski tekke girişi kaldırılarak arsası park haline getirilmiştir.

Semâhâne ile birlikte II. Abdülhamid dönemindeki büyük onarımda değişik bir planla yeniden inşa edilen matbah-ı şerif ve derviş hücreleri birimi tekkelerin kapatılmasından (1925) sonra harap duruma gelmiş ve 1964 yılında onarılarak bazı iç değişikliklerle Kızılay aşevi haline dönüştürülmüştür. Dikdörtgen planlı bina güneydoğusundaki Eydemir Hamamı'na bitişik olarak inşa edilmiştir. Bugünkü durumda kâgir cephe yapıya, kuzey tarafa daha yakın olan kitâbesi sökülmüş beşik kemerli kapı ile ulaşılmaktadır. Yapı, taşkın profil ve kilit taşlı yedi beşik kemerli pencereye ve binayı çepeçevre dolanan iki sıra silmeli taş saçağa sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, Hatt-ı Hümâyûn, nr. 48320-K (Kütahya'da müceddeden inşası tekmi olmayan mevlevîhânenin resm-i musattahıdır) ve Hatt-ı Hümâyûn-M (Kütahya'da müceddeden inşa olunacak mevlevîhâne ebniyesinin resm-i musattahıdır) (H.1254 / M.1838-39); VGMA, *Mücedded Anadolu Defteri*, nr. 587, s. 109 vd.; *Tercüme Defteri*, nr. 1766, sıra 21, 102 vd.; Mevlânâ Müzesi Arşivi, Vakfiye, Berat suretleri, nr. 51/44; nr. 51/29 (22 Kânünevvel 1327 / M. 1909); nr. 97/51; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, IX, 22-23; Sâkib Dede, *Sefîne*, I, 59-96; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Kütahya Şehri*, İstanbul 1932, s. 148-149, 226, 227; Hamza Güner, *Kütahya Camileri*, Kütahya 1964, s. 9, 10, 102; Abdülbâki Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, İstanbul 1953, s. 122-124; Mustafa Çetin Varlık, *XVI. Yüzyılda Kütahya Sancağı*, Erzurum 1980, s. 112; Faruk Şahin, "Kütahya'da Çini Eserler", *Kütahya: Atatürk'ün Doğumunun 100. Yılına Armağan*, İstanbul 1981-82, s. 128; Ara Altun, "Kütahya'nın Türk Devri Mimarisi", a.e., s. 223-224, 347-354, 373-375, 630-636, 653-654; Hasan Özönder, "Kütahya Mevlevîhânesi", *Sİ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü II. Milletlerarası Osmanlı Devleti'nde Mevlevîhaneler Kongresi*, Konya 1993, s. 69-89; Ş. Barîhüda Tanrıkorur, *Türkiye Mevlevîhanelerinin Mimarî Özellikleri* (doktora tezi, 2000), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 427-451, çizim XXV, 1-8, rs. XXV, 1-44; Sezai Küçük, *XIX. Asırda Mevlevilik ve Mevlevîler* (doktora tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 184-190; Kemal Özmen, "Kütahya'nın İncisi Dönerler Camii", *Nalburîye*, 22 Ağustos 1922, s. 159-161; Hamdi Aydın, "Kütahya'da İnanmalar", *TFA*, II/38 (1952), s. 597.



SEVGİ PARLAK – BARİHÜDA TANRIKORUR

KÜTAHYA ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

KÜTTÂB

(bk. KÂTİP).

KÜTTÂB

(کتاب)

Bazı İslâm ülkelerinde dinî ilkokullara verilen ad.

Mektep kelimesiyle eş anlamlı olan küttâb Osmanlılar'da mektephâne, mekteb-i sıbyân, sonraları ise ibtidâî mektep ve ilk mektep gibi adlarla anılmıştır. Batılı yazarlar ise daha çok Kur'an okulu adını kullanmışlardır. Bu okulların tam olarak hangi tarihte ortaya çıktığı belli değilse de Emevîler ve Abbâsîler döneminden beri en yaygın temel eğitim kurumları olduğu bilinmektedir. Başlangıçta İslâmiyet'i yaymak için vazife gören ve farklı etnik grupları İslâm inancı ve hayat tarzıyla bütünleştirmede önemli rol oynayan bu kurumlar daha sonraki dönemlerde ağırlıklı olarak dinî kültürün muhafazasında etkin olmuştur. Köylerde, kasabalarda ve şehirlerde hemen her mahallede ihtiyaca göre bir veya birden fazla bulunan küttâblar, temel eğitimin gerçek bir mümin yetiştirme amacıyla da bağlantılı şekilde genellikle hocaları daha ileri seviyede eğitim veren bir camiye bitişik halde kurulur ve bazı dersler cami içinde yapılırdı. Küttâbların inşa masrafı gibi diğer harcamaları da ya bir vakıf yahut hayır severler veya bizzat öğrenci velileri tarafından karşılanırdı. XIX. yüzyıla kadar devlet bu kurumlara nâdirenden müdahale ettiğinden okulların fizikî şartları, müfredat programları ve ücretleri aileler ve okul görevlileri tarafından belirlenirdi. Öğretmenlerin (müderris, müallim, hoca, müeddib, mektebdâr, molla) ücretleri aynı ya da nakdî olabiliirdi. Bazı öğretmenler ise ücretsiz ders verirdi. Varlıklı ailelerin kendi çocukları için özel küttâblar kurdukları da olmuştur.

Çoğunlukla erkek çocukların eğitim gördüğü bu kurumlara zaman zaman kız öğrencilerin de alındığı, İran ve Hindistan'da görülen bazı nâdir örnekler dışında erkek ve kızların ayrı ayrı okutulduğu bilinmektedir. Bu okullar, öğrencilere başta okuma yazma ve basit hesap kuralları gibi temel eğitimin verildiği yerler olmasının yanı sıra aynı zamanda medresele hazırlık konumundaydı. Küttâblarda eğitim gören öğrencilerden başarılı olanlar medrese eğitimine devam edebiliyorlardı.

Küttâblarda belli bir yaş sınırlaması olmadığından çoğunlukla değişik yaş gruplarındaki öğrenciler aynı sınıfta, bazan da yaşlarına göre sınıflara ayrılarak ders görürlerdi. Beş-yedi yaşlarında eğitime başlayan ve dört-altı yıl eğitim gören öğrenciler cuma günü (Mağrib'de perşembe) hariç haftanın altı gününde güneşin doğuşundan batışına kadar tedrisata devam ederlerdi. Ancak devam zorunlu değildi. Ayrıca ramazan ayında ve bayramlarda okul tatil edilirdi. Küttâblara müslüman çocukları devam etmekle birlikte nâdiren de olsa gayri müslim çocuklarının da eğitime katıldığı görülmektedir.

Eğitim usulü öğretmenin sözlerini defalarca tekrar etme esasına dayanan ezberleme şeklindeydi. Müfredat Kur'an üzerine şekilleniyordu. Önce Kur'an'ın ilk sûresi olan Fâtiha, daha sonra 114. sûre Nâs ezberleniyor ve ardından en uzun sûre olan Bakara'ya gelinceye kadar sûreler ezberlenerek eğitim devam ediyordu. Müfredatta Arapça, gramer, hat ve şiir eğitimi de yer alıyordu. Başlangıçta özellikle dinî dersler Arapça verilmeye çalışıldığı için Arap olmayan memleketlerdeki çocuklar güçlük çekiyordu. Zamanla bu hususta farklı uygulamalar oldu ve Kur'an âyetleri Türkçe, Farsça, Urduca ve Malayca gibi dillerle açıklanmaya başlandı. Bu durum, daha çok modernleşmenin etkisi altında kalan şehir ve büyük merkezlerdeki küttâblarda yaygın olmasına karşılık uzak köylerdeki küttâblarda eğitim eski usul üzerinde devam ediyordu. XIX. yüzyılda yaygınlık kazanan yeni yaklaşımın temel sebeplerinden biri, küttâbların İslâm dünyasının pek çok yerinde yeni açılan yabancı okullar karşısında rekabet edebilmesi amacına yönelik olmasıdır. Nitekim küttâbların müfredatına modernleşme döneminde ana dili gibi ek dersler de ilâve edilmiştir. Zamanla yazma ve ezberleme yerine ders kitapları kullanılmaya başlandı. Ancak Kur'an ve Arapça, müfredatın temeli olmaya devam etti.

XX. yüzyılda İslâm dünyasında küttâblar, genellikle öğrencilerin dönemin yaygın ve resmî ideolojilerine göre eğitildiği kurumlar haline dönüştü. Sömürge durumundaki müslüman toplumlarda ise ya kapatıldı ya da müfredat tamamen değiştirildi. Yeni kurulan millî devletlerde bu okullar büyük oranda örgün eğitim sistemine dahil edildi. Çok az yerde geleneksel konumunu muhafaza ederek devam etmeye çalışan küttâblar Suriye ve Irak gibi ülkelerde zamanla önemsiz hale

geldi. Türkiye gibi laikliği resmen benimseyen ülkelerde ise tamamen ortadan kalktı. Tarih boyunca küttâblar ve onun devamı olan medreseler, değişik İslâm toplumlarında dinî anlayışın şekillenmesinde ve cihanşümül bir müslüman kimliğinin oluşmasında önemli rol oynamıştır (daha geniş bilgi için bk. *EP* [İng.], V, 567-570; ayrıca bk. MEKTEP).

BİBLİYOGRAFYA :

E. W. Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, London 1836, I, bl. 2; *Türkiye Maarif Tarihi*, I, 68-82; II, 383-397; V, 716; A. Shalaby, *History of Muslim Education*, Beirut 1954, s. 16-23; A. S. Tritton, *Materials on Muslim Education in the Middle Ages*, London 1957; A. L. Tibawi, *Islamic Education: Its Traditions and Modernization into the Arab National Systems*, London 1972; J. S. Szyliowicz, *Education and Modernization in the Middle East*, London 1973; Saïd İsmâil Ali, *Me'âhidü't-terbiyyeti'l-İslâmiyye*, Kahire 1986, s. 125-200; S. Khuda Bukhsh, "The Educational System of the Muslims in the Middle Ages", *IC*, I (1927), s. 442-472; Asadullah Kazimi, "Mektap Education in India", *Islam and the Modern Age*, II/2, New Delhi 1971, s. 57-73; L. Brunot, "Mektep", *İA*, VII, 652-655; J. M. Landau, "Küttâb", *EP* (İng.), V, 567-570.



JACOB M. LANDAU

KÜTÜB-i ERBAA

(الكتب الأربعة)

İmâmiyye Şiâsî'nin
dört temel hadis kitabı.

Kütüb-i erbaa Küleynî'nin *el-Kâfi*, Şeyh Sadûk'un *Men lâ yahdûruhû'l-fakîh* ve Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin *Tehzîbü'l-ahkâm* ile *el-İstibşâr* adlı hadis koleksiyonlarını ifade eder. İlki IV. (X.) yüzyılın ilk çeyreğinde, diğerleri Abbâsî Devleti içinde Şîî bir hânedan olan Büveyhîler döneminde telif edilen eserler başlangıçta siyasî otoritenin de desteğiyle meşhur olmuş, büyük ihtimalle VI. (XII.) yüzyıldan itibaren kütüb-i erbaa (veya yalnız el-erbaa) diye anılmaya başlanmıştır. Bu tabir, muhtemelen Ehl-i sünnet hadisçilerinin daha önce tamamladıkları *Kütüb-i Sitte*'ye alternatif olarak düşünülmüştür.

Sünneti "Hz. Peygamber ile on iki imamın söz, fiil ve takrirleri" şeklinde tanımlayan Şîa âlimleri İslâm'ın ilk asrından itibaren bunların yazılıp derlendiğini söyler. Hz. Ali devrinde itibaren başlayan yazım faaliyeti Zeynelâbidîn, Muhammed el-Bâkır ve özellikle Ca'fer es-Sâdık zamanında sürdürülmüş, birçok âlim, önemli bir bölümü imamların sözlerinden oluşan hadis mecmuaları kaleme almıştır. On bi-

inci imam Hasan el-Askerî'nin vefatına kadar (260/874) derlemelerin sayısı binleri bulmuş, bunların içinde her biri "asıl" diye adlandırılan 400 derleme (el-usûlü'l-erbaa mie) kabul edilmiştir. Bazı müellifler sayının daha çok olduğunu, 400 aslı sadece Ca'fer es-Sâdık'ın talebeleri tarafından toplanan kitapların teşkil ettiğini, bazıları ise imamlar dönemindeki bütün rivayetleri içine alan kitapların 6600'ü geçtiğini belirtmiş, ancak kaynaklar bunları toplayan müelliflerden pek azının ismini zikretmiştir (*D'Â*, XV, 38-39).

Kütüb-i erbaa şu kitaplardan oluşmaktadır: 1. *el-Kâfi* (*el-Kâfi'ülmi'd-din* veya kısaca *el-Küleynî*). Küleynî (ö. 329/941), ilmî seviyesi ne olursa olsun herkesin Resûl-i Ekrem'den ve imamlardan gelen rivayetlere göre dinî ilimlerin bütün alanlarında yeterli bir esere sahip olması gerektiğini ve bu amaçla hazırladığı kitabını *el-Kâfi* diye adlandırdığını ifade etmekle birlikte (*el-Kâfi*, I, 8) bazı Şîî âlimleri (meselâ bk. Hânsârî, VI, 116), Küleynî'nin söz konusu çalışmasını tamamladıktan sonra gizli imam Mehdi el-Muntazir'a gösterdiğini, onun da kitabı beğenerek "Şîa-mıza kâfidir" dediğini, bu sebeple eserin bu isimle anıldığını belirtir. İki bölümden oluşan eserin *el-Uşûl mine'l-Kâfi* adıyla anılan ilk bölümü inanç, *el-Fürû' mine'l-Kâfi* isimli ikinci bölümü fıkıh konularına ayrılmıştır (bk. *el-KÂFİ*).

2. *Men lâ yahdûruhû'l-fakîh*. Şeyh Sadûk diye anılan İbn Bâbeveyh el-Kummî (ö. 381/991) tarafından derlenen eser kısaca *el-Fakîh* diye de zikredilir. Müellifin mukaddimede belirttiğine göre Belh'te tanıştığı ve istişarede bulunduğu, Peygamber soyundan gelen Ni'me lakaplı Şerefeddin Ebû Abdullah kendisinden Muhammed b. Zekerıyyâ er-Râzî'nin, okuyanı doktordan müstağni kılan *Men lâ yahdûruhû't-tabîb* adlı eseri gibi, okuyanı amele yönelik konularda fakihe başvurmadan müstağni kılacak bir eser yazmasını istemiş, o da bu kitabını telif ederek *Men lâ yahdûruhû'l-fakîh* ismini vermiştir (I, 2-3). Şeyh Sadûk eserini hazırlarken Harîz b. Abdullah es-Sicistânî, Ubeydullah b. Ali el-Halebî, Ali b. Mehziyâr el-Ehvâzî ve Hüseyin b. Saïd gibi Şîî âlimlerinin adlarını belirtmediği kitapları ile Muhammed b. Ahmed b. Yahyâ'nın *Kitâbü Nevâdiri'l-hikme*, Sa'd b. Abdullah'ın *Kitâbü'r-Rahme*, Muhammed b. Hasan b. Velid'in *el-Câmi'*, Muhammed b. Ebû Amîr'in *en-Nevâdir* ve babası Ali b. Hüseyin el-Kummî'nin *er-Risâle* adlı eserlerinden faydalandığını be-

lirtmektedir (a.g.e., I, 3-5). Eseri neşreden Hasan el-Harsân'ın dipnottaki ifadesine göre müellif Sicistânî'nin *Kitâbü's-Salât*'ı, Halebî'nin fıkha dair bir eseriyle *Ehvâzî'nin* otuz üç, Hüseyin b. Saîd'in otuz dolayındaki kitabından da istifade etmiştir (a.g.e., a.y.). Yazılış tarihi hakkında bilgi bulunmayan eserdeki hadis sayısı ile ilgili önemli farklılıklar vardır. Meselâ Hasan es-Sadr toplam hadis sayısını 9044 olarak gösterirken (*Te'sîsü's-Şî'a*, s. 288) nâşir Hasan el-Harsân bu sayıyı 5963 olarak nakletmektedir (*Men lâ yahduru'ul-fakih*, neşredenin girişi, I, s. ed). Aradaki bu fark, kitapta yer alan hadislerin müellifin yine hadisler çerçevesinde verdiği fetvalarla karıştırılmasından ileri gelmektedir. Bugün yaygın olarak kullanılan baskısı (Beyrut 1401/1981) dört cilt olup toplam 566 babdan meydana gelmektedir. Eserde bablar belli bir konu sıralamasına göre düzenlenmiştir. Şîî hadis âlimlerince güvenilirlik açısından *el-Kâfî*'den sonra ikinci sırada kabul edilen eserde müellif hacimden dolayı sened zincirlerini tam olarak vermediğini belirtir. Ona göre topladığı bütün hadisler güvenilir olup kendisiyle Allah arasında hüccettir (a.g.e., I, 3). Şeyh Sadûk bazan, "Ca'fer es-Sâdık dedi ki" yahut, "İmam Rızâ dedi ki" şeklinde ifadeler kullanıp doğrudan mâsum imamın adını vererek, bazan da imamdan önce bir veya iki râvinin ismini zikrederek hadisleri nakletmektedir. Şîî hadisçileri tarafından ilki mürsel, ikincisi müsned olarak tanımlanan hadislerden ikinci türü eserde daha fazla yer almıştır. Eserin nâşiri Hasan el-Harsân toplam 5963 hadisten 2050'sinin mürsel, diğerlerinin müsned olduğunu kaydeder (a.g.e., neşredenin girişi, I, s. ed). Yine Harsân'a göre Şîî âlimleri mürsel hadisleri de müsned hadisler kadar güvenilir bulmuşlardır. Bazı âlimler, Şeyh Sadûk'un rivayetleri zaptetmedeki dikkatini ve râvilerin sıhhatiyile ilgili bilgisinin genişliğini göz önüne alarak eserin kütüb-i erbaanın diğer üç kitabından daha çok güvenilir olduğunu belirtmiştir (a.g.e., neşredenin girişi, I, ez). Muhtelif kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası bulunan eserin (Brockelmann, GAL, I, 200) dört cilt halinde çeşitli baskıları yapılmıştır (Leknev 1300, 1306-1307; Tebriz 1334; Tahran 1374; Necef 1377; Beyrut 1401/1981). Telif edildiği dönemden itibaren Şîî dünyasında büyük ilgi gören eser üzerine birçok şerh, hâşiye ve tâlik kaleme alınmıştır (a.g.e., neşredenin girişi, I, s. ebâ-edâ).

3. *Tehzîbü'l-ahkâm*. Şeyhüttâife unvanıyla anılan Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) yazdığı eserin tam adı *Tehzîbü'l-ahkâm fî şerhi'l-Mukni'a*'dır. Mukaddimede belirttiğine göre müellif, hocası Şeyh Müfid'in telif ettiği *el-Mukni'a (er-Risâletü'l-mukni'a)* adlı fıkıh kitabını esas alarak ilgili konulara ait hadisleri derlemiş ve çalışmasını bunun şerhi olarak planlamıştır. Müellif ayrıca, Şîî hadis rivayetleri arasında göze çarpan ve muhaliflerce (Sünnîler) istismar edilip bazı kimselerin mezhebi terketmesine sebep olan çelişkileri gidermek amacıyla eserini kaleme aldığını belirtir (*Tehzîbü'l-ahkâm*, I, 2-3). Tûsî, önce *el-Mukni'a*'daki fıkıh konularıyla ilgili meseleleri ele alıp hem muhaliflerin hem de kendi mezhebinin hadislerini nakletmeyi, ardından belli prensipler çerçevesinde tercih yaparak konuları işlemeyi amaçlamış ve bunu ilk bölüm olan tahâret kitabının çeşitli konularında gerçekleştirmişse de eserini tamamlamayacağı endişesiyle diğer bölümlerinde yalnız Şîî rivayetleri vermekle yetinmiştir (a.g.e., neşredenin girişi, I, 46-47). Günümüzde yaygın olarak kullanılan baskısı (Beyrut 1401/1981) on cilt olan eserdeki toplam bab sayısı 393, hadis sayısı 13.590'dır. Hadisleri kısa senedleriyle nakleden müellif, eserini tamamladıktan sonra *Meşyehatü Tehzîbi'l-ahkâm* adıyla bir ek kaleme almış ve burada kendilerinden hadis aldığı kişilerin sened zincirini vermiştir. *Tehzîbü'l-ahkâm*'ın nâşiri olan Hasan el-Harsân, Şîî ricâl kaynaklarından faydalanarak bu eke bir şerh yazmıştır. Kitabın ekiye şerhi yukarıda sözü edilen baskının son cildinde yer almaktadır. Çok sayıda nüshası bulunan *Tehzîbü'l-ahkâm* (Brockelmann, GAL Suppl., I, 707) Tahran (I-II, 1316-1318), Necef (I-X, 1377-1382) ve Beyrut'ta (I-X, 1401/1981) basılmıştır. Eserin hem aslı hem isnadıyla ilgili şerhler yazılmış, ayrıca üzerine çok sayıda hâşiye kaleme alınmıştır (*Tehzîbü'l-ahkâm*, neşredenin girişi, s. 47; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, VI, 51-53).

4. *el-İstibşâr*. Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin diğer çalışması olup tam adı *el-İstibşâr fî ma'htülife mine'l-aḥbâr*'dır. Temel özelliği itibarıyla *Tehzîb*'in muhtasarı durumunda olan eser tertibi bakımından da ona benzer. Fıkıhın ibadet ve muâmelât konuları "kitâb" adı verilen bölümlere ayrılmış, her kitap çeşitli sayıda hadislerin yer aldığı bablara bölünmüştür. Kitapta müellifinin sayımına göre 925 bab, 5511 hadis bulunmaktadır (*Senedü'l-Kitâb [el-İstibşâr içinde]*, IV, 343). Sayım farklılığı

dolayısıyla bazı kaynaklarda bab sayısı 915, 930, hadis sayısı da 5531, 5558 olarak verilmiştir (a.g.e., a.y., neşredenin notu). Telif tarihi itibarıyla kütüb-i erbaanın sonuncusu olmakla birlikte önemli fıkıh konularını kapsadığı ve rivayetleri sıralamakla kalmayıp bunlar arasındaki çatışmaları gidermeye çalıştığı için eser tarih boyunca Şîî hadis geleneği içinde büyük ilgi görmüştür. Haberlerinin tamamı muttasıl olmayan kitabın sonuna müellif önceki çalışmasında yaptığı gibi isnadla ilgili bir ek koymuş ve bu ekte kendisinden haber naklettiği kişilerin mâsum imamlara kadar uzanan sened zincirini vermiştir. Burada sayılan kişiler ve onların Hz. Peygamber'e ya da on iki imama ulaşan râvi zinciri *Tehzîb*'in *Meşyeha*'sı ile hemen hemen aynıdır (a.g.e., IV, 303-343). Kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası bulunan *el-İstibşâr* (Brockelmann, GAL, I, 512; Suppl., I, 707) ilk defa Leknev'de basılmıştır (1307/1889). Daha sonra Tahran'da neşredilen eser (1317) Necef (1375-1376) ve Beyrut'ta da (1390) yayımlanmıştır. Kitabın tashih edilmiş ilmi neşri ise Hasan el-Harsân tarafından gerçekleştirilmiştir (Tahran 1390, 1395). *el-İstibşâr* üzerine de birçok şerh ve hâşiye kaleme alınmıştır (Âgâ Büzürg-i Tahrânî, VI, 17-19; XIII, 83-87).

Sünneti Kur'an'dan sonra dinin ikinci kaynağı olarak gören Şîa, kütüb-i erbaayı hadis ilminden başka tefsir, fıkıh ve kelâm sahalarında da temel başvuru kaynağı olarak kullanmıştır. Şîa'nın önemli kaynaklardan saydığı Feyz-i Kâşânî'nin *el-Vâfî* adlı eseri (I-III, Kum 1404/1984) kütüb-i erbaadaki hadislerin tekrardan ibarettir. Daha sonra Hür el-Âmilî tarafından kaleme alınan *Vesâ'ilü's-Şî'a* ile (I-XX, Beyrut 1412/1991) Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin derlediği *Biḥârü'l-envâr* da (I-CX, Beyrut 1403/1983) önemli ölçüde kütüb-i erbaadan yararlanılarak hazırlanmıştır. Şîa geleneği içinde rivayet tefsiri yazan veya tefsirinde rivayetlere de yer veren müfessirler itikada dair âyetleri *Uşûl-i Kâfî*, ahkâm âyetlerini *Furû'ü'l-Kâfî* ile diğer üç eserde yer alan rivayetlerle işlemiş, akaid ve kelâm âlimleri de özellikle *Uşûl-i Kâfî*'de geçen hadislerle de geç vermiştir (meselâ bk. Feyz-i Kâşânî, *İlmü'l-yakîn*, Kum 1358, I, 192, 292, 547, 549; II, 858, 923, 992). Ancak Ahbârî ekolüne mensup âlimler kütüb-i erbaadaki hadislerin tamamıyla sahih olduğunu düşünmüş, rivayetler arasındaki çelişkilerin, haberlerin mâsum imamın sözü olmamasından değil takyeye gereği farklı söylen-

mesinden kaynaklandığını ileri sürmüş-se de usûlî fakihleri söz konusu eserlerde yer alan rivayetler arasında sahih olmayanların bulunduğunu, kitapları derleyen müelliflerin eserlerinin mukaddimelerinde bunu açıkladığını (Ebû'l-Kâsım el-Hûfî, I, 25-30), dolayısıyla rivayetlerin belli ölçüler çerçevesinde değerlendirilmesinin gerektiğini belirtmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA :

Küleynî, *el-Kâfî* (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1401, I-VIII, tür.yer.; İbn Bâbevehy, *Men lâ yahduruhû'l-fakih* (nşr. Seyyid Hasan el-Mûsevî el-Harsân), Beyrut 1401/1981, neşreden giriş, I, s. ed, ez, ebâ-edâ; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Tehzîbü'l-aḥkâm* (nşr. Seyyid Hasan el-Mûsevî el-Harsân), Beyrut 1401/1981, neşreden giriş, I, 4-48; a.mlf., *Meşveḥa* (*Tehzîbü'l-aḥkâm* X. cilt sonunda), s. 4; a.mlf., *el-İstîsbâr* (nşr. Seyyid Hasan el-Mûsevî el-Harsân), Beyrut 1401/1981, I-IV, tür.yer.; a.mlf., *el-Fihrist* (nşr. M. Sâdık Âlî-i Bahrülulûm), Beyrut 1403/1983, s. 165-166; Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât* (nşr. Esedullah İsmâiliyyân), Kum, ts., VI, 108-118; Brockelmann, *GAL*, I, 187, 200, 405, 512; *Suppl.*, I, 321-322, 706-707; Hasan es-Sadr, *Te'sîsü's-Şî'a*, Beyrut 1401/1981, s. 288-289; Cemal Sofuoğlu, *Hadis Tenkidi Yönünden el-Kâfî Üzerine Bir İnceleme* (doçentlik tezi, 1982), AÜ İlahiyat Fakültesi; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ teşâñifi's-Şî'a*, Beyrut 1403/1983, II, 14-16; IV, 223-224, 504-505; VI, 17-19, 51-53, 223-225; XIII, 83-87, 155-158; XVII, 245-246; XXII, 232-233; *A'yanü's-Şî'a*, I, 144; E. Ruhi Fırlalı, *İmâmiyye Şîası*, İstanbul 1984, s. 180-181; Wahid Akhtar, *The Early Imâmiyyah Shi'ite Thinkers*, New Delhi 1988, s. 9-23, 49-50, 218, 230-231; Ebû'l-Kâsım el-Hûfî, *Mu'cemû ricâli'l-hadîs*, Beyrut 1409/1989, I, 17-36, 85-113; Etan Kohlberg, *Al-Uşûl al-Arba'umi'e*, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, X, Jerusalem 1987, s. 128-166; Sâmîr Hâşim Habîb el-Amîdî, *Târîḥu'l-hadîs ve 'ulûmüh*, *Türâşünâ*, XII/47-48, Kum 1417, s. 223-236; M. Yaşar Kandemir, "Hadis", *DIA*, XV, 38-40.



İLYAS ÜZÜM

KÜTÜB-İ SİTTE

(الكتب الستة)

Hadislerin büyük bir kısmını ve genellikle güvenilir olanlarını ihtiva eden altı hadis kitabı.

II (VIII) ve III. (IX.) yüzyıllarda tasnif edilen hadis kitaplarından bir kısmını hadis ilmiyle yeterince meşgul olmayanlara "kütüb-i sitte" adıyla tavsiye etme ihtiyacının ne zaman doğduğunu bilmemektedir. İbnü's-Seken'in (ö. 353/964), kendisinden bazı hadis kitaplarını tavsiye etmesi istendiğinde Buhârî ve Müslim'in *el-Câmi'u's-ş-şahîh*'leri ile Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin *es-Sünen*'lerini güvenilir bulduğunu belirtmesi (Mizzî, I, 168) böyle bir arayışın IV.

(X.) yüzyılda da devam ettiğini göstermektedir. Daha sonra bu dört kitaba, Tirmizî'nin *el-Câmi'u's-ş-şahîh*'i eklenerek ihtiva ettikleri hadislerin genellikle sahih olduğu kabul edilip "el-usûlül-hamse" (beş asıl kaynak) dendiği, bunlara bazı muhaddislerin İmam Mâlik'in *el-Muvaḥḥa**'ını, bazılarının Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî'nin *es-Sünen**'ini ilâve ederek kütüb-i sitte (el-kütübü's-sitte) tabirinin ortaya konduğu görülmektedir. Bu altı eseri derleyen âlimlere de "eimme-i sitte" denir. Ancak sonraları "kütüb-i erbaa" diye anılacak olan Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce ve Nesâî'nin *es-Sünen*'lerinin İslâm dünyasında V. (XI.) yüzyılda dahi o kadar yaygın olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Ahmed b. Hüseyin el-Beyhâkî'nin (ö. 458/1066) eserlerinde *Kütüb-i Sitte*'den sadece *Şahîḥayn* ile Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'ini kaynak olarak kullanması diğerlerini görmediği kanaatini uyandırmaktadır (Zehebî, *Tezkiretül-huffâz*, III, 1132). İbn Hazm'ın da İbn Mâce'nin *es-Sünen*'i ile Tirmizî'nin *el-Câmi'u's-ş-şahîh*'ini görmemiş olması bu iki eserin V. (XI.) yüzyılda Endülüs'e ulaşmadığını göstermektedir. "Kütüb-i hamse" diye de anılan ve hadislerin büyük çoğunluğunu ihtiva ettiği kabul edilen *el-Uşûlül-hamse*'ye, bilindiği kadarıyla ilk defa İbnü'l-Kayserânî (ö. 507/1113), bu eserlerde yer almayan bin kadar rivayeti ihtiva eden İbn Mâce'nin *es-Sünen*'ini ilâve ederek kütüb-i sitte tabirini oluşturmuş, *Şürâtü'l-e'immeti's-sitte* ve *Eṭṭrâfû'l-Kütübî's-Sitte* adlı eserlerini bu altı kitabı göz önünde bulundurmak suretiyle kaleme almış, aynı yüzyılın önde gelen muhaddislerinden Cemmâîfî de altı kitabın râvileri hakkındaki *el-Kemâl fî esmâ'i* (*ma'rifeti'r-ricâl*)'ini yazmıştır. İbn Mâce'nin *es-Sünen*'ini kütüb-i sitte dışında bırakanların gerekçesi, diğer beş kitapta bulunmayıp sadece bu eserde yer alan rivayetlerin zayıf olmasıdır. Endülüs-lü muhaddis Rezîn b. Muâviye es-Sera-kustî ise (ö. 535/1140) *Kütüb-i Hamse*'ye Endülüslü âlimlerin en sahih hadis kitabı kabul ettikleri İmam Mâlik'in *el-Muvaḥḥa*'ını ilâve ederek bir başka *Kütüb-i Sitte* oluşturmuş ve *el-Cem' beyne'l-usûli's-sitte* (*et-Tecrid li's-şihâḥ ve's-sünen*) adlı çalışmasında bu altı kitaptaki hadisleri bir araya getirmiştir. *el-Muvaḥḥa*'ın dahil olduğu bu altılı tertibi benimseyen Mecdüddin İbnü'l-Esir, Rezîn'in eserinde hadislerin yerli yerine konulmadığını düşünerek onu *Câmi'u'l-usûl li-ehâ-dişi'r-resûl* adıyla yeniden düzenlemiştir.

Şahîḥayn ile birlikte birinci tabaka hadis kitapları arasında sayılan *el-Muvaḥḥa*'ı İmam Şâfiî, henüz *Şahîḥ-i Buhârî*'nin tasnif edilmediği bir zamanda Kur'an'dan sonra en sahih kitap olarak kabul etmişse de esasen onu *Kütüb-i Sitte*'ye dahil etmeyenler muhtevasının *Şahîḥayn*'da aynen bulunduğunu dikkate almışlardır (Muhammed Zubayr Sıddîqî, s. 114). *Kütüb-i Sitte*'nin altıncı kitabının Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî'nin *es-Sünen*'i olduğuna dair görüşler de vardır. İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, Alâî ve İbn Hacer el-Askalânî gibi âlimler, Dârimî'nin eserinde mürsel ve mevkuf rivayetler yer almakla beraber zayıf râvilerle şâz ve münker rivayetlerin daha az bulunduğu, ayrıca eserde âfî rivayetlerin yer aldığı gerekçesiyle onu *Kütüb-i Sitte*'nin altıncı kitabı olmaya *Sünenü İbn Mâce*'den daha lâyık görmüşlerse de (*Sünen-i Dârimî*, I, tercüme edenin girişi, I, 61) İbn Mâce'nin *es-Sünen*'inde diğer beş kitapta yer almayan bin kadar zayıf hadis bulunmakla beraber genellikle *Kütüb-i Sitte* dendiği zaman İbn Mâce'nin eserinin dahil olduğu altı hadis kitabı kastedilmiştir. Hem Mâlik'in hem İbn Mâce'nin eserinden vazgeçemeyen bazı âlimler ise kütüb-i sitte yerine "kütüb-i seb'a" tabirini kullanmışlardır (Kettânî, s. 13).

Kütüb-i Sitte'nin Özellikleri. Zehebî, VIII. (XIV.) yüzyılda ana hadis kitapları olarak benimsenen bu eserlerden "kütübül-İslâmî's-sitte" (İslâm'ın altı kitabı) diye söz etmiş (*el-Muḡnî*, I, 5), ayrıca onlara "el-usûlül-s-sitte", ihtiva ettikleri hadislerin diğer hadis kitaplarına göre genellikle güvenilir kabul edilmesi sebebiyle de "es-sihâhu's-sitte" (sihâh-ı sitte) diyenler olmuştur. Nitekim Sıddık Hasan Han bu konudaki eserine *el-Hiṭṭa fî zikri's-şihâḥi's-sitte* adını vermiştir. Bir rivayetin *Kütüb-i Sitte*'de bulunduğunu anlatmak için "revâhü'l-cemâa", Buhârî ile Müslim dışındaki dört eserde yer aldığını göstermek için de "revâhü'l-erbaa" ibareleri kullanılmıştır. Hepsisi de konularına göre tasnif edilen bu eserlerin musanniflerinin hadis bilgisi ve râvilerde aradıkları şartlar farklı olduğundan eserleri de sağlamlık bakımından farklı derecelerde kabul edilmiştir. Buhârî ile Müslim, *el-Câmi'u's-ş-şahîh* adlı eserlerine sadece sahih derecesinde olan hadisleri aldıkları ve bu konuda oldukça titiz davrandıkları için İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu en güvenilir hadis kitapları saydıkları bu iki esere *Şahîḥayn* adını vermiştir.

Kütüb-i Sitte'deki hadislerin hangi esaslara göre seçildiği belirtilmediğinden onları inceleyerek bu şartları tesbit etmeye çalışan muhaddisler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu konuda ilk çalışmayı Ebû Abdullah İbn Mende *Risâle fî beyânî fazlî (nakli) 'l-aḥbâr ve şerḥi mezâhibi ehli 'l-âşâr ve ḥaḳîkatî's-sünen ve taşḫîḥi'r-rivâyât* (*Şürûṭü'l-e'imme fî'l-kirâ'eti ve's-semâ' ve'l-münâvele ve'l-icâze*) adlı eseriyle yapmış (nşr. Abdurrahman b. Abdülcebbar el-Feryevâf, Riyad 1416/1995, *Şürûṭü'l-e'imme* adıyla), daha sonra İbnü'l-Kayserânî *Şürûṭü'l-e'immeti's-sitte*'yi (nşr. Zâhid el-Kevserî, Kahire 1357; Beyrut 1405/1985, Hâzimî'nin *Şürûṭü'l-e'immeti'l-ḥamse*'si ile birlikte), Hâzimî de İbn Mâce'nin *es-Sünen*'i dışında kalan beş eser üzerinde *Şürûṭü'l-e'immeti'l-ḥamse*'yi kaleme almıştır (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut 1417/1997, *Şelâşu resâ'il fi 'ilmi muşṭalaḥi'l-ḥadîs* adıyla ve Ebû Dâvûd'un *Risâle ilâ ehli Mekke fi vaşfi sünenih* ve İbnü'l-Kayserânî'nin *Şürûṭü'l-e'immeti's-sitte*'si ile birlikte).

Buhârî ve Müslim kitaplarına, -şâz ve illetli olmayarak- muttasıl bir isnad ve güvenilir râvilerle nakledilen hadisleri almayı prensip edinmiş, ancak Buhârî, birbirinden hadis alanların en az bir defa görüştüklerinin bilinmesini şart koşmuş, Müslim ise râvilerin aynı asırda yaşamış olmasını ve görüşmelerinin imkân dahilinde bulunmasını yeterli saymış, bir hadisin semâ yoluyla alındığını bilmenin sadece müdellislerin rivayetlerinde gerekli olduğunu söylemiştir. İki muhadis arasındaki bu görüş farkı sebebiyle Müslim'e göre sahih olan bazı hadisler Buhârî'ye göre sahih kabul edilmemiştir. *el-Câmi'u's-şâḫiḥ* diye de anılan Tirmizî'nin *es-Sünen*'i ile *Kütüb-i Sitte*'ye dahil diğer üç *Sünen*'in şartları arasında fazla bir fark görülmemekle beraber Nesâî'nin hadis kabulünde diğerlerinden titiz davrandığı belirtilmiştir. Nesâî, muhaddisler tarafından ittifakla terk edilme-yen râvilerin rivayetlerini kabul ettiğini söylese de Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd ve Tirmizî tarafından beğenilen bazı râvilerin rivayetlerini almadığı, bu sebeple onun hadis kabul şartlarının Buhârî ve Müslim'den daha ağır olduğu, *es-Sünenü'l-kübrâ* adlı kitabından seçerek meydana getirdiği, *el-Müctebâ* diye de anılan eserinin sağlamlık bakımından *Şâḫiḥayn*'dan hemen sonra geldiği, hadislerin illetini göstermeyi ön plana aldığı için râvile-

rinin daha az tenkit edildiği söylenmiş, bu ölçülere uygunluk bakımından onun ardından Ebû Dâvûd ile Tirmizî'nin *es-Sünen*'lerinin geldiği belirtilmiştir (Süyûtî, I, 4). *Kütüb-i Erba'a'yı Şâḫiḥayn*'dan ayıran en belirgin fark, zayıf râviler tarafından rivayet edilen bazı hadisleri de ihtiva etmeleridir. Sahih ölçülerine sahip olma şartı Ebû Dâvûd ile Nesâî'ye göre hadisin senedinin muttasıl olması, seneddeki bir râviyi âlimlerin ittifakla terketmemesidir. Bu eserlerdeki hadislerin bir kısmı ise sıhhat şartını taşımamakta ve bizzat musannifleri tarafından zayıf oldukları belirtilmektedir. Ahkâm hadislerini derlemedeki başarısıyla diğerlerinden önde gelen ve bir konudaki farklı rivayetleri, hadislerdeki ihtilâfları ve ziyadeleri yeterince veren Ebû Dâvûd, sahih hadis bulamadığı konularda Hz. Peygamber'e ait olması ihtimali olduğu için eserine zayıf hadis almakta sakınca görmemiş, bu tür rivayetleri fakihlerin kıyasına tercih etmiştir. Tirmizî de eserine zayıf hadisleri almakta sakınca görmemiş, Ebû Dâvûd'un aksine sened tenkidine ağırlık vererek bu tür hadislerin râvilerinin ne ölçüde güvenilir olduğunu belirtmiştir. Bu özelliği sebebiyle bazı âlimler Tirmizî'nin eserini *Şâḫiḥayn*'dan sonra üçüncü sıraya almışlardır. Tirmizî, hadisleri seçerken fakihlerden birinin o hadisi delil olarak kabul etmesine özellikle dikkat ettiğini, iki hadis dışında eserindeki bütün rivayetlerle amel edildiğini söylemektedir (Tirmizî, V, 736). İbn Mâce, yalancılıkla suçlanmaları yüzünden kendilerinden *Kütüb-i Sitte* musanniflerinin hadis almadığı bazı râvilerin rivayetlerine yer verdiği için *es-Sünen*'indeki bazı rivayetleri tenkit edilmiş ve eserinin *Kütüb-i Sitte* arasında sayılması konusunda tereddüt gösterilmiştir.

Kütüb-i Sitte Üzerine Yapılan Çalışmalar. İbnü'l-Kayserânî, *Etrâfû'l-Kütübî's-Sitte* adlı eserinde (yk. bk.) bu altı kitaptaki hadislerin *etrâf**'ını hazırlamış, dört sünenin *etrâf*ını yapmış olan Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir de bu kitabın müellif hattı nüshasını gördüğünü ve fâhiş hatalar tesbit ettiğini söylemiştir (Zehebî, *Mizânü'l-i'ti-dâl*, III, 587; nüshaları için bk. Brockelmann, I, 603). Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Sâbit et-Tarkî'nin, İbn Mâce'nin *Sünen*'i dışındaki beş eserde bulunan hadislerin *etrâf*ını hazırladığı *el-Levâmî' fi'l-cem' beyne's-şâḫiḥ ve'l-cevâmî'* (*Etrâfû'l-Kütübî'l-Ḥamse*) adlı çalışmasının bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi

si'nde kayıtlıdır (Şehid Ali Paşa, nr. 533). Bu konudaki en geniş çalışma, Mizzî'nin *Tuḥfetü'l-eşrâf** ile İbn Hacer el-Askalânî'nin onu tashih ve ikmal ettiği *en-Nüketü'z-zırâf*'ıdır. *Kütüb-i Sitte* musanniflerinin sadece hocalarını tesbit etmek maksadıyla ilk çalışmayı *el-Mu'cemü'l-müştemil* adlı alfabetik eseriyle Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir yapmış, *Kütüb-i Sitte*'de rivayetleri bulunan sahâbîler, tâbiîler ve diğer râvilerin hemen hepsini ihtiva etmek üzere daha kapsamlı bir çalışmayı da *el-Kemâl fî esmâ'i (ma'rifeti) 'r-ricâl* adlı eseriyle Cemmâîlî ortaya koymuştur. Daha sonra Cemmâîlî'nin kitabı üzerinde Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, Zehebî, Ebû'l-Mehâsin el-Hüseynî, Sibt İbnü'l-Acemî, İbn Hacer el-Askalânî, Safiyyüddin Ahmed b. Abdullah el-Hazrecî gibi muhaddisler zeyil ve ikmal çalışmaları yapmışlardır (bk. el-KEMÂL). Siddîk Hasan Han *el-Hıṭṭa fî zikri's-şâḫiḥi's-sitte* adlı eserinin ikinci yarısında, Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe de *et-Ta'rîf bi-kütübî'l-ḥadîsî's-sitte* adlı kitabında *Kütüb-i Sitte* ve musannifleri hakkında bilgi vermişlerdir (bk. bibl.). Ataullah Şahyar (Atawuxi Jiaerfu), *Kütüb-i Sitte Müelliflerinin Müstereken Hadis Aldıkları Hocalar* adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1998, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Kütüb-i Sitte'de yer almayan hadisleri bir araya getirme gayreti zevâid çalışmalarını başlatmış, bu türün en önemli eserlerinin ortaya konduğu IX. (XV.) yüzyılda Nûreddin el-Heysemî, altı önemli hadis kitabında bulunup *Kütüb-i Sitte*'de yer almayan hadisleri topladığı *Mecmâ'u'z-zevâ'id**'ini, Mısırlı muhaddis Ahmed b. Ebû Bekir el-Bûsîrî dört önemli zevâid çalışmasını meydana getirmiş (*DîA*, VI, 468), İbn Hacer el-Askalânî de sekiz münasirde bulunduğu halde *Kütüb-i Sitte*'de yer almayan hadisleri *el-Metâlibü'l-âliye fî zevâ'idî'l-mesânîdî's-semâniyye*'sinde toplamıştır (I-IV, nşr. Habîbürrahman el-A'zamî, Küveyt 1393/1973).

BİBLİYOGRAFYA :

Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *Sünen-i Dârimî* (trc. Abdullah Aydınlı), İstanbul 1994, tercüme edenin girişi, I, 61; Tirmizî, *el-Câmi'u's-şâḫiḥ: Sünenü'l-Tirmizî* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir v.dğr.), Kahire 1356-82/1937-62, V, 736; İbnü'l-Kayserânî, *Şürûṭü'l-e'immeti's-sitte* (nşr. Zâhid el-Kevserî), Kahire 1357/1939; Hâzimî, *Şürûṭü'l-e'immeti'l-ḥamse* (nşr. Zâhid el-Kevserî), Kahire 1357/1939; İbn Nukta, *et-Takvîd li-ma'rifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1408/1988, neşredenin girişi, s. 8-11; Mizzî, *Tehzîbü'l-Ke-*

mâl, I, 167-173; Zehebî, *Tezkiretül-l-huffâz*, III, 1132; a.mlf., *Mizânü'l-i'tidâl*, III, 587; a.mlf., *el-Mugnî*, I, 5; Süyûtî, *Zehrü'r-rübâ 'ale'l-Müctebâ* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1409/1988, I, 3-6; Hazrecî, *Hulâsatü Tezhib*, neşreden giriş, s. 5-7; Cemâleddin el-Kâsimî, *el-Fazlû'l-mübîn 'alâ 'İkdi'l-cevheri's-şemîn* (nşr. Âsım Behcet el-Baytâr), Beyrut 1403/1983, s. 111-114; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstefta*, s. 13; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 603; *Tecrid Tercemesi*, I, 259-260; Muhammed Zubayr Sıddıqî, *Hadis Edebiyatı Tarihi* (trc. Yusuf Ziya Kavakçı), İstanbul 1966, s. 114-116; Talât Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, Ankara 1985, s. 202; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, *et-Ta'rif bi-kütübü'l-hadîsi's-sitte*, Kahire 1409/1988; Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, *Mukaddimetü Câmî'i'l-me-sânid ve's-sünen*, Beyrut 1415/1994, s. 79-116; Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, Ankara 1996, s. 165-170; İbrahim Canan, "Kütüb-i Sitte İmamlarının Şartları", *İİFD*, sy. 3 (1979), s. 103-125; Selman Başaran, "İbn Hazm'ın Kütüb-i Sitte'ye Bakışı", *İslâmî Araştırmalar*, II/6, Ankara 1408/1988, s. 7-21; İsmail L. Çakan, "Büsrî, Ahmed b. Ebû Bekir", *DİA*, VI, 468; a.mlf., "Câmiu'l-usul li-ehâdisi'r-resûl", a.e., VII, 136; M. Yaşar Kandemir, "el-Kemâl", a.e., XXV, 222-224.



M. YAŞAR KANDEMİR

KÜTÜBİ

(الكتبی)

Ebû Abdillâh Salâhuddîn Muhammed b. Şâkir b. Ahmed el-Kütübî ed-Dârânî ed-Dimaşkî (ö. 764/1363)

Tarihçi.

680 (1281) veya 686 (1287) yılında Gütatü Dimaşk'a bağlı Dâreyyâ köyünde doğdu. İbn Şâkir diye de anılan Kütübî'nin hayatının ilk yılları sıkıntılar içinde geçti. Dimaşk'ta İbnü's-Şihne, Ahmed b. Ebû Tâlib el-Haccâr ve Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî gibi âlimlerden hadis tahsil etti. Zehebî ve Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr gibi tarihçilerle dostluk kurdu. Daha sonra sahafliğe başladı, bu sayede büyük bir servete sahip oldu. 11 Ramazan 764'te (24 Haziran 1363) Dimaşk'ta vefat etti ve Bâbüs-sagîr Kabristanı'nda defnedildi. Eline geçen kitapları inceleyen, özellikle tarih kitaplarını okumaktan zevk alan Kütübî ticaret ahlâkına sahip dürüst bir insan olarak temayüz etmiştir.

Eserleri. 1. *'Uyûnü't-tevârih*. Asr-ı sââdet'ten 760 (1359) yılına kadar gelen olayları ihtiva eden umumi bir tarihtir. Kütübî, Hz. Peygamber'in nesebi ve doğumu ile başladığı eserinde olayları hicretten itibaren kronolojik sırayla anlatmış, daha sonra o yıl içinde vefat eden fikh, kelâm ve hadis âlimleri, zâhid, edip,

şair ve devlet adamları hakkında bilgi vermiştir. Kitabını yazarken İmâdüddin el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir, Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Ebû Ali et-Tenûhî, İzzeddin İbnü'l-Esîr, İbnü's-Sâî, Sibt İbnü'l-Cevzî, Zehebî, Ebû Şâme el-Makdisî, İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, İbn Kesîr ve İbn Hallikân'ın kitaplarından istifade etmiştir. Hacimli bir eser olduğu anlaşılan *'Uyûnü't-tevârih*'in çok sayıda yazma nüshası mevcuttur (Selâhaddin el-Müneccid, s. 184-185; Şâkir Mustafa, IV, 75-76). Müellifin müşahedelerine dayanarak verdiği bilgiler Suriye'nin dinî, ilmî ve kültürel hayatı için önemlidir. Eser aynı zamanda şiir ve edebî sanatlarla dair değerli malzeme içerir. Bazı tarihçiler, yakın arkadaşı İbn Kesîr'in *el-Bidâye*'sinden yaptığı nakiller sebebiyle müellifi eleştirmişler, bir kısım araştırmacılar ise İbn Kesîr'in eserden övgüyle söz etmesini (*el-Bidâye*, XIV, 303) dikkate alarak her ikisinin de birbirinden faydalanmış olabileceğini ileri sürmüşlerdir. *'Uyûnü't-tevârih*'in ilk olarak I. cildi Hüsâmeddin el-Kudsi tarafından yayımlanmış (Kahire 1980), ardından Faysal es-Sâmîr ile Nebîle Abdülmün'im Dâvûd XII (Bağdat 1977), XX (Bağdat 1980) ve XXI. (Bağdat 1984) ciltleri neşretmiştir. Affî Nâyîf Hâtûm eserin 219-250 (834-864) yıllarına ait kısmını yayımlamış (Bey-

rut 1416/1996), Mes'ûd Muhammed el-Uşûr XXIV. cilt üzerinde bir doktora çalışması yapmıştır (*Ahbârü't-türâsi'l-Arabî*, XXXI, 17). 2. *Fevâtü'l-Vefeyât ve'z-zeyl 'aleyhâ*. İbn Hallikân'ın *Vefeyâtü'l-a'yân*'ının zeyli olup 753'te (1352) tamamlanmıştır. Kütübî bu eserini yazarken çağdaş tarihçilerin eserlerinden, özellikle Safedî'nin *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*'ından faydalanmıştır. Biyografik ve edebî bilgilerin yanında özellikle Suriye'nin kültür hayatı için önemli mâlûmat ihtiva eden *Fevâtü'l-Vefeyât*, Ebû'l-Vefâ el-Hürnî ile Zeynüddin es-Sayyâd el-Mürsîfi (I-II, Bulak 1283, 1299), Muhyiddin Abdülhamîd (I-II, Kahire 1951) ve İhsan Abbas (I-IV, Beyrut 1973-1974) tarafından neşredilmiş. Vedâd el-Kâdî ve arkadaşlarının hazırladığı indeks İhsan Abbas neşrinin V. cildi olarak yayımlanmıştır (Beyrut 1974). Eserin Mağrib'le ilgili bazı bölümleri Edmond Fagnan tarafından Fransızca'ya çevrilmiştir (*Extraits inédits relatifs au Maghreb [Géographie et histoire]*, Alger 1924; Frankfurt 1993). 3. *Ravzatü'l-ez-hâr ve hadikatü'l-eş'âr*. Sarsârî'nin Hz. Peygamber'i öven bir şiiriyle başlayan eser şiir ve edebî sanatlar hakkındadır. Günümüze intikal etmeyen bu eseri Kâtib Çelebi'nin gördüğü anlaşılmaktadır (Keşfü'z-zunûn, I, 923).

Kütübî'ye ait *'Uyûnü't-tevârih* adlı eserin I. cildinin müellif hattı nüshasının ilk iki sayfası (TSMK, III. Ahmed, nr. 2922/1)



BİBLİYOGRAFYA :

Kütübî, *‘Uyûnû’l-tevârih* (nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî), Kahire 1980, neşredenin girişi, I, s. k-d; a.e. (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1416/1996, neşredenin girişi, s. 7-21; a.mlf., *Fevâtû’l-Vefeyât* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1973, neşredenin girişi, I, 3-8; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 303; İbn Râfî, *el-Vefeyât* (nşr. Sâlih Mehdi Abbas – Beşşâr Avvâd Ma’rûf), Beyrut 1402/1982, II, 263; İbn Hacer, *ed-Dürrü’l-kâmine*, III, 451-452; Sehâvî, *el-İ‘lân bi’t-tevâhîh*, s. 311; *Keşfü’z-zunûn*, I, 923; Brockelmann, *GAL*, I, 400; II, 60; *Suppl.*, II, 48; D. P. Little, *An Introduction to Mamlûk Historiography*, Wiesbaden 1970, s. 67-69; Ömer Ferruh, *Târîhu’l-edeb*, Beyrut 1972, III, 877-878; Selâhaddin el-Müneccid, *Mu‘cemû’l-mû‘errihîne’d-Dimaşkiyyîn*, Beyrut 1398/1978, s. 183-186; *Ahbabû’l-tûrâsi’l-‘Arabî*, Safed 1987, XXXI, 17; Şâkir Mustafa, *et-Târîhu’l-‘Arabî ve’l-mû‘errihûn*, Beyrut 1993, IV, 75-76; T. Khalidi, “Islamic Biographical Dictionaries: A Preliminary Assessment”, *MW*, LXIII/1 (1973), s. 56; F. Rosenthal, “al-Kutubi”, *El’2* (İng.), V, 570-571; Sâdik Seccâdî, “İbn Şâkir Kütübî”, *DMBİ*, IV, 60-61.



ABDÜLKERİM ÖZAYDIN

KÜTÜBİYYE CAMİİ

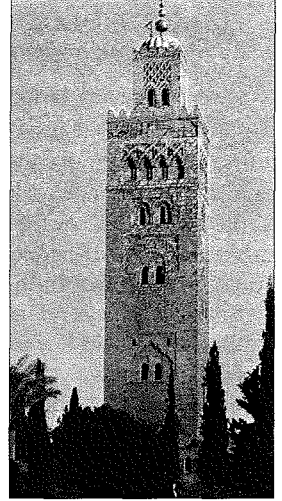
Fas’ın Merakeş şehrinde
XII. yüzyıla ait cami.

İlk kaynaklarda el-Mescidü’l-Muvahhidî, el-Mescidü’l-Câmî’ gibi adlarla anılan yapıya daha sonraları revaklarındaki kitapçı dükkânlarından veya yakınındaki kitapçılar çarşısından dolayı Mescidü’l-Kütübiyyîn veya Mescidü’l-Kütübiyye adının verildiği söylenir. Mağrib sanatının geleneklerine büyük ölçüde bağlı kalan Muvahhidler’in yaptırdıkları eserler arasında Kütübiyye Camii önemli bir mevki işgal etmektedir. Bu cami, Tunus’taki Kayrevan ve Endülüs’teki Kurtuba ulucamilerinde ortaya konulmuş plan ve teşkilâtlardan gelen tesirlerin ustaca bir araya getirildiği bir çalışma olarak Fas’taki Ka-

raviyyîn Camii’nde daha önce Murâbitlar’ın uyguladıkları mimari şemanın gelişmiş bir örneğidir. Cami aynı zamanda bütün İslâm âleminin en muhteşem minarelerinden birine sahiptir. Bu âbidevî minare Endülüs ve Mağrib’deki benzerleri arasında çok önemli bir aşama oluşturmaktadır.

Merakeş’in Muvahhidler’ce fethinden sonra tahrip edilen Murâbitlar’a ait Dârü’l-hacer Sarayı’nın yerine yaptırılan caminin bânisi Muvahhid Halifesi Abdülmü’min’dir (1130-1163); ancak yapının son şeklini alması Ebû Yûsuf Ya’kûb el-Mansûr dönemine (1184-1199) rastlar. Başlangıçta 552 (1157) ve 553 (1158) yıllarında tamamlanmış olan iki bitişik cami halindeki eserin bu ilk planı kuzeydeki kısmın kısa süre sonra yıkılmasıyla bozulmuştur. Bugünkü mevcut şekliyle tanınan caminin üzerinde halen yıkılan kısmın izleri görülmektedir. Ebû Yûsuf el-Mansûr 592’de (1196) önemli değişiklikler yaptırmış ve minareyi ekletmiştir.

90 x 60 m. boyutlarındaki enine uzun cami, mihrap duvarına paralel bir yatay nefle ona bağlanan on yedi dikey neften müteşekkil bir ibadet mekânı ve bunun yanlarındaki -aslında ibadet mekânının uzantısı olan- dörder nefli revakların açıldığı bir avludan meydana gelmektedir. Ortadaki dikey nefin üzerinde bulunan altı kubbe ve mihrap önündeki maksûreyi örten büyük kubbe ile bunun iki tarafında yer alan ikişer kubbenin tanzim biçimi camiye değişik bir görünüm vermiştir. Muvahhidler’in mutaassıp mimari anlayışları sebebiyle süsleme ve ihtişam gösteren bütün tezyinî elemanların en alt seviyeye indirildiği caminin genelinde yalnlık ve sadeliğe önem verilirken yalnız mihrap ve kubbelerde rahat davranılmış ve mukarnaslar üzerinde yükselen kub-



Kütübiyye
Camii’nin
minaresi

beler zengin biçimde tezyin edilmiştir. Öte yandan binanın diğer kısımlarındaki ağır başlı hava atmalı, çok dilimli ve sivri kemerlerin kullanılmasıyla arttırılırken binanın içinde hareketli bir görünüm sağlanmıştır.

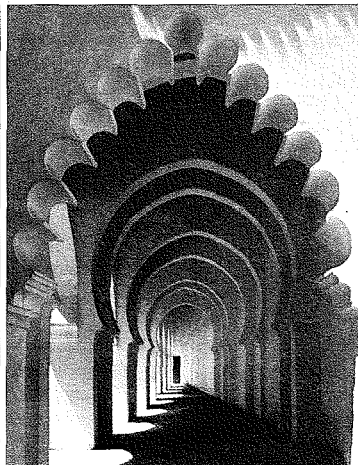
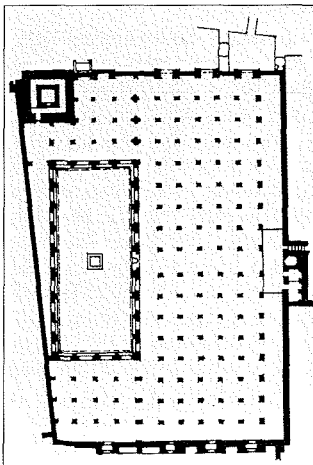
İslâm âleminde mevcut minarelerin en muhteşemlerinden biri sayılan minare, 12,80 x 12,80 m. boyutlarında kare planlı olup 69 m. (alemlle birlikte 77 m.) yüksekliğindedir. Üst üste oturtulmuş altı odadan oluşan minarenin içindeki hafif eğimli bir rampa odaların etrafında dolanarak yukarıya ulaşmaktadır. Minarenin göz alıcı âbidevî hususiyetlerine önemli bir destek teşkil eden tezyinî teşkilâtı bu birimin bütün caminin en süslü kısmı olmasına yol açmıştır. Minarenin her yüzünde değişik süslemeler bulunmakta ve bunlar stuko kabartma geçmeler, boya ile yapılmış çiçek resimleri ve çini şeritleri gibi çeşitlilikler göstermektedir. Bu zengin tezyinî çeşitlilik içinde kemerleri ikili ve tekli geçmelerle desteklenen pencereler dikkatleri üzerlerinde toplayacak şekilde yerleştirilmiştir. Bu pencerelerde yuvarlak ve atmalı kemerlerin kullanımı hâkim durumdadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Hasan el-Vezzân, *Vaşfû İfrîkiyye*, I, 127, 128; G. Marçais, *Manuel d’art musulman*, Paris 1926, I, 321-322; J. D. Hoag, *Western Islamic Architecture*, New York 1963, tür.yer.; a.mlf., *Islam*, Stuttgart 1986, s. 53-54; Abdullah Ali Al-lâm, *ed-Devletü’l-Muvahhidîyye bi’l-Mağrib*, Kahire 1971, s. 373-376; D. T. Rice, *Islamic Art*, London 1975, s. 149-152; G. Mitchell, *Architecture of the Islamic World*, London 1984, s. 217; C. Evert, “Almohad Art”, *Dictionary of the Middle Ages* (ed. J. R. Strayer), New York 1989, I, 191; Muhammed Muhammed el-Kahlâvî, *Me-sâcidü’l-Mağrib ve’l-Endelûs fi ‘aşri’l-Muvahhidîn*, Kahire, ts., s. 137-158, 164-210.



A. ENGİN BEKSAÇ



Kütübiyye
Camii’nin
planı
ve içinden
bir görünüş

KÜTÜKOĞLU, Bekir

(1926-1990)

Osmanlı tarihçisi.

Ürgüp'te doğdu. İlk öğrenimini burada, orta öğrenimini Kayseri'de tamamladı. Daha sonra Yüksek Öğretmen Okulu'na girdi ve 1948'de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nden mezun oldu. Aynı yıl Adana'nın Haruniye ilçesine bağlı Düziçi Köy Enstitüsü'ne tarih öğretmeni olarak tayin edildi. Askerlik hizmetinin ardından bir süre Zonguldak'ta öğretmenlik yaptı. 1953'te Zeki Velidi Togan'ın çağrısı üzerine İstanbul'a gelerek Tarih Bölümü'nün Umumi Türk Tarih Kursüsü'nde asistanlığa başladı. Fakat tez konusu meselesinde hocasıyla anlaşamayınca kısa bir süre kadrosundan ayrılarak Türkiye Enstitüsü müdür yardımcılığı görevinde bulundu. Ardından Yeniçağ Tarih Kursüsü asistanlığına getirildi ve doktora çalışmalarını bu kursüde sürdürdü. *Osmanlı-Safevî Siyasî Münasebetleri 1578-1590* adlı teziyle 1957'de doktor unvanını alan Kütükoğlu, aynı konunun devamı olarak 1590-1612 yılları arası münasebetleri incelediği teziyle de 1965'te doçent oldu. Doçentlik çalışması sürerken bir yıllığına Fransa'ya ve kısa süre için İngiltere'ye giderek kütüphanelerde araştırmalar yaptı. 1967-1969 arasında İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde (bugünkü Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi) müdürlük yapan Kütükoğlu 1970'te bir yıl kadar Londra, Paris ve Viyana kütüphanelerinde incelemelerde bulundu. 1974'te profesör oldu. 1983'te Yeniçağ Tarih Anabilim Dalı başkanı, aynı yıl içinde Edebiyat Fakültesi İslâm Araştırmaları Merkezi müdürü, Ocak 1990'da Tarih Bölümü başkanı oldu. 28 Haziran 1990'da bir kalp krizi sonucunda vefat etti.

Yurt içinde ve yurt dışında birçok kongre, sempozyum ve seminere katılan Kütükoğlu 1973-1980 yılları arasında *İslâm Ansiklopedisi* Murahhas üyeliği, 1980-1981'de Murahhas müdürlüğü yaptı. Bu arada *Tercüman* gazetesince yayımlanan 1001 Temel Eser serisinde çıkan pek çok kitabı kontrol etti. 1983'te Türk Tarih Kurumu, 1985'te Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü asıl üyeliklerinde bulundu. Osmanlı-İran siyasî münasebetleri dışında başlıca ilgi alanını Osmanlı tarih yazıcılığı konusu oluşturdu. En büyük amacı orijinal Osmanlı tarihi kaynaklarının ilmi neşrinin gerçekleştirilmesiydi. Nezaretinde

hazırlanan lisans üstü tezlerin çoğunluğunu tarih kaynaklarının tenkitli neşirleri ve tahlili teşkil etmiştir. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu tarafından kurulan, aralarında M. Nihad Çetin ve Mertol Tulum'un da bulunduğu Evliya Çelebi Seyahatnâmesi Yayımlama Komisyonu'na başkan seçilen Kütükoğlu'nun ani ölümü üzerine bu proje gerçekleştirilemedi. Aşırı titizliği ve daima en iyiyi yapma endişesi yüzünden bilgisine nisbetle fazla eser vermeyen Kütükoğlu kendisine başvuran yerli ve yabancı araştırmacılara yakın ilgi gösterir, onların problemlerini halletmeye çalışır, vaktini ve bilgisini onlarla paylaşırdı.

Eserleri. 1. *Çeşmizâde Tarihi* (İstanbul 1959, 1993). Kütükoğlu, Vak'anüvis Vâsıf'ın kaynaklarından olan ve 1180-1182 (1766-1768) yılları olaylarını içine alan Vak'anüvis Çeşmizâde Mustafa Reşid'in eserini geniş bir tahlilden geçirerek yayımlamış, çalışmasında takip ettiği metot daha sonra bu alanda yapılan araştırmalara örnek olmuştur. 2. *Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri 1578-1590* (İstanbul 1962). Kütükoğlu'nun başta arşiv malzemesi olmak üzere Osmanlı ve İran kaynaklarını da kullanarak hazırladığı doktora tezidir. Sahasında Türkiye'de yapılmış ilk kapsamlı araştırma olan eser, Osmanlı-Safevî münasebetlerinin XVI. yüzyıl sonundaki uzun savaş döneminin dikkatli bir tahlilini ortaya koyar. Bu çalışmanın devamı olan ve 1590-1612 dönemini ihtiva eden, esasını yayımlanmamış doçentlik tezinin oluşturduğu kısmın ilavesiyle (IV-VI. bölümler) eser 1993 yılında ikinci defa neşredilmiştir. 3. *Kâtib Çelebi "Fezleke"sinin Kaynakları* (İstanbul 1974). Kütükoğlu'nun profesörlük takdim çalışması olup titiz bir araştırmacının ürünüdür. Burada eksik ve hatalı bulunan matbu *Fezleke* yerine müellif hattı el yazması kullanılmış, eserin kitabî kaynak-

ları ve müellifin bunlardan faydalanma tarzı üzerinde durulmuştur. 4. *Vekâyinüvis, Makaleler* (İstanbul 1994). Kütükoğlu'nun ölümünden sonra yayımlanan eser, onun daha önce kaleme almış olduğu önemli makalelerin bir araya getirilmesiyle meydana gelmiştir. Kitapta yer alan makalelerin çoğu *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* ve *İslâm Ansiklopedisi*'nde neşredilmiş yazılardır. *Kâtib Çelebi "Fezleke"sinin Kaynakları* adlı küçük hacimdeki kitabın da yer aldığı eserde özellikle Osmanlı tarih yazıcılığıyla ilgili makaleler dikkati çeker. Bunlar arasında "Müverrih Vâsıf'ın Kaynaklarından Hâkim Tarihi", "Târîh-i Gilmânî'nin İlk Redaksiyonuna Dâir", "Tarih Kaynaklarının Neşrine Dâir", "Vekâyinüvis", "Şehnâmesi Lokman", "Sâfî'nin Zübdetü't-tevârîhi", "Son Devir Osmanlı Biyografik Kaynakları", "Tarihçi Cevdet Paşa", "Münşeat Mecmualarının Osmanlı Diplomasisi Bakımından Ehemmiyeti", "Sultan II. Mahmud Devri Osmanlı Tarihçiliği" sayılabilir. Özellikle "Vekâyinüvis" maddesi, resmî Osmanlı tarihçiliğinin ortaya çıkışı ve vak'anüvis tarihleri hakkında ilk ayrıntılı inceleme özelliği taşır. Ayrıca *İslâm Ansiklopedisi*'ne yazdığı "III. Murad", "II. Süleyman", "Şah I. Tahmasb", "Şah II. Tahmasb", "Mustafa Paşa (Lala, Kara)", "Selânikî Mustafa Efendi", "Sinan Paşa", "Subhî Mehmed", "Şeref Han" ve "Varadin" burada yer almaktadır.

Tarih ve tarih yazıcılığına dair verdiği bazı tebliğleri eşi Mübahat Kütükoğlu tarafından ölümünden bir yıl sonra çıkarılan armağan kitabında (İstanbul 1991) neşredilen Kütükoğlu'nun *İslâm Ansiklopedisi* (MEB), *Küçük Türk-İslâm Ansiklopedisi*, *Encyclopaedia of Islam* ve *TDV İslâm Ansiklopedisi* gibi eserlerde yazdığı başka maddeleri de vardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Mübahat Kütükoğlu, "Meslekdaşım Bekir Kütükoğlu", *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul 1991, s. 1-11; Orhan F. Köprülü, "Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'nun Ardından", *a.e.*, s. 13-16; Mustafa Küçük, "Merhum Hocam Bekir Kütükoğlu'nun Tevazu", *a.e.*, s. 17-20; Burhan Bozgeyik, *Mülâkatlar*, İstanbul 1997, s. 41-49; Atilla Çetin, "Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'nun Ardından", *Tercüman*, İstanbul 1 Temmuz 1990, s. 5; Mehmet Saray, "Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu", *Zaman*, İstanbul 21 Temmuz 1990, s. 2; Abdülkadir Özcan, "Bir İstanbul Beyefendisi: Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu", *İlim ve Sanat*, sy. 35-36, İstanbul 1993, s. 82-84; İlhan Şahin, "Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu", *Otam*, sy. 7, Ankara 1996, s. 479-482.



ABDÜLKADİR ÖZCAN



Bekir Kütükoğlu

KÜTÜPHANE (کتابخانه)

Asr-ı saâdet'te ve Hulefâ-yi Râşidîn devrinde, Hz. Peygamber'in bazı devlet başkanlarına yazdığı mektuplar, yaptığı antlaşmalar ve bazı hadis sayfalarıyla Hz. Ebû Bekir döneminde mushaf haline getirilip Hz. Osman zamanında çoğaltılan Kur'an nüshaları dışında yazılı eser bulunmamaktadır. Bu sebeple Resûl-i Ekrem'in ibadet yanında öğretim faaliyetlerini de sürdürdüğü Medine'deki mescidinde ve Hulefâ-yi Râşidîn devrinde yaptırılan mescidlerde eğer kütüphaneler mevcut idiye koleksiyonlarında Kur'an ve hadis sayfalarından başka bir eser yer almamış olmalıdır.

Emevîler. İslâm âleminde ilk kütüphanelerin, Kur'an-ı Kerîm ve hadis etrafında yoğun bir telif faaliyetinin başladığı Emevîler döneminde aynı zamanda birer okul olarak da görev yapan mescidlerde ortaya çıktığı sanılmaktadır. Kaynaklardan öğrenildiğine göre bu devirde bazı âlimlerin evlerinde önemli sayıda kitaptan oluşan kütüphaneleri vardı. Hadîşçi İbn Şihâb ez-Zühri, Abdülhakem b. Amr el-Cumahî, Ebû Kılâbe el-Cermî, Şu'be b. Haccâc, Küreyb, Ebû Amr b. Alâ, Urve b. Zübeyr ve İbn Cüreyc gibi âlimlerin özel kütüphaneleri bu arada zikredilebilir. Emevîler döneminde ulemâya ve talebeye açık ilk kütüphanenin Muâviye b. Ebû Süfyân zamanında (661-680) Şam'da bir nevi araştırma merkezi olan Beytülhikme'de kurulduğu kabul edilmektedir. Mes'ûdî'nin naklettiğine göre bu müessesede hadis, tarih ve biyografiye dair bazı kitaplarla bu kitapların muhafazası için görevliler bulunmaktaydı (*Mürûcû'z-zeheb*, II, 72). Muâviye'nin torunu Hâlid b. Yezîd âlim ve şair olduğu gibi aynı zamanda bir kitap meraklısıydı. Özellikle kimya, tıp ve astroloji alanlarındaki eserlere büyük ilgi duymakta, bu konularda elde ettiği bazı yabancı eserleri Arapça'ya çevirtmekteydi. Hâlid b. Yezîd, Beytülhikme'de Muâviye'nin kurduğu kütüphaneyi devralmış ve onu daha zengin bir hale getirmiştir. Emevî halifelerinden Velîd b. Abdülmelik'in bu kütüphaneyi teşkilâtlandırdığı ve bir kütüphaneciyile bir müstensih tayin ettiği kaydedilmektedir. Sem'ânî'nin *Kitâbü'l-Ensâb*'ında burada görevli kütüphanecinin adının Sa'd olduğu kaydedilmektedir. Görevi "sâhibü'l-mesâhih" olarak belirtilen Sa'd, adı günümüze ulaşan ilk müslüman kütüphanecidir. Ve-

lîd b. Abdülmelik'ten sonra tercüme ve telif faaliyetleri devam ettiği Ömer b. Abdülazîz'in kütüphanede mevcut kitapların yeni bir tasnife göre katalogunu hazırlattığı rivayet edilmektedir.

Abbâsîler. Abbâsîler'in hilâfeti süresince İslâm dünyasında gerek Abbâsî halifeleri, vezirleri, âlimleri ve diğer sınıflara mensup şahısların, gerekse Abbâsî hilâfetini tanımakla birlikte müstakil devlet tesis etmiş bulunan Büveyhîler ve Selçukîler'e mensup kişilerin kurdukları kütüphanelerin tarihî gelişiminin kronolojik olarak verilmesi kaynaklarda yeterli bilgi bulunmadığından mümkün olmamaktadır. Şimdiye kadar yapılan araştırmalarda da böyle bir yol izlenmemiştir. Yûsuf el-Iş (Eche) ve onu takip eden Muhammed Mâhir Hammâde ile Yahyâ Sââtî'nin eserlerinde uygulanan sınıflandırma tatmin edici bulunmadığı gibi zorlama olduğu yolunda tenkitlere uğramıştır (Makdisî, s. 24-27). Bu sebeple kütüphanecilik konusunun coğrafyaya bağlı olarak ele alınması daha uygun görünmektedir. Ancak Ortaçağ'daki İslâm coğrafyasının karmaşıklığı bu planın da ilmi prensiplere bağlı bir şekilde gerçekleştirilmesini zorlaştırmaktadır. Çünkü Bağdat'ta kurulan bir kütüphane Abbâsîler bahsinde olduğu kadar Büveyhîler hânedanı bahsinde de incelenebilir. Zira Bağdat, Abbâsî Devleti sınırları içinde bulunduğu dönemlerde bazı hânedanların istilâlarına uğramış, bunlara mensup kişilerin Bağdat'ta yaptıkları kütüphanelerin dışında kalanlar Abbâsî dönemi kütüphaneleri olarak kabul edilmiştir.

Hilâfet 132 (750) yılında Abbâsîler'e geçtiğinde ilk Abbâsî halifesi olan Seffâh, Emevîler devrinde gelişmeye başlayan ilmi ve kültürel faaliyetlere pek vakit ayırmadığından kısa süren saltanatında telif sahasında bir inkişaf görülmedi. 136'da (754) halife olan kardeşi Ebû Ca'fer el-Mansûr'un döneminde telif sahasında büyük bir gelişme görüldüğü gibi tercüme faaliyetlerine de önem verildi. Mansûr 148 (765) yılında Bağdat'a gelen Corcîs b. Cibrîl'e birçok tıbbî eseri tercüme ettirdi. İbn Haldûn'un naklettiğine göre Halife Mansûr, Bizans imparatoruna bir mektup göndererek tercüme edilmek üzere kendisine fen ilimleri sahasında yazılmış bazı eserler göndermesini istemiş, imparator da halifeye Öklid'in (Euclides) kitabıyla fizik hakkında birkaç eser göndermiştir. Bu devirde Grekçe, Latince, Süryânice, Pehlevî ve Farsça'dan birçok eser Arapça'ya çevrildi. Bu faaliyetlerin tabii bir neticesi

olarak Mansûr'un sarayında zengin bir kütüphane meydana geldi. Halife Mehdî-Billâh döneminde de devam eden telif ve tercüme çalışmaları sırasında bilhassa astroloji konusundaki eserlere önem verildiği görülmektedir.

Hârûnürreşid'in hilâfeti, daha sonra oğlu Me'mûn devrinde en üst noktasına ulaşacak olan ilmi faaliyetlerin gelişmesine büyük katkıda bulunmuştur. Özellikle papirüs yanında kâğıdın yazı malzemesi olarak kullanılmaya başlamasının ve Hârûnürreşid tarafından 794'te Bağdat'ta bir kâğıt fabrikası kurdurulmasının telif faaliyetlerine, kitap ticaretine ve kütüphanelerin zenginleşmesine müsbet tesirleri olmuştur. Abbâsîler devrinde bir süre ilmi faaliyetlerin merkezi haline gelen Beytülhikme Hârûnürreşid tarafından Bağdat'ta kuruldu. Çeşitli dillerden tercüme faaliyetlerinin yürütüldüğü bu araştırma merkezinde zengin bir kütüphane de bulunmaktaydı. Bundan dolayı bazı kaynaklarda Beytülhikme'den Hizânetü'l-hikme ve Hizânetü kütübü'l-hikme şeklinde de söz edildiği görülmektedir. Burada mevcut kitaplar arasında Arapça'ya çevrilmek üzere toplanmış olan Grekçe, Süryânice, Farsça eserler büyük bir yekûn tutmaktaydı. Kaynaklarda Hârûnürreşid'in kitap temini için özellikle Bizans'a karşı düzenlettiği seferlerden bahsedilir.

Beytülhikme'nin en verimli devri Halife Me'mûn zamanına rastlar. Bu dönemde bilhassa felsefe ve fen bilimleri sahasında yazılmış eserlerin Arapça'ya çevrilmesine çalışılmıştır. Huneyn b. İshak, Ya'kûb b. İshak el-Kindî, Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî ve Ebû'l-Hüzeyl el-Alâf, tercüme ve telif eserleriyle daha sonraki dönemin felsefesine ve ilmine temel hazırlamışlardır (bk. BEYTÜLHİKME). Beytülhikme'de mevcut kütüphanenin tam mânasıyla halka açık olduğunu söylemek güçtür. Ancak kaynaklarda mütercimler ve Beytülhikme araştırmacıları dışında bazı kimselerin de bu koleksiyondan yararlandığı belirtildiğine göre kütüphanenin sınırlı bir şekilde de olsa okuyucuya açık olduğu söylenebilir. Burada görevli kütüphanecilerin "hâzin" diye adlandırıldığı görülmektedir.

Mu'tasım - Billâh zamanında hilâfet merkezinin Bağdat'tan Sâmerrâ'ya taşınması ve bilinmeyen başka sebepler yüzünden Beytülhikme bir araştırma merkezi olma hüviyetini kaybetmiş, bir süre sadece kütüphane olarak varlığını sürdürmüştür. Zehebî gibi bazı tarihçilerin bu kurumdan Hizânetü'l-Me'mûn diye bah-

setmeleri bu sebepten olsa gerektir. IV. (X.) yüzyılın sonlarına kadar kütüphane-nin faaliyette bulunduğu dair rivayetler varsa da bu tarihten sonra Hizânetü'l-Me'mûn'dan söz edilmez. Yûsuf el-İş, kütüphanenin halifelerden birinin kütüphanesine katılmış veya Mu'tezile mezhebine son darbeyi indiren Selçuklular tarafından dağıtılmış olabileceğini ileri sürer.

Kaynaklar, Hârûnürreşid'in ünlü veziri Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'den âlim ve sanatkârların hâmisî olma yanında zengin kütüphanesi dolayısıyla da övgüyle söz eder. Ebû Osman b. Ömer, onun dönemin en zengin kütüphanelerinden birine sahip olduğunu söyler. Bu kütüphane özellikle Grekçe ve Farsça yazmalar bakımından oldukça zengindi. Yahyâ b. Hâlid'in, kütüphanesini zenginleştirmek için önemli miktarda para sarfettiği rivayet edilir. Bermekîler'in düşüşüyle kütüphane de müsâdere edilerek Beytülhikme'ye katılmıştır (Avvâd, s. 177-178).

Me'mûn devrinde Beytülhikme'de çalışan âlimlerden Yahyâ b. Ebû Mansûr'un oğlu Ali b. Yahyâ el-Müneccim, Bağdat yakınlarındaki Kerker'de bulunan konağında kurduğu kütüphaneye Hizânetü'l-hikme adını vermişti. Beytülhikme modelinde kurulan kütüphaneye İslâm ülkesinin her tarafından âlimler gelirdi; bütün masrafları Ali b. Yahyâ tarafından karşılanan bu âlimler, özellikle felsefe ve astronomi konularında oldukça zengin olan koleksiyondan serbestçe yararlanırlardı. Kaynaklarda, Horasanlı astronomi bilgini Ebû Ma'ser el-Müneccim'in hac için Mekke'ye giderken daha önce ününü duyduğu bu kütüphaneye uğradığı, ilmi araştırmalara dalıp hacca gidmeden son yıllarını burada geçirip öldüğü nakledilir. Ali b. Yahyâ el-Müneccim, Halife Mutevekkil -Alellah'ın kâtibi ve başmüsaviri Türk asıllı Feth b. Hâkân el-Fârisî için de bir kütüphane kurmuştu. Ali b. Yahyâ bu kütüphaneyi kurarken istinsah ettirdiği ve satın aldığı eserlerin dışında kendi kütüphanesinden de bir miktar kitap getirmişti. Feth b. Hâkân'ın aynı zamanda edip ve şair olduğu, fırsat buldukça cübbesinin yeninden çıkardığı bir eseri mütalaa ettiği kaynaklarda belirtilir. Hizânetü'l-hikme diye adlandırılan, İbnü'n-Nedîm'in hiçbir kütüphanede bu kadar çok ve güzel eser görmediğini söylediği kütüphanenin, sahibinin öldürülmesinden sonra dağıldığı sanılmaktadır. Benî Mûsâ olarak anılan Muhammed, Ahmed ve Hasan kardeşlerin felsefe, hendese, astronomi ve mekanik konusunda birçok eser biriktirdiklerine

dair çeşitli rivayetler varsa da bir kütüphane kurdukları hususunda herhangi bir bilgi mevcut değildir.

Halife Mu'tasım -Billâh, Vâsiq -Billâh ve Mutevekkil -Alellah'ın vezirliğini yapmış olan Muhammed b. Abdülmelik b. Zeyyât'ın Sâmerrâ'da zengin bir kütüphanesi bulunduğu Câhiz'in ve diğer kaynakların rivayetlerinden öğrenilmektedir. İbn Ebû Usaybia'nın naklettiğine göre İbn Zeyyât her ay kitap tercüme ve istinsahı için 1000 dinar harcamaktaydı. Onun için kitap tercüme edenler arasında Yuhannâ b. Mâseveyh, Cibrâil b. Buhtîşû' ve Buhtîşû' b. Cibrâil gibi ünlü bilginler yer almaktaydı. Sahibinin 233'te (848) Halife Mutevekkil -Alellah tarafından katlinden sonra bu kütüphanenin de müsâdere edildiği sanılmaktadır.

Râzî -Billâh'ın halife olmadan önce bir kütüphanesinin bulunduğu, hilâfet mevkîine geçtikten sonra bu kütüphaneyi oldukça zenginleştirdiği Ebû Bekir es-Sûlî'nin *Kitâbü'l-Evrâk*'ındaki bazı kayıtlardan anlaşılmaktadır. Sûlî'nin de çok zengin bir kütüphaneye sahip olduğunu Hatîb el-Bağdâdî ve Yâkût el-Hamevî gibi bazı müellifler rivayet etmektedir. Hatîb el-Bağdâdî, Sûlî'nin büyük bir evi dolduracak kadar kitabı bulunduğunu, bunların farklı renkte derilerle ciltlenerek raflara dizilmiş olduğunu nakleder. Yâkût da kitapların çok güzel bir şekilde tasnif edildiğini ve Sûlî'nin istediği herhangi bir kitabı hizmetçisiyle getirttiğini rivayet eder.

Bağdat'ın batısındaki İbn Ebû Avf bölgesinde Garsünnî'me'nin 452 (1060) yılında kurduğu kütüphane kısa ömürlü olmasına rağmen önemli ilmi faaliyetlere sahne olmuştur. Müstakil bir binada hizmet veren kütüphanedeki kitapların sayısı konusunda 1000-4000 arasında değişen farklı rivayetler vardır. Nizâmiye Medresesi'nin açılışından sonra okuyucuların bu kütüphaneye yönelmesi üzerine Garsünnî'me kütüphanesini kapatmıştır. Basra'da İbn Ebû'l-Bekâ'nın tesis ettiği kütüphanede Zehebî'nin nakline göre 12.000 cilt kitap mevcuttu. Kaynaklarda dârülim, dârülkütüb, hizânetü'l-kütüb gibi adlarla yer alan kütüphane bedeviler tarafından yağmalanarak yok edilmiştir.

Selçuklu Sultanı Melikşah'ın veziri Nizâmülmülk'ün 459'da (1067) Bağdat'ta kurduğu medrese ve kütüphane diğer medreselere ve kütüphanelerine öncülük etmiştir. Bu tarihten sonra İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinde birçok medrese-

nin tesis edildiği, bunların çoğunda kitap koleksiyonları meydana geldiği görülmektedir. Bağdat'ta Ciliyye, İbn Hübeyre, Fahriyye, Cevziyye, Ubeydullah, Beşriyye, Mes'ûdiyye ve Müstansırıyye adlarıyla kurulan medreselerde birer kütüphanenin bulunduğu çeşitli kaynaklarda belirtilmektedir. Ebû Saîd Muharremî'nin tesis edip talebelerinden Abdülkâdir el-Cîlî'nin genişlettiği Ciliyye Medresesi'nde kurucularının başışladığı kitaplar yanında ulemâdan Ebû'l-Fazl b. Nasr ve Ebû'l-Hasan el-Batâihî gibi şahısların vakfettikleri eserler de bulunmaktaydı. Vezir Ebû'l-Muzaffer İbn Hübeyre, 557 (1162) yılında yaptırdığı medresesine özel koleksiyonundaki eserlerin bir kısmını bağışlamıştı. Bir vezir ailesine mensup olan Fahrû'z-zaman Ebû'l-Fazl Mes'ûd b. Ali'nin Bağdat'ın Me'mûniyye semtindeki medresesinde de her ilim dalıyla ilgili zengin bir koleksiyon vardı. Tarihçi ve fakih Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, medresesindeki kütüphanesine kendi eserleri dışında birçok kitap vakfetmişti. Beşriyye ve Mes'ûdiyye medreselerinde de önemli sayıda kitaptan oluşan birer koleksiyon mevcuttu.

Abbâsî halifelerinden Nâsır -Lidînillâh'ın zengin bir kütüphanesi ve birçok hayratı vardı. Ancak Ubeydullah Medresesi'ndeki kütüphane 725'te (1325) Bağdat'ın bir sel felâketine uğraması sonucu yok olmuştur. Halife, Bağdat Kalesi'nde yaptırdığı Dârü'l-Müsennâ'ya özel kütüphanesinden Ebû Reşid Mübeşşir b. Ahmed'in seçtiği bir koleksiyonu naklettirmiş ve burada da bir kütüphane kurmuştur. 584 (1188) yılında vefat eden hanımı Selçuke Hatun için Bağdat'ın batısındaki Basra Kapısı'nda inşa ettirdiği türbede de bir kütüphane yaptırmıştır. Yâkût el-Hamevî, bu kütüphanede Ferezdaki'nin otuz ciltlik *Kitâbü'd-Düvel fi't-târih* adlı eserini gördüğünü nakleder. Kütüphaneye saray görevlilerinden Necmüddavle de 500 kitap vakfetmiştir. İbnü'l-Esir'in belirttiğine göre Halife Nâsır -Lidînillâh, Harîmüt-tâhirî'de kurduğu kütüphaneye en güzel kitaplarını nakletmişti. Ayrıca Ribâtü'l-Merzûbânîyye'ye halifenin Kur'ân-ı Kerim nüshaları ve bazı değerli eserler vakfettiği bilinmektedir.

Nizâmiyye'den sonra Bağdat'ta oluşturulan en önemli medrese kütüphanesi, Halife Müstansır -Billâh'ın Müstansırıyye Medresesi'nde tesis ettiği kütüphanedir. Dört mezhebin esaslarına göre öğretim yapmak için 631'de (1234) kurulan medreseye halife özel kütüphanesinden seçtiği 290 yük kitap göndermiştir. Med-

rese imaretinin doğusunda yer alan ve Hizânetü'l-kütüb diye adlandırılan kütüphanede bir süre hâfız-ı kütüblük yapan İbnü'l-Fütî, kütüphanenin dünyada eşî görülmemiş derecede zengin bir koleksiyona sahip olduğunu söylemektedir. Kaynaklardaki bilgilerden anlaşıldığına göre burada 80.000 cildin üzerinde kitap mevcuttu. Müstansır- Billâh, Müstansırıyye Kütüphanesi'nde mevcut koleksiyonun tanzim ve tertibi görevini, Harîmü'ttâhîrî Ribatı'nın şeyhi Abdülazîz ile saraydaki kütüphanesinin hâfız-ı kütübü Ziyâeddin Ahmed'e verdi. Bunların geliştirdiği sistem sayesinde hâfız-ı kütüb yardımcısı istenen kitabı kolaylıkla bulabiliyordu. Müstansırıyye Kütüphanesi'nin personel kadrosu nâzır (müşrif), hâfız-ı kütüb (hâzin) ve hâfız-ı kütüb yamağından (münâvil) oluşmaktaydı. Burada görev yapan hâfız-ı kütüblerin çoğu devrin meşhur âlimleriydi. Medrese görevlileri arasında müderristen sonra en yüksek maaşı hâfız-ı kütübleri alıyordu. Müstansır- Billâh, vakfiyesinde kütüphaneden yararlanacak kişilere çeşitli kolaylıklar yanında kalem, kâğıt, mürekkep gibi kitap istinsahı için gerekli malzemenin teminini de şart koşmuştu. Devrinde büyük üne kavuşan bu kütüphane İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinden gelen âlimlerin ve devlet adamlarının ziyaretgâhi olmuştu. Müstansırıyye Kütüphanesi, Bağdat'ın Moğollar tarafından zaptı sırasında büyük kayıplara uğradı. Moğol askerleri, yağmaladıkları kitapların bir kısmını satıp bir kısmının ciltlerini çıkarak atlarına takım yapmada kullandılar. Kitapların bir bölümü de Hülâgû'nun maiyetinde bulunan Nasîrüddîn-i Tûsî tarafından Merâğa'ya götürüldü.

Bağdat'ta Abbâsî hilâfetinin son dönemlerinde tesis edilen başka kütüphaneler de bulunmaktaydı. Bunlardan İbn Mâristâniyye'nin kurduğu dârü'lilim pek uzun ömürlü olmamıştır. Halife Nâsır- Lîdîllâh'ın vezirlerinden İbnü'l-Kassâb aynı zamanda iyi bir hattattı ve Hayyâtın sokağında tesis ettiği kütüphaneye vakfettiği kitapların üzerine vakıf kayıtlarını kendi eliyle yazmıştı. Fakih ve muhaddis Şerîf ez-Zeydî, Bağdat'ın doğusundaki Dinârûs-sagîr denilen mahalde yaptırdığı mescide kitaplarını da vakfederek bir kütüphane kurmuştu. Bu kütüphaneye Ebû'l-Hayr Sâbih b. Abdullah el-Habeşî, Ebû'l-Hattâb el-Âlimî ve Yâkût el-Hamevî gibi âlimler kitaplarını bağışlayarak mevcut koleksiyonu zenginleştirmişlerdi. Son Abbâsî halifesi Müsta'sım- Billâh'ın vezirlerinden Müeyyüddin Alkamî'nin 644'te (1246)

kurduğu kütüphanesinde 10.000 cilt kitap mevcuttu, İbn Kesîr'in naklettiğine göre devrin şairleri bu kütüphaneyi öven şiirler yazmışlardı.

Endülüs Emevîleri. İslâmiyet'in ve İslâm kültürünün yayılıp gelişmesi Doğu'da Abbâsîler tarafından gerçekleştirilirken Batı'da bu görevi Endülüs Emevîleri üstlendi. I. Abdurrahman'ın siyasî bir hareket olarak başlattığı faaliyetler neticesinde İspanya'da varlığını üç asır sürdürecektüvvetli bir İslâm hânedanı doğdu. İdarî, iktisadî ve içtimâî sahalarda önceleri Emevî tesirinde şekillenen gelişmeler bir süre sonra kendine mahsus özelliklerini kazandı. Kültür alanında bu tesir daha açık bir şekilde ortaya çıktı. Endülüs Emevîleri kendi kültür müesseselerini kurmaya başlayınca Doğu'dan Batı'ya uzun yıllar süren ulemâ akınıyla, özel kütüphanelerle birlikte Doğu'daki kitap pazarlarında tedavül eden birçok yazma eser Endülüs'teki yeni sahiplerinin koleksiyonlarına intikal etti. Silâhlara, atlara ve bazı eşyaya tanınan gümrük muafiyeti kitaplar için de tanınınca ortaya kayda değer bir ticarî faaliyet çıktı. Tâcirler Doğu'ya giderek önemli sayıda kitap getirdiler ve Kurtuba (Cordoba), İşbiliye (Sevilla), Tuleytula (Toledo) gibi kültür merkezlerinin kitap çarşılarında sattılar.

Her ne kadar bazı kaynak ve araştırmalarda bu gelişmenin sonucunda Endülüs'te halka açık yüzlerce vakıf kütüphanesinin doğduğu belirtilmekteyse de müslüman İspanya'da kütüphaneler ve kitap meraklıları konusunda bir inceleme yayımlayan Julian Ribera y Tarrago, bazı mescid ve medrese kütüphaneleri istisna edilirse bu dönemde mevcut kütüphanelerin çoğunun özel kütüphane olduğunu söylemektedir. Endülüs'te kurulan önemli mescid kütüphaneleri arasında, Abdurrahman'ın Kurtuba'da 170'te (786) yaptırdığı ulucamideki kütüphane ile Mâleka'daki (Malaga) ulucamide İbnü'l-Lüb el-Mâlikî ve İşbiliye'deki ulucamide İbn Mervân el-Bâcî'nin kurdukları kütüphaneleri zikretmek gerekir. Kurtuba Ulucamii'ndeki kütüphane bu şehrin II. Ferdinand tarafından 634 (1237) yılında zaptı sırasında yok edilmiştir. Makarrî'nin rivayetine göre yakılan kitaplar arasında Halife Osman'ın ünlü mushafı da bulunmaktaydı (Mohamed Makki Sibai, s. 55).

Müslüman İspanya'da kurulan en önemli kütüphane şüphesiz Kurtuba'daki saray kütüphanesiydi. Başlangıçta yavaş gelişen bu kütüphane Halife II. Abdurrahman, III. Abdurrahman ve özellikle II.

Hakem devrinde gelişerek Ortaçağ İslâm dünyasının en büyük kütüphanelerinden biri haline geldi. II. Hakem, Endülüs Emevî halifeleri içinde ilmi faaliyetlere en fazla ilgi gösteren bir hükümdar olarak tanınır. Bilhassa öğretime ehemmiyet vermiş ve Kurtuba Üniversitesi onun zamanında en parlak dönemini yaşamıştır. Halife, Doğu'daki kültür merkezlerine gönderdiği adamları vasıtasıyla birçok kitap satın alarak saray kütüphanesini zenginleştirmiştir. II. Hakem hükümdar olduğunda babası III. Abdurrahman'dan kalan saray kütüphanesi dışında iki önemli koleksiyon daha vardı. Bunlardan biri kardeşi Muhammed'e, diğeri de kendisine aitti. II. Hakem bu üç koleksiyonu birleştirerek ünlü saray kütüphanesini meydana getirdi. Kaynaklar burada 400.000 eser mevcut olduğunu, bunların her biri yirmi yapraklık kırk dört cilt tutan ve sadece eser adlarından oluşan bir katalogunun bulunduğunu bildirmektedir. Kütüphane, yeri dar geldiği için yeni yapılan bir binaya ancak altı ayda taşınabilmişti. Saray kütüphanesinde kütüphaneciler dışında satın alma yoluyla sağlanamayan kitapları istinsah eden müstensihler, ayrıca müzehhipler ve mücellitler de görevlendirilmişti. II. Hakem'den sonra tahta geçen oğlu II. Hişâm henüz on dört yaşında olduğundan devletin idaresi İbn Ebû Âmir el-Mansûr'a kaldı. Mansûr iktidarı elinde tutabilmek için, II. Hakem'in bazı davranışlarından ve düşünce alanında serbestliğe taraftar olmasından rahatsızlık duyan kesimin fakihlerini memnun etmek düşüncesiyle saraya çağırarak fakihlerin temsilcilerine kütüphanede gördükleri zararlı kitapları seçip yakmalarını söyledi. Mansûr'un bu davranışı neticesinde saray kütüphanesi büyük zarara uğradı. Kütüphane Mansûr'un ölümünden sonra ikinci bir felâketle karşılaştı. Kurtuba'nın Berberîler tarafından kuşatılması sırasında askerlerin aylıklarını ödeyebilmek için şehrin valisi Vâdih saray kütüphanesindeki bazı kitapları sattı. Berberîler'in şehri ele geçirmesinin ardından kütüphane tekrar yağmalandı. Endülüs'ün çeşitli şehirlerine dağılan bu kütüphanenin kitapları, Ferdinand ve Isabella'nın müslümanlara karşı uyguladıkları eritme politikası neticesinde yok oldu. Saray kütüphanesi dışında Endülüs'ün diğer şehirlerinde de devlet adamlarına, âlimlere ve zenginelere ait kütüphaneler bulunmaktaydı. Değerli bir kütüphaneye sahip olmak özellikle zenginler arasında bir moda olmuştu.

Kurtuba'da İbn Futays ailesinin müstakil bir binası olan kütüphanesinde kütüphanecinin dışında altı müstensih görevlendirilmişti. İbn Futays, müzayedelerde bir kitabı almak için genellikle değerinin birkaç katı fiyat verir, yine de elde edemezse ödünç alarak kütüphanedeki müstensihlerine istinsah ettirirdi. İbn Futays'ın bu değerli kütüphanesi iç karışıklıklar sırasında torunlarından biri tarafından bir ay süren müzayedede satılmış, bu satıştan 40.000 kâsımî dinar elde edilmişti. Yine Kurtuba'da Ebû Velîd İbnü'l-Mevsil'in kurduğu kütüphane özellikle hat değeri yüksek eserler bakımından zengindi. Ebû Velîd öldüğünde bu kitaplar-dan bazısı sekiz sayfası 1 dinar gibi oldukça yüksek bir fiyata satılmıştı. Endülüs'te mevcut kütüphaneler arasında Kâsım b. Sa'dân, Ebû Muhammed Abdullah Tuleytülî, Ebû Ali el-Gassânî, İbn Hazm, Yahyâ b. Mâlik b. Âiz, İbnü's-Sâbûnî, Ebû Bekir b. Zekvân, İbn Avn el-Maarrî, İbn Muh-târ, Mücâhid el-Âmirî ve Muzaffer b. Eftas'a ait kütüphaneleri de zikretmek gerekir.

Kurtuba başta olmak üzere yüzlerce kitap koleksiyonuna sahip olan Endülüs şehirleri İspanyol istilâsına uğradıklarında kütüphanelerde mevcut kitapların bir kısmı iç karışıklıklar sonunda yağmalanıp satılmış, bunların önemli bir bölümü Kuzey Afrika'ya götürülmüştü. Artakalanların çoğu da Katolikler'in taassubundan kurtulamadı. Gırnata'da (Granada) binlerce kitap Isabella ve Ferdinand'ın emriyle şehrin büyük meydanlarında yakıldı. Diğer şehirlerde de durum farklı olmamıştı. II. Philip, ülkesinde Endülüs'ten kalan yazma eserleri bir araya getirmek istediğinde sadece 2500 kadar kitap toplayabildi. Bu eserler günümüzde Escorial Kütüphanesi'nin temelini oluşturdu.

Hamdânîler. Kaynaklar, el-Cezîre ve Suriye bölgesinde bir süre hüküm süren Hamdânîler devrinde kurulan iki önemli kütüphaneden söz eder. Bunlardan birincisi, şair ve âlim Ebû'l-Kâsım Ca'fer b. Muhammed b. Hamdân el-Mevsilî tarafından Musul'da tesis edilmişti. Kütüphane, Yâkût el-Hamevî'nin naklettiğine göre haftanın her günü okuyuculara açıktı. Her ilim dalında önemli eserleri ihtiva etmekteydi; bilhassa kurucusunun ilgi alanı dolayısıyla felsefe ve astronomi konusundaki eserler bakımından oldukça zengindi. Aynı zamanda bir araştırma merkezi olduğu için dârülim diye adlandırılan müessese, Ortaçağ İslâm dünyasında kurulan dârülimlerin ilk örneği olarak kabul

edilmektedir. Araştırmacılar, bu özellikle sebebiyle kütüphanenin gerçek anlamda halka açık ilk kütüphane olduğu görüşündedir. Kütüphane hakkında kaynaklarda yer alan bilgiler, düşmanlarının tertipleri neticesinde kurucusunun Musul'u terkedip Bağdat'a gidişle son bulur.

Seyfûddeve el-Hamdânî tarafından Haleb'te kurulan ikinci kütüphanede Zehebî'nin naklettiğine göre Seyfûddeve ve başkaları tarafından vakfedilmiş 10.000 cilt kitap bulunmaktaydı. Kaynaklarda kütüphanenin kuruluşundan bir asır sonra yandığına veya Şîlîler'le Sünnîler arasında çıkan bir çatışma sırasında yağma edildiğine dair değişik rivayetler vardır. Bir rivayete göre de 460 (1068) yılında İsmâiliye aleyhindeki bazı kitaplardan dolayı İsmâîlîler bu kütüphaneyi basıp kütüphanecisini asmışlar ve kitapları yakmışlardır (Tarrâzî, I, 121-122).

Büveyhîler. İran'ın güney ve batı bölgeleriyle Irak'ta hüküm süren Büveyhî hânedanının özellikle Irak kolu, kültür sahasındaki faaliyetlerle temayüz etmiştir. Muizzüddeve'nin veziri Ebû Muhammed el-Mühellebî'nin sarayı âlimlerin, şairlerin ve sanatkarların toplandığı bir yer haline gelmişti. Muizzüddeve'nin oğulları Bahtiyâr ve Habeşî kitap meraklısıydı. Bahtiyâr'a karşı isyan eden Habeşî yenilip serveti müsâdere edildiğinde kütüphanesinden 15.000 cilt kitap çıkmıştı.

Rûknüddeve'nin oğlu Adudüddeve, siyasi alandaki başarılarının yanında ülkesinin imarı konusunda yaptığı faaliyetler ve kültür sahasında gerçekleştirdiği hizmetleriyle de tanınır. Devrinde özellikle matematik, astronomi ve tıp alanlarında Abdurrahman es-Sûfî, Ebû'l-Kâsım Antâkî, Ali b. Abbas el-Mecûsî, Cibrâil b. Buhtîşû gibi âlimler yetişmiştir. Kitaplara düşkün olan Adudüddeve Şîraz'daki sarayında çok zengin bir kütüphane kurmuştu. Bu kütüphaneyi Adudüddeve'nin sağlığında ziyaret eden ünlü coğrafyacı Muhammed b. Ahmed el-Makdisî'ye göre mütevellî, hâfız-ı kütüb ve nâzir tarafından yönetilen bu kütüphanede kitaplar, bir holün iki tarafında yer alan odalardaki raflarda konularına göre sıralanmıştı ve her kısmın müstakil bir fihristi bulunmaktaydı. Makdisî, kütüphanede Adudüddeve'nin zamanına kadar telif edilmiş bütün kitapların mevcut olduğunu söylemektedir. Kurumun kütüphanecisi, Adudüddeve'nin sağlığında fakihlerden Fars eyaleti kadısı Ebû Mansûr eş-Şîrâzî, Bahâüddeve döneminde hattat İbnü'l-Bevvâb'dı. Kaynaklarda kütüphanenin Ba-

hâüddeve zamanında da varlığını sürdürdüğüne dair kayıtlar mevcuttur. Necef'teki Hz. Ali'nin meşhedinde mevcut kütüphaneye çeşitli devirlerde sultanlar, emîrler, vezirler ve âlimler tarafından önemli miktarda kitap bağışlanmıştı. Kitapların büyük bir bölümü müellif nüshası ve eski tarihli eserlerdi. Adudüddeve'nin bu kütüphaneye çok sayıda kitap bağışladığı bilinmektedir. Adudüddeve Bağdat'ta yaptırdığı hastahane de bir kütüphane kurmuştu.

Makdisî, Adudüddeve zamanında İbn Suvar adlı bir kişi tarafından Basra ve Râmhûrmûz'de iki kütüphane kurulduğunu nakleder. Yûsuf el-İş'ın dârülim sınıfına soktuğu Basra'daki kütüphane İbnü'n-Nedîm'de "hizânetü'l-vakıf", Makdisî'de "dârülkütüb" şeklinde geçer. Mu'tezilî fikirleri yaymak için tesis edilmiş bu iki kütüphaneden Basra'dakinde mezhebin doktrinini öğreten bir şeyh bulunmaktaydı. Makdisî ayrıca, bu kütüphanelere yapılan vakıfların Mu'tezile mezhebini öğrenmek isteyenlere bazı imkânlar sağladığını kaydeder. Yine onun rivayetinden Basra'daki kütüphanenin daha zengin olduğu ve daha geniş bir okuyucu kitle-sine hitap ettiği öğrenilmektedir. İbnü'l-Esir ve İbnü'l-Cevzî, 483 (1090) yılı olaylarını zikrederlerken bu yılın cemâziyelevvelinde (Temmuz) mehdîlik iddia eden bir münecimin taraftarlarınca Basra'nın yakıldığını ve bu sırada iki kütüphanenin yok edildiğini kaydeder. Araştırmacılar iki kütüphaneden birinin İbn Suvar'ın kütüphanesi olduğu görüşündedir. Mackensen, *Ahşenü't-tekâsîm*'in bizzat müellifi tarafından yapılmış bazı ilâveleri ihtiva eden nüshasındaki bir kayıttan hareketle İbn Suvar'ın Mu'tezilî fikirleri yaymak için Rey'de de bir kütüphane kurmuş olabileceğini söyler.

Büveyhî vezirlerinden Ebû'l-Fazl İbnü'l-Amîd'in Rey'deki ünlü kütüphanesinin hâfız-ı kütüb tarihçi İbn Miskeveyh idi. Onun kütüphanesinde her ilimden değerli ve nâdir kitaplar bulunmaktaydı. İbnü'l-Amîd, kütüphanesi için elde etmek istediği kitapları satın alamazsa istinsah ettirirdi. Kaynaklarda bu kütüphanedeki kitapların 100 deve yükü tuttuğu belirtilmektedir. İbn Miskeveyh, Sâmanî askerlerinin İbnü'l-Amîd'in sarayını yağmaladıklarında kitapları dışında her şeyini alıp götürdüklerini nakleder. İbnü'l-Amîd kitaplarının yerinde durduğunu görünce İbn Miskeveyh'e, "Gidenlerin yerini doldurmak mümkündür, kitapları-

mın yerini ise tutacak bir şey yoktur" diyerek sevincini belli etmiştir.

İbnü'l-Amîd'in yanında yetişen Büveyhî vezirlerinden Sâhib b. Abbâd'ın Rey'de kurduğu kütüphanenin katalogu on cilt tutmaktaydı. Sâmânî Hükümdarı Nûh b. Mansûr, Sâhib b. Abbâd'a kendi hizmetine girmesi için haber gönderdiğinde İbn Abbâd, dört yüz devenin taşıyamayacağı kitaplarını nakletmesinin mümkün olmadığını ileri sürerek özür dilemişti. Kendisi de âlim ve şair olan Sâhib b. Abbâd, sarayında zamanının en ünlü âlimlerini ve sanatkârlarını toplamıştı. Devrinde yazılan birçok eser ona ithaf edildiği gibi bu eserlerin müellif nüshaları Sâhib b. Abbâd'ın kütüphanesinde yer almaktaydı. Beyhâkî'nin naklettiğine göre Gazneli Mahmud 420'de (1029) Rey'i aldığı anda kendisine Sâhib b. Abbâd'ın kütüphanesinde Râfîzîlik'le ilgili bazı kitapların bulunduğu bildirilmiş, o da kütüphanede mevcut kelâm ilmine dair kitapların yakılmasını emretmişti. Muhtemelen kitapların bir kısmı da Gazneli Mahmud tarafından Gazne'ye götürülmüştür. Rey'i bu hadiseden bir asır sonra ziyaret eden Selâme b. Gıyâs'ın rivayetinden anlaşıldığına göre bazı kitaplar Rey'de bırakılmıştı ve kütüphane varlığını sürdürmekteydi.

Şerefüddeve ve Bahâüddeve'nin vezirlerinden Ebû Nasr Sâbûr b. Erdeşîr'in Bağdat'ın Kerh bölgesinde 383 (993) yılında kurduğu kütüphane aynı zamanda bir öğretim kurumuydu. Kaynaklar, bu müessesenin İslâm dünyasında tesis edilen ilk vakıf medrese olduğunu kaydeder. Sâbûr b. Erdeşîr nâdir eserlerden meydana gelen çok değerli bir koleksiyon oluşturmuştu. Bu koleksiyonda ünlü hattat İbn Mukle'nin hattıyla 100 mushaf mevcuttu. Dârü'lîlîm diye adlandırılan kütüphanede ilk kuruluşunda 10.400 kitap vardı. Daha sonra bu sayı yapılan bağışlarla ve âlimlerin eserlerinin birer nüshasını kütüphaneye vermeleriyle artmıştı. Ancak kütüphaneye bağışlanan her kitap kabul edilmemekteydi. Bu kütüphane 447 (1055) veya 451 (1059) yılında Bağdat'ta çıkan bir yangında yok olmuştur (bk. DÂRÜLİLİM).

Şîî âlimi ve Sâbûr b. Erdeşîr'in damadı Şerîf er-Radî'nin Bağdat'ta kurduğu dârü'lîlîmin içinde "hizânetü dârü'lîlîm" diye adlandırılan bir kütüphane mevcuttu. Şerîf er-Radî'nin kardeşi, âlim ve şair Şerîf el-Murtazâ'nın yine Bağdat'ta tesis ettiği kütüphanede 80.000 ciltlik bir koleksiyon bulunduğu dair rivayetler vardır. İzzüddeve Ebû Kâlfîcâr'ın vezirlerinden

Ebû Mansûr b. Şahmerdân'ın Basra'da kurduğu kütüphane bu şehirde tesis edilen en eski kütüphanelerden biriydi. İbnü'l-Esîr'in nakline göre içinde nefis kitaplar bulunan kütüphane Hasa bedevîlerinin 348 (959) yılında Basra'yı yağmalamaları sırasında yok olmuştur. Büveyhî vezirlerinden Kivâmüddeve İmâdüddin Ebû Mansûr el-Âdil İbn Mafenne'nin Fîrûzâbâd'da kurduğu kütüphanede mevcut kitap sayısını İbnü'l-Cevzî 19.000, İbnü'l-Esîr ve İbn Kesîr 7000 olarak verirler. Kütüphanede İbn Mukle'nin hattıyla 4000 varak mevcuttu. Büveyhîler devrinde tesis edilen kütüphaneler arasında Adudüddeve'nin oğlu Şerefüddeve'nin Şiraz'da ve Mecdüddeve'nin Rey'de kurdukları kütüphaneleri de saymak gerekir.

Sâmânîler. Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde iki asır kadar hüküm süren Sâmânîler'in, hükümet merkezi olan Buhara'da kurdukları zengin kütüphaneden tarihî kaynaklar bahsederse de bu konudaki bilgilerin çoğu, Sâmânî Hükümdarı Nûh b. Mansûr devrinde bu kütüphanede bulunmuş ve bir süre burada çalışmış olan İbn Sînâ'dan gelir. Herkese açık olmayan kütüphaneden İbn Sînâ, bir İmâmî propagandacısı (dâî) olan oğlunun aracılığıyla Nûh b. Mansûr'u tedavi ettiği için özel bir izinle yararlanabilmişti. İbn Sînâ kütüphaneyi şöyle tasvir etmektedir: "Çok odalı bir eve girdim; her odada kitap sandıkları üst üste yığılmıştı. Bir odada Arapça kitaplarla şiir kitapları, başka bir odada fıkıh kitapları ve bu şekilde her odada bir ilme ait kitaplar vardı. Eski yazarların kitaplarının fihristini okudum ve bana lâzım olanlarını aldım. Adları bile birçok kimse tarafından bilinmeyen kitaplar gördüm. Bundan önce ve sonra bu kadar büyük bir kitap topluluğuna hiçbir yerde rastlamadım. Kitapları okudum ve faydalandım, herkesin kendi ilmindeki değerini öğrenmiş oldum". İbn Sînâ'nın elde ettiği bilgilerin başkaları tarafından öğrenilmesi için bu kütüphaneyi yaktığına dair rivayetler müslüman müellifler ve araştırmacılarca kabule lâyık görülmemiştir. Sâmânîler devrinde Horasan'da Belh, Merv ve Buhara'da bulunan medreselerin birçoğunda kütüphanelerin olduğuna dair kaynaklarda çeşitli rivayetler mevcuttur. Ayrıca Horasan'da Ebû'l-Fazl el-Bel'amî'nin, Büst'te Ebû Hâtîm b. Hayyân el-Büstî'nin, Herat'ta Ebû'l-Fazl el-Herevî'nin kurdukları kütüphaneler Sâmânîler dönemindeki önemli kütüphanelerdendir.

Fâtımîler. Kuzey Afrika'da kurulan Fâtımî hânedanı kısa zamanda Mısır'ı ele geçirdi. Şîî mezhebinin hararetli savunucusu olan Fâtımîler, mezheplerini ve kültürünü yaymak amacıyla İslâm dünyasının her yanına dâiler gönderdikleri gibi Kahire'de bu dâileri eğitmek için ilmi müesseseler kurdular. Bunların bir bölümünü de kütüphaneler oluşturdu. Kahire'nin Fâtımîler tarafından zaptından bir yıl sonra Cevher es-Sikillî'nin inşa ettirdiği Ezher Camii'ni Halife Azîz-Billâh bir medrese haline getirdi. Ezher'de ileriki dönemlerde Halife Hâkim-Biemrillâh ve diğer halifelerin gayretleriyle gelişen kütüphanenin temelini bu dönemde atıldığı sanılmaktadır. Minberin yakınındaki bir odada bulunan kitaplar cami genişletilirken bu odanın yıkılması üzerine camideki revakların arasına yerleştirilmiştir.

Halife Muiz-Lidînillâh ve Azîz-Billâh devirlerinde vezirlik makamında bulunan Ya'kûb b. Killis, sadece idarî ve iktisadî alanlarda değil kültür sahasındaki görüş ve tavsiyeleriyle de bu halifeler üzerinde etkili olmuştur. Bir yahudi mühtedisi olan İbn Killis, vezirliğe geçişinden itibaren her pazartesi ve çarşamba günü sarayında dönemin fakih, filolog, şair ve hâfızlarını toplar, onlarla ilmi meseleleri tartışır. Sarayındaki müstensihler de birçok önemli eseri istinsah ederek İbn Killis'in kütüphanesini zenginleştirmekteydiler. Ulemâya açık olan kütüphane İbn Killis'in ölümünden sonra Halife Azîz-Billâh tarafından saray kütüphanesine naklettirilmiştir.

Babası Muiz-Lidînillâh gibi mimari eserler yaptıran ve Kahire'de birkaç cami ile saray inşa ettiren Halife Azîz-Billâh'ın kitaba olan düşkünlüğüne ve onun zamanında saray kütüphanesinin zenginleştiğine dair kaynaklarda rivayetler vardır. Tarihçi Yahyâ b. Ebû Tay, bu kütüphanenin dünyanın harikalarından biri olduğunu ve İslâm âleminde bundan daha büyük bir kütüphanenin görülmediğini nakleder. Azîz-Billâh devrinde sarayda hâfız-ı kütüblük görevinde bulunan Ali b. Muhammed eş-Şâbüstî de kütüphane hakkında önemli bilgiler vermekte ve sarayın kırk odasının bu kütüphaneye tahsis edildiğini söylemektedir. Koleksiyonda mevcut kitap sayısı hakkında 200.000 ile 2 milyon arasında değişen rakamlar veren kaynaklardaki bilgileri karşılaştıran Hasan İbrâhîm Hasan, Fâtımîler hakkındaki doktora tezinde bu sayının 600.000 civarında olması gerektiği sonucuna varır. Kitaplar duvarları kaplayan raflara konularına göre ay-

rılarak yerleştirilmişti. Bu kütüphanede çeşitli eserlerin çok sayıda nüshası bulunmaktaydı. Bir gün Halife Azîz - Billâh'ın huzurunda Halîl b. Ahmed'in *Kitâbü'l-'Ayn*'i söz konusu edilince halife, kütüphanecisine bu eseri getirmesini söylemiş, o da biri müellif nüshası olmak üzere otuz nüshasını getirmişti. Taberî'nin *Târîhu'r-rusûl ve mülûk*'ünün bir nüshası halifeye hediye edildiğinde saraydaki koleksiyonda bu eserin biri müellif hattı olmak üzere yirmi nüshasının daha bulunduğu görülmüştü. Diğer bir vesileyle de İbn Düreyd'in *el-Cemhere*'sinin 100 kadar nüshasının yer aldığı öğrenilmektedir. Kütüphanede kütüphanecilerin dışında iki müstensih ve iki ferrâş görevlendirilmişti. Saray kütüphanesi çeşitli tarihlerde büyük kayıplara uğramış ve Selâhaddin-i Eyyûbî'nin 567 (1171-72) yılında Kahire'yi fethinden sonra varlığı sona ermiştir.

Halife Hâkim - Biemrillâh'ın 395'te (1005) Kahire'de dârülhikme modelinde kurduğu dârülilim, ilk başta Sünnî bir araştırma kurumu niteliğinde idiyse de daha sonra İsmâîlî propagandaların yönlendirildiği bir merkez haline gelmiştir. Hâkim - Biemrillâh büyük bir özenle inşa ettirip döşettiği dârülilimde zengin bir kütüphane kurmuştu. Kaynaklar, kuruluşunda bu kütüphanede mevcut eserlerin genellikle Sünnî görüşü aksettiren kitaplar olduğunu belirtir. Burada mevcut kitapların büyük bir kısmı saray kütüphanesindeki zengin koleksiyondan sağlanmıştı. Her sınıftan insana açık olan kütüphane, başlangıçta Halife Hâkim - Biemrillâh'ın özel bütçesinden sağlanan gelirle desteklenmekteydi. 400 (1010) yılında Hâkim bütün hayratı için bir vakıf kurduğunda buraya da vakfın gelirinden 257 dinar ayırmıştı. Bu paranın sarf yerlerinin zikredildiği vakfiyede kâğıt için 90, hâfız-ı kütübün maaşı için 48, kitapların tamiri için 12, hademe için 15, kâğıt, kalem ve mürekkebi müstensihlere ve okuyuculara tevzi edecek memur için 12 dinar tahsis edilmişti. Kütüphanede okuma salonunun yanında toplantı ve dersler için ayrı bölümler vardı. Burada yapılan ilmi toplantılara zaman zaman halife de katılırdı. Tarihçi Müsebbihî'nin naklinden, Dârülilim Kütüphanesi'nin halka açık olduğu gibi okuyuculara istinsah için gerekli olan kâğıt, kalem, mürekkep ve hokkaların ücretsiz sağlandığı anlaşılmaktadır. Dârülilim, Vezir Efdal b. Bedr el-Cemâli tarafından 513 (1119) yılında kapatılmışsa da 517'de (1123) Vezir Me'mûn el-Ba-

tâihî'nin gayretleriyle başka bir binada tekrar açılmıştır. Fâtımîler'in saltanatına Eyyûbîler tarafından son verilinceye kadar dârülilim hem bir kütüphane hem bir propaganda merkezi olarak faaliyetini sürdürmüştür. Ancak Makrizî'nin bir rivayetinden öğrenildiğine göre Hâkim - Biemrillâh, dârülilimdeki kitapların büyük bir bölümünü başta Ezher olmak üzere üç camiye göndermiştir. Muhtemelen bu kitaplar dârülilimin Sünnî bir karaktere sahip olduğu dönemde ihtiva ettiği eserlerdi. Hâkim - Biemrillâh 402 (1011-12) yılında Kahire'de inşa ettirdiği camide de bir kütüphane tesis etmiş ve Fustat'taki Amr b. Âs Camii'ne çok sayıda mushaf ve kitap bağışlamıştır. Ayrıca Kudüs'te mevcut kiliselerden birinde bir dârülilim kurduğuna dair rivayetler vardır. Fâtımîler devrinde tesis edilen kütüphaneler arasında Medrese-i Fahriyye Kütüphanesi'ni, Vezir Efdal b. Bedr el-Cemâli ve İbn Fâtik'in kurdukları kütüphaneleri, ayrıca Fustat'daki Dârülilim Kütüphanesi'ni de zikretmek gerekir.

Eyyûbî Hükümdarı Selâhaddin, 567 (1171-72) yılında Kahire'yi ele geçirip Fâtımî saltanatına son verdiğinde İsmâîlî propagandasının merkezi haline gelmiş olan bazı kütüphaneleri dağıttı. Daha önce Halife Müstansır - Billâh el-Fâtımî devrinde de dârülilimle birlikte büyük kayıplara uğramış bulunan saray kütüphanesinin Fâtımî saltanatı süresince devam eden hayatı da bu arada son buldu. İbn Kesir'in nakline göre Selâhaddin-i Eyyûbî, bu zengin kütüphaneden 100.000 veya 120.000 cilt kitabı veziri Kâdî el-Fâzıl'a verdi. Ebû Şâme el-Makdisî'nin naklettiğine göre ise Kâdî el-Fâzıl bu kitapları satın almış, geri kalanlar günlerce süren müzayedelerde satılmıştır.

Eyyûbîler. Yemen'den Diyarbekir'e kadar geniş bir bölgede hüküm süren Eyyûbîler devrinde medreseler bir eğitim kurumu olarak küçük şehirlere kadar yayılmıştı. Ortaçağ İslâm âlemindeki öğretim sistemi dikkate alınırsa bu medreselerin hemen hepsinde bir kütüphane olduğu söylenebilir. Ancak kaynaklar, yalnız büyük koleksiyonlardan oluşan kütüphaneler hakkında bilgi verdiğinden bu konuda sadece belli sayıda medrese kütüphaneleri bilinmektedir.

Eyyûbîler döneminde kurulan en zengin kütüphane Kâdî el-Fâzıl tarafından 580 (1184) yılında Kahire'deki medresesinde tesis edilmiştir. Selâhaddin-i Eyyûbî'nin veziri Kâdî el-Fâzıl, Ortaçağ'da İslâm âleminde mevcut kitap meraklıları-

nın arasında ilk sırayı almaktaydı. Safedî, onun özel kütüphanesinde 200.000 civarında kitap bulunduğunu nakletmektedir. Kitaplarının 100.000 veya 120.000 kadarını Fâtımîler'in saray ve dârülilim kütüphanelerinden sağlamıştı. Selâhaddin-i Eyyûbî Âmid'i aldığı anda bu şehirdeki büyük kütüphaneden de Kâdî el-Fâzıl'ın yetmiş yük kitap götürdüğü rivayet edilir. Ayrıca birçok müstensihin istinsah ettiği eserlerle zenginleşen Kâdî el-Fâzıl'ın kütüphanesindeki kitapların sayısını 1 milyona kadar çıkaran müellifler vardır. Kâdî el-Fâzıl, 580 (1184) yılında Kahire'de kendi adıyla anılan medresesini kurduğu zaman özel koleksiyonundan ayırdığı 100.000 kitabı burada teşkil ettiği kütüphaneye koydu. Bazı araştırmacılar bu rakamın abartılı olduğunu ileri sürer. Makrizî'nin yaşadığı döneme ulaşmayan kütüphanenin çeşitli ihmaller yanında 694'te (1295) Mısır'da baş gösteren kıtlık sırasında talebelerin bazı kitapları satması neticesinde büyük kayba uğradığı ve daha sonra ödünç alınan kitapların iade edilmemesi yüzünden zamanla yok olup gittiğine dair rivayetler vardır. Eyyûbîler devrinde Muhammed b. Âdil'in Kahire'de 621 (1224) yılında kurduğu dârülhadiste de bir kütüphane bulunmaktaydı.

Eyyûbîler zamanında Şam'daki medrese sayısında büyük bir artış oldu. Zengîler devrinde yapılan medreselere yenileri eklendiği gibi daha önce inşasına başlanan medreseler de tamamlandı. Bunların çoğunda, ayrıca camilerde ve türbelerde kütüphaneler kuruldu. Özellikle Emevîye Camii'nde birçok kitap birikmişti. Eyyûbîler döneminde de yeni ilâveler oldu. Devrin büyük âlimlerinden Tâceddin Ebû'l-Yümn el-Kindî, topladığı değerli kitapları Maksûretü İbn Sinân'a konulmak üzere vakfetmişti. Bu vakfın fihristini gören Ebû Şâme koleksiyonda yer alan 771 cilt kitabın Kur'an, hadis, fıkıh, lugat, şiir, nahiv, sarf ve "ulûm-i evâil"e dair eserler olduğunu, ancak bunların bir bölümünün kaybolduğunu nakleder.

Şerefeddin İbn Urve, kitaplarını Emevîye Camii'nin doğu kısmında Meşhedü Urve diye anılan bölüme konulmak üzere vakfetmişti; hadis öğretilen bu bölümde kitaplar iki dolaba yerleştirilmişti. Emevîye Camii'nin içindeki bazı koleksiyonlar, el-Melikü'l-Muazzam İshâ b. el-Melikü'l-Âdil devrinde Şam Kadısı Cemâleddin Yûnus b. Bedrân'ın teklifi üzerine bir araya toplanmış, Meşhedü Urve'nin doğusuna ve batısına konulan kitap dolaplarına yerleştirilmişti. Şam'ı daha sonraki bir ta-

rihte ziyaret eden İbn Fazlullah el-Ömerî burada kitaplarla dolu birçok dolap gördüğünü söyler.

Emeviyye Camii kompleksi içinde yer alan ve Nüreddin Mahmud Zengî tarafından yaptırılıp Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından ihya edilen Kellâse Medresesi'nde İbn Kâdî el-Fâzıl Ahmed b. Abdürrahîm, daha önce babası Kâdî el-Fâzıl'ın kurduğu kütüphanenin yanında yeni bir kütüphane tesis etmiş, Takıyyüddin Abdurrahman el-Yeldânî kitaplarını bu kütüphaneye bağışlamıştır. Türbetü'l-Eşrefiyye'nin inşasından sonra bu kütüphane Câmî-i Emevî'deki büyük kütüphaneye katılmıştır.

Emeviyye Camii'nin kuzey köşesinde el-Melikü'l-Eşref Mûsâ b. Muhammed b. Eyyûb tarafından yaptırılan Türbetü'l-Eşrefiyye'de de bir kütüphane mevcuttu. İbn Hallikân bu kütüphaneden Hizânetü'l-Eşrefiyye diye söz eder. Kütüphanenin XIII. yüzyılda düzenlenen bir fihristi, sonundan birkaç yaprağı eksik olarak günümüze kadar gelmiştir. Zamanımıza ulaşan en eski kütüphane fihristlerinden biri olan bu fihristten anlaşıldığına göre kütüphanede bugün mevcut olduğu bilinmeyen epeyce değerli eserin nüshası bulunmaktaydı. Eyyûbîler devrinde Şam'da inşa edilen en eski medreselerden Âdiliyye Medresesi'nin yapımına Nüreddin Mahmud Zengî tarafından başlanmış, el-Melikü'l-Âdil Seyfeddin ve onun ölümünden sonra da oğlu el-Melikü'l-Muazzam tarafından tamamlanmıştır. Kutbüddin en-Nisâbü'nî'nin talebelere vakfettiği kitaplar medresenin eyvan bölümüne konularak bir kütüphane oluşturulmuştur.

Kâfûr b. Abdullah el-Hüsâmî Şibhüddin b. Tura nehri üzerinde, Zekiyyüddin b. Revâha'nın Emeviyye Camii'nin doğusunda Bâbülfarâdis'te, Necmeddin Bedraî'nin yine Bâbülfarâdis'te, Ebû Ömer Muhammed b. Ahmed b. Kudâme el-Hanbelî'nin Sâlihiyye'de, Takıyyüddin b. Şehinşah'ın Emeviyye Camii'nin kuzeyinde kurdukları medreselerde, el-Melikü'l-Eşref'in veziri Mecdüddin el-Behnesî'nin türbesinde, Eşrefiyye ve Ziyâiyye dârülhadislerinde de birer kütüphane vardı. Eyyûbî hükümdarlarından el-Melikü'l-Eşref Mûsâ, Şam'da 634 (1237) yılında yaptırdığı medresesinde değerli kitaplardan oluşan bir kütüphane kurmuştu. Vakfiyesinde, aylık 18 dirhem ücret alan hafız-ı kütübün ve kütüphane nâzırının yapacakları işler ayrıntılı biçimde belirtilmiştir. Bu kütüphaneye devrin âlimlerinden birçok kitaplarını vakfetmişti. Moğol istilâsında tahrip edilen medrese bir süre sonra

ihya edilmiş ve yapılan bağışlarla burada tekrar bir kütüphane kurulmuştur.

Devrin muhaddislerinden Ziyâeddin el-Makdisî, Câmî-i Muzafferî'nin doğusunda ve Kâsiyûn dağının eteklerinde kurduğu, kendi adıyla anılan dârülhadisinde önemli bir kısmını bizzat istinsah ettiği eserlerden oluşan bir de kütüphane tesis etmiştir. Daha sonra yapılan çeşitli vakıflarla büyük ölçüde zenginleşen kütüphanede birçok eski tarihli yazma ile Tevrat ve İncil nüshaları da vardı. Özellikle hadis konusunda ihtiva ettiği eserler bakımından önemli olan bu kütüphane Moğol istilâsında büyük kayıplara uğramış, bilinmeyen bir tarihte Ömeriyye Medresesi'ne nakledilmiş, XIX. yüzyılın sonlarında Zâhiriyye Kütüphanesi'ne katılmıştır. Eyyûbîler devrinde Şam'da bir de hastahane kütüphanesi kurulmuştur. Şeyhülettibbâ Mühezzebüddin ed-Dahvâr, 621 (1224) yılında Emeviyye Camii'nin güneyindeki evini kütüphanesiyle birlikte vakfederek bir tıp medresesi haline getirmiştir. Bu kütüphanede çoğu tıpla ilgili olmak üzere 500 civarında eser vardı.

Şam'ın en büyük ribâtlarından Sümeysâtiye Hankahı'nda eskiden beri mevcut olan kütüphane Eyyûbîler devrinde yeni kitap bağışlarıyla daha da zenginleşmiştir. Bu dönemde mevcut koleksiyona katılan kitapların çoğu Halep Camii Kütüphanesi'nden gelmişti. Selâhaddîn-i Eyyûbî, Halep'i aldığı anda Ebû Saîd Muhammed b. Abdullah Bündehi'ye Halep Camii Kütüphanesi'nden istediği kitapları almasını söylemiş, o da buradan ve daha önce Fâtîmî sarayından aldığı kitapları Sümeysâtiye Hankahı'na vakfetmiştir.

Halep'te Eyyûbîler devrinde Zâhiriyye ve Şerefiyye medreselerinde de birer kütüphane bulunmaktaydı. Bunlardan birincisi Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin oğullarından biri tarafından Zâhiriyye Medresesi'nde, diğeri Şerefeddin Abdurrahman el-Acemî tarafından kendi adıyla anılan medresesinde kurulmuştur. Ali b. Yûsuf b. Eyyûb, Mekke'de 594 (1198) yılında yaptırdığı Rebî Ribâtı'nda bir de kütüphane tesis etmiştir. Daha sonraki tarihlerde bu ribâta bazı kitap bağışlarının yapıldığı görülmektedir. Kudûs'ün fethi üzerine Selâhaddîn-i Eyyûbî ile diğer Eyyûbî hükümdarlarının buradaki mescidde ve Nasriyye, Nehaviyye gibi medreselerde kütüphaneler kurduklarına dair kaynaklarda rivayetler mevcuttur.

Ammâroğulları (Benî Ammâr). Kaynaklar, Trablusşam ve civarında hüküm süren (1070-1109) Ammâroğulları'ndan

Trablusşam'da kurdukları dârülim dolayısıyla övgüyle söz eder. Zehebî'nin nakline göre dârülimin tesisinden önce de bu şehirde bazı kütüphaneler bulunmaktaydı. Ancak bunlardan hiçbiri dârülim kadar şöhret kazanmamıştı. IV. (X.) yüzyılın sonlarında şehri ziyaret eden Ebû'l-Alâ el-Maarrî'nin buradaki kütüphanelerden yararlandığı bilinmektedir. Şehrin Fâtîmî valisinin ölümü üzerine bağımsızlığını ilân eden Kadî Ebû Tâlib Hasan b. Ammâr, devletine merkez yaptığı Trablusşam'da mensup olduğu Şii mezhebinin akidesini yaymak ve propagandacı yetiştirmek için zengin bir kütüphaneye sahip bir dârülim kurdu. Başta Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ammâr olmak üzere diğer Ammârî emîrleri bu kütüphaneyi çok zengin bir hale getirdiler. Dârülim İslâm dünyasında o kadar şöhret kazandı ki Trablus bir dönem Medînetü'dârülim diye anıldı.

Kaynaklarda bu kütüphanedeki kitap sayısı hakkında 100.000 ve 3 milyon gibi oldukça farklı rakamlar mevcuttur. Yûsuf el-İş, 3 milyon rakamının râvisi olan İbn Ebû Tayy'ın Şii olması dolayısıyla bu konuda mübalağa etmiş olabileceğini belirtir ve Nüveyrî'nin naklettiği 100.000 rakamını daha mâkul bulduğunu söyler. Bazı kaynaklar kütüphanedeki mushaf sayısını 50.000, tefsir sayısını da 20.000 olarak verir. Yine kaynakların naklinden, buradaki eserlerin Hâkim-Bierrillâh'ın saray kütüphanesindeki gibi konularına göre farklı odalarda muhafaza edildiği anlaşılmaktadır. Tarihçi Nâsirüddin İbnü'l-Furât, Yahyâ b. Ebû Tay'dan naklen bu kütüphaneden bahsederken şöyle der: "Trablusşam'daki dârülimin benzeri dünyanın hiçbir yerinde görülmemiştir. Bu kütüphane dünyanın harikalarından biriydi. Burada görevli 180 müstensih ten otuzu gece gündüz devamlı çalışırdı. Benî Ammâr'ın İslâm dünyasının her yerinde mevcut adamları satın aldıkları kitaplarla Dârülim Kütüphanesi'ni zenginleştirmişlerdi. Dünyanın her yerinden buraya talebeler ve hocalar gelirdi. Benî Ammâr zamanında ilmin bütün şubeleri, özellikle de İmâmî doktrini gelişmişti. Benî Ammâr bu doktrine mensuptu." Kütüphanede Arapça eserlerin yanında Latince, Grekçe, Farsça ve Sanskritçe eserler de vardı. Ancak bu kütüphane uzun ömürlü olmamış, Trablusşam'ın 1109'da Haçlılar tarafından işgalinde dârülim önce yağmalanmış, ardından yakılmıştır. Olga Pinto, dârülimin yakılışının müslüman kaynaklarında canlı bir şekilde tasvir edilip

hristiyan tarihçilerinin bu konudan hiç bahsetmemesinden hareketle Lammens'in, müslüman tarihçilerin böyle davranarak İskenderiye Kütüphanesi'nin yakılmasına benzer bir hadiseyi Haçlılar'a mal etme gayretinde olabileceklerini ileri sürdüğünü nakleder. Pinto bu iddiaya mukabil, İslâm kültürünü çok az tanıyan ve ondan nefret eden Haçlılar'ın her zaman ve her yerde kütüphane tahrip ettikleri için hristiyan tarihçilerin dikkatini çekmemiş olabileceğini söyler.

Zengîler. Musul, Halep ve Şam bölgesinde hüküm süren Zengîler en parlak dönemlerini Nûreddin Mahmud Zengî devrinde yaşamışlardır. Babasının ölümünden sonra Zengî Devleti'nin Şam ve Halep koluna hükmeden Nûreddin Zengî'den İbnü'l-Esir, Hulefâ-yi Râşidîn ve Ömer b. Abdülazîz'den sonra gelen en âdil ve sâlih hükümdar diye bahsetmektedir. Nûreddin Zengî seferlerden elde ettiği ganimetleri ve servetini devletin imarına harcamış; Şam, Humus, Hama, Halep ve Ba'lebek'te camiler, medreseler, hastahaneler, kervansaraylar yaptırmıştır. Devrinde kurulan kırk iki medreseden hemen hemen yarısı Nûreddin Zengî'ye aittir. Kütüphaneleri İslâm dünyasında bu asırda tesis edilen medreselerin tamamlayıcı birer bölümü haline geldiği de bilinmektedir. Bu bakımdan gerek Nûreddin'in gerekse diğer şahısların kurdukları medreselerde bir miktar kitap bulunduğu şüphesizdir. Ancak kaynaklarda bunların sadece birkaçı zikredilmektedir.

Nûreddin Zengî Halep'i aldığı zaman bu şehirde sadece bir medrese bulunmaktaydı. Nûreddin bu şehirde Hanefîler için bir, Şâfiîler için üç medrese kurdu. Kaynaklar, Hanefî medresesinde Nûreddin'in bir de kütüphane tesis ettiğini nakletmektedir. Zehebî hükümdarın buraya birçok değerli kitap vakfettiğini belirtir. Tarihçi İbn Asâkir'in öğrencilerinden Muhammed b. Ali b. Yâsir el-Ceyyânî el-Endelûsî'nin bir süre burada hâfız-ı kütüb olarak çalıştığı bilinmektedir. Ebû Bekir er-Râinî, Muhammed b. Şârih, Ebû Bekir b. Ahmed ez-Zâhir ve Ahmed b. Mahmûd b. İbrâhim İbnü'l-Cevherî gibi âlimler kitaplarını bu kütüphaneye vakfetmişlerdir. İzzeddin İbn Şeddâd (ö. 684/1285) devrinde kütüphane mevcut olmadığına göre Zehebî'nin bu şehirde yakıldığından bahsettiği 10.000 ciltlik kütüphanenin burası olması muhtemeldir.

549 (1154) yılında Nûreddin Zengî Şam'ı aldığı anda burada on bir medrese bulunmaktaydı. Bunlara altısı Nûreddin

tarafından olmak üzere on bir yeni medrese eklendi. Onun Şam'da İbn Asâkir için kurduğu dârülhadis bu nevi medreselerin ilk örneği olarak kabul edilir. Bazı yazma eserlerin üzerindeki vakıf kayıtlarından medresede Nûreddin Zengî'nin bir kütüphane tesis ettiği anlaşılmaktadır. Kaynakların bildirdiğine göre bu kütüphaneye ulemâdan Ahmed b. Muhammed el-Cevherî, Şemseddin Abdullah b. Ahmed b. Hulvâniyye kitaplarını vakfetmişlerdir. Nûreddin Zengî'nin Şam'da 563'te (1168) kurduğu Medresetü'n-Nûriyyeti'l-kübrâ'da da bir kütüphane mevcuttu. Nuaymî, buraya birçok kitap vakfettiğini söylediği Nûreddin'in kabri de bu medresede bulunmaktadır.

Nûreddin Zengî'nin yaptırdığı üç hastahanedan Şam'dakinde bir kütüphane vardı. Kitâbesinden anlaşıldığına göre Bî-mâristân-ı Nûrî ve Mâristân-ı Nûrî diye adlandırılan hastahane 549 (1154) yılında tamamlanmıştır. Kütüphane hastahenenin evyan bölümündeki iki bölmede bulunmaktaydı. Kaynaklarda, burada Ebû'l-Mecd b. Ebû'l-Hakem'in Nûreddin'in hastahaneye vakfettiği tıbbî kitapları okuttuğu bildirilmektedir. Nûreddin Zengî'nin Ba'lebek'te yaptırdığı Medresetü'n-Nûriyye'de de bir kütüphane mevcuttu. Zengî Devleti'nin Musul ve Halep'te hüküm süren koluna bir süre hükmeden Nûreddin Arslanşah Zengî, Musul'da Şâfiîler için inşa ettirdiği medresede bir de kütüphane kurmuştu. Zengî Devleti'ni Nâsirüddin Mahmûd'dan sonra ele geçiren ve Musul'da bir süre hükümlen olan Vezir Bedreddin Lü'lü' sarayında zengin bir kütüphane vücûda getirmişti. Tarihçi İbnü'l-Esir onun hakkında bir kitap yazdığı gibi zaman zaman sarayına giderek kendisine eski tarih kitapları okurdu.

Resûlîler ve Zeydîler. Yemen bölgesi tarih boyunca birkaç müslüman hânedanın hâkimiyeti altına girmiş ve bu hânedanlardan özellikle Resûlîler ile Zeydîler döneminde bölgenin kültür hayatında büyük canlanma görülmüştür. Küçük kasabalara kadar yayılan camiler ve medreselerde kütüphanelere de yer verilmiştir. Bunların İslâm dünyasının uğradığı istilâ hareketlerinden etkilenmemesi ve Yemen bölgesinde yetişen âlimlerin eserlerini ihtiva etmesi önemli bir husustur. Bu sayede asırlarca karanlıkta kalmış birçok değerli eser günümüzde Yemen kütüphanelerinde ortaya çıkmaktadır. Mu'tezilî ve İsmâilî mezhebiyle ilgili dikkate değer eserler bu kütüphaneler sayesinde günümüze ulaşabilmektedir.

Çeşitli kaynaklardan öğrenildiğine göre Câmî-i San'a, Câmî-i Zebîd, Mescid-i Eşâir (Zebîd), Câmî-i Muzaffer (Taiz), Câmî-i İmâm Hâdî (Sa'da), Câmî-i İbb, Câmî-i Ravza, Kubbet-i Talha (San'a), Kubbetü'l-Mehdî (San'a) ve Câmîu'z-Zâfirî'de (Zebîd) kütüphaneler mevcuttu. Özellikle Taiz ve Zebîd bölgelerinde toplanan medreselerde önemli kütüphaneler bulunmaktaydı. Resûlî sultanlarından el-Melikü'l-Müeyyed Dâvûd İbnü'l-Melikü'l-Muzaffer'in 672 (1273-74) yılında Taiz'de kurduğu medresede zengin bir koleksiyondan oluşan bir de kütüphane vardı. Kaynaklar burada mevcut kitap sayısını 100.000 olarak verir. Kütüphanede görevli ondan fazla müstensihîn istinsah ettiği eserler de koleksiyona katılırdı. Dâvûd b. Muzaffer'in kitaba olan düşkünlüğünü bilenler ona hediye olarak çeşitli eserleri takdim ederlerdi. Yâkût'un hattıyla *Kitâbü'l-Eğânî*'nin bir nüshası kendisine hediye edildiğinde câize olarak bir rivayete göre 200, diğer bir rivayete göre 1000 Mısır dinarı vermişti. Resûlî sultanlarından el-Melikü'l-Eşref İsmâil b. Abbas'ın 800 (1398) yılında Taiz'de, el-Melikü'z-Zâhir Yahyâ b. İsmâil'in yine aynı şehirde yaptırdıkları Eşrefiyye ve Zâhiriyye medreselerinde kütüphaneler vardı. Zimâr'da 947'de (1540) İmam Şerefeddin'in veya oğullarından Emir Şemseddin'in inşa ettirdiği medresede (Medresetü's-Şemsiyye) ulemâdan bir zatın kurduğu zengin kütüphane, kitapları ödünç alıp getirmeyen kişilerin davranışları ve bölgeyi ele geçiren Ebû Fâriğ'in yağmalaması sonucunda yok olup gitmiştir. Taiz'de tesis edilen Medresetü'r-Reşîdiyye, Medresetü'l-Cevher, Medresetü'l-Abbâsiyye, Medresetü's-Selâme ve Zebîd'de kurulan Medresetü'l-Ömeriyye, Medresetü İbnî'l-Cellâd, Medresetü Mehâlibiyye, Medresetü Müzcâde ve Medresetü Ridvâniyye'de kütüphaneler mevcuttu. Cened'deki Mîkâil, İbb'deki Esediyye ve Nüzzâriyye, Habalî'deki Benî Hadar ve Zî-Ya'mî'deki İbn Battal medreselerinde de kütüphaneler bulunduğu tarihî kaynaklardaki çeşitli rivayetlerden anlaşılmaktadır.

Selçuklular. X. yüzyılın sonlarına doğru müslüman olup İslâm dünyasına giren Selçuklular bir süre Mâverâünnehir'de çalışan kuvvetlerin hizmetinde asker oldular. Bu alanda gösterdikleri başarılarından sonra Bağdat'a girerek Abbâsî halifelerini Şîî Büveyhîler'in vesayetinden kurtardılar ve askerliğin yanında kültür sahasında da varlıklarını ortaya koymaya başladılar. Kaynaklarda Tuğrul Bey'in veziri Amîdül-

mülk el-Kündürî'nin, Selçuklu ordusu Bağdat'a girdiğinde yağmalanan Büveyhî Veziri Sâbûr b. Erdeşîr'in kütüphanesinden binlerce kitap aldığı ve bir kütüphane tesis ettiği nakledilirse de fazla bilgi verilmez.

Selçuklular, Şîî düşünceye karşı Sünnî düşüncenin hâkimiyetini sağlamaya çalıştılar. Büveyhîler ve Fâtîmîler döneminde Şîî propaganda merkezi haline gelmiş olan dârülimlilerin karşısına Sünnî fikirleri ve inançları öğretecek medrese modelini oluşturdular. İslâm dünyasında Selçuklular'a gelinceye kadar medrese fonksiyonunu gören bazı kurumlar mevcut idiyse de ilk teşkilâtli ve düzenli medreseler Selçuklu Veziri Nizâmülmülk tarafından tesis edilmiştir. Nizâmülmülk Selçuklu Devleti'nin Nişâbur, Belh, Musul, Herat, Merv, Basra, İsfahan ve Toharistan gibi şehirlerinde birçok medrese kurdu. Bunların en ünlüsü Bağdat'taki Nizâmiye Medresesi'dir. Halife sarayının yakınlığında 457'de (1065) yapımına başlanan ve 459'da (1067) tamamlanan medresenin bir bölümünde dârülkütüb diye adlandırılan bir kütüphane kurulmuştu. Vakfiyesinden anlaşıldığına göre bu kütüphanede bir hâfız-ı kütübe ona yardımcılık yapan bir müşrif görevlendirilmişti. Kaynaklarda koleksiyonunun zenginliğinden ve çok değerli kitaplar bulunduğundan bahsedilirse de kitap sayısı hakkında bir rakam verilmez. Çeşitli rivayetlerden kütüphanenin sonraki devirlerde yapılan bağışlarla daha da zenginleştiği anlaşılmaktadır. 510 (1116) yılında medresenin yakınında çıkan bir yangın dolayısıyla kütüphane boşaltılmış ve daha sonra yeniden yapılan raflara kitaplar tekrar yerleştirilmiştir. İbnü'l-Esir'in naklettiğine göre 589'da (1193) Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidî-nillâh, Nizâmiye Medresesi'nde yeni bir kütüphane inşa ettirmiş ve bu kütüphaneye kendi özel koleksiyonundan seçtiği "eşi bulunmaz" binlerce kitabı taşıtmıştı. Nizâmiye Medresesi'nin Moğol istilâsında pek fazla zarara uğramadığı nakledilir. Ancak İbnü'l-Cevzî zamanında 6000 kitabı olan kütüphaneden günümüze herhangi bir eser ulaşmamıştır. Nizâmülmülk'ün İsfahan'da kurduğu medresede de kıymetli eserlerden oluşan kütüphane 542 (1147) yılında çıkan bir isyanda yakılmıştır.

Selçuklular devrinde Nişâbur, Merv, İsfahan, Hemedan, Herat, Sava, Rey, Belh, Basra, Musul ve Buhara gibi şehirlerde kurulan medreselerin çoğunda kütüphane mevcuttu. Yâkût el-Hamevî kendi zamanında sadece Merv'de on kütüphane

bulunduğunu nakleder. Bunların çoğu Selçuklular döneminde kurulmuştu. Sultan Sencer'in şarabdarı Azîzüddin Ebû Bekir ez-Zencânî'nin tesis ettiği Azîziye Kütüphanesi'nde 12.000 cilt kitap vardı. Aynı şehirde yer alan ve Hizânetü'l-Kemâliyye diye adlandırılan kütüphanenin kimin tarafından kurulduğu bilinmemektedir. Nizâmülmülk'ün bu şehirde tesis ettiği Nizâmiye Medresesi'nde de bir kütüphane mevcuttu. Şerefülmülk Muhammed b. Mansûr el-Müstevfî Merv'de kurduğu medresesine kitaplar vakfetmişti. Sultan Sencer'in kaynaklarda zikredilen kütüphanesi de muhtemelen bu şehirde bulunmaktaydı. Ebû Ali Hasan b. Ali el-Kattân'ın Merv'de tesis ettiği kütüphane 536 (1142) yılında Hârizm Hükümdarı Atsız'ın askerleri tarafından yağmalanmıştı. Muînüddin Ebû Bekir es-Sem'ânî ile Şihâbeddin es-Sem'ânî'nin de Merv'de birer kütüphane kurdukları bilinmektedir. Ayrıca kaynaklarda bu şehirde Mecdülmülk, Hatuniyye, Zamîriyye adlı kütüphaneler bulunduğu dair rivayetler yer alır. Belh'te de Ebû Saîd Haîlî b. Ahmed b. İsmâîl'in tesis ettiği medresede bir kütüphane vardı. Yâkût el-Hamevî Sava şehrinde bahsederken bu şehrin 617 (1220) yılına kadar mâmur olduğunu ve daha sonra "Tatar kâfirleri" tarafından tahrip edildiğini, bu arada "dünyada misli görülmemiş" bir kütüphanenin de yağmalanarak yok edildiğini söyler.

Serahs şehrinde Horasan Kādilkudâtı Muhammed b. Mansûr es-Serahsî bir hankah yaptırmış ve burada bir kütüphane kurmuştu. Senâî onun için yazdığı bir kasidede kütüphaneyi de över. Ayrıca Beyhaki bu şehirde zengin bir kütüphane bulunduğu söz ederse de kütüphanenin kurucusu hakkında bilgi vermez. İsfahan ve Nişâbur camilerindeki kütüphanelerin varlığından Yâkût'un ve Safiyüddin el-Kâtib el-İsfahânî'nin rivayetleri dolayısıyla haberdar olunmaktadır. Kirman Selçuklu meliklerinden Mugisüddin Muhammed Kirman'da bir kütüphane yaptırıp 5000 kitap vakfetmişti.

Anadolu Selçukluları devrinde kurulan medreselerin birçoğunda kütüphane mevcuttu. Çeşitli vakıf kayıtlarından Selçuklu sultanlarının ve ümerâsının özel kütüphaneleri olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemde bir ilim ve irfan merkezi haline gelen Konya'da ilk Selçuklu kütüphanesini Şemseddin Altun-aba tesis etmiştir. II. Kılıcarslan'ın oğlu Rükneddin Süleyman Şah zamanında 598 (1202) yılında yazılan vakfiyeye göre Altun-aba Medre-

sesi'nde (ilk mütevellisinin İplikçiogulları'ndan olması dolayısıyla İplikçioglu Medresesi diye de anılır) bir kütüphane kuran Şemseddin Altun-aba, vakıf müteveli ve nâzırının her yıl kütüphane için ayrılan vakıf gelirinden 100 dirhemle gerekli kitapları satın almasını ve mevcut koleksiyonu zenginleştirmesini şart koşmuştur. Ayrıca vakfiyede rehin karşılığında medrese dışına ödünç kitap verilmesiyle ilgili bir kayıt vardı.

Sadreddin Konevî'nin Konya'da Şeyh Sadreddin mahallesindeki hankahında bir kütüphane mevcuttu. İmaretin 673 (1274) tarihini taşıyan Arapça kitâbesinde burada kurulan dârülkütüb ve vakfedilen kitaplarla ilgili şartların vakfiyede açıklandığı belirtilmiştir. Caminin batısında yer alan kütüphanede Sadreddin Konevî'nin şahsî kitapları yanında kendisinin ve üvey babası Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin el yazısıyla bazı eserleri vardı. Vakfiyesi bulunamadığından kuruluş sırasında koleksiyonda mevcut eserler tam olarak bilinmemektedir. Ancak Konya vakıf ve nüfus defterinde Sadreddin Konevî Kütüphanesi'ndeki kitapları gösteren 888 (1483) tarihli bir sayım kaydında 170 kitabın isminin verildiği bir liste yer alır. Bu listenin yardımıyla kütüphanenin muhtevası hakkında bilgi edinilmektedir. Sirâceddin el-Urmevî evlâdından Bedreddin Mahmûd'un zevcesi Kutlu Melek Hatun'un kurduğu dârülhuffâzda ve emîr-i hac oğlu Müstevfî Ebû's-Senâ Mahmûd'un Nizâmiye Hankahı'nda birer kütüphane tesis ettikleri vakıf kayıtlarından öğrenilmektedir. Selçuklu vezirlerinden Sâhib Ata'nın Anadolu'nun çeşitli şehirlerinde kurduğu medreselerde birer kütüphanenin mevcut olduğu Süheyl Ünver'in bazı yazma eserlerdeki vakıf kayıtlarını incelemesiyle ortaya çıkmıştır.

Hârizmşahlar ve Gurlular. Hârizm bölgesinde Hârizmşah Devleti'nin Anuş Tegin kolunun hüküm sürdüğü dönemde (1077-1231) Merv, Merverrûz, Gurgench gibi şehirlerde kütüphanelerin mevcut olduğu Yâkût el-Hamevî ve İbnü'l-Esir gibi müelliflerin rivayetlerinden anlaşılmaktadır. Moğol istilâsından önce Merv'de üç yıl kalan ve yazacağı eseri için maizeme toplayan Yâkût bu şehirde kendi zamanında bazıları cami, medrese ve hankahlarda, bazıları müstakil binalarda olmak üzere on kütüphane bulunduğunu söyler. Yâkût'a göre bu kütüphanelerden genellikle rehin vermeden ödünç alınabiliyordu ve kendisi de bundan oldukça yararlanmıştı.

Hârizm hükümdarlarından Atsız Hârizmşah ile Muhammed Hârizmşah ilim erbabını eser telifine teşvik için büyük gayret sarfetmişler ve Hârizm'de birer kütüphane kurmuşlardır. Muhammed Hârizmşah'ın kütüphanesi 616'da (1219) Moğol istilâsı sırasında yakılıp yağmalanmıştır. İbnü'l-Esir, Gûrî Gıyâseddin'in sarayında oturan ve 1206'da vefat eden şair Fahreddin Mübârek Şah b. Hasan el-Merverrûzî'nin, içinde kitaplar ve satranç oynamaya mahsus yerler bulunan bir han yaptırdığını, burada âlimlerin kitap okuyup cahillerin satranç oynadığını nakleder. Hârizmşah Alâeddin Tekiş'in veziri Nizâmülmülk Mes'ûd b. Ali, Hârizm'de yaptırdığı medresede bir kütüphane kurmuştu. Şâfiî Camii yakınında, Nesevî'nin deyişiyle "önce ve sonra emsalî görülmemiş" büyük bir kütüphane yaptıran Gürgenç ulemâsından Şehâbeddin Hivekî, Moğol istilâsında bu kitaplardan ancak en değerlilerini kurtarabilmiş, diğerleri yok olup gitmiştir.

Gurlular döneminde Herat şehrinde yüzlerce medrese olduğu kaynaklarda zikredilir. Bu medreselerden birçoğunda kütüphanenin bulunduğu bilinmektedir. Ayrıca Gur hükümdarlarından Alâeddin Cihânsûz ve Şehâbeddin Gûrî'nin birer kütüphanesi mevcuttu. Sultan Gıyâseddin Gûrî 597 (1201) yılında Mescid-i Câmi-i Herât'ı tamir ettirince burada bir kütüphane tesis etmişti.

Memlükler. İki buçuk asır süren Memlük saltanatı süresince Mısır, Suriye ve Irak'ta inşa edilen birçok cami ve medresede kütüphane kurulduğu gibi daha önce yapılmış olan bu tür müesseselere kitap koleksiyonları vakfedilmiştir. Ayrıca bazı türbe ve ribâtlarda da kütüphaneler tesis edildiği görülmektedir.

Eyyübîler devrinde Kahire'de kurulan medreselere VII. (XIII.) yüzyılın ortalarından itibaren Memlükler tarafından yenileri eklenmiştir. Hükümdarların yanı sıra devlet adamları, âlimler ve ticaret erbabı çoğu Kahire'de olmak üzere ülkenin çeşitli bölgelerinde birçok medrese yaptırmıştır. Vezir Sâhib Bahâeddin Ali b. Henâ'nın 654'te (1256) Sâhibiyye, el-Melikü'z-Zâhir Baybars I. el-Bundukdârî'nin 662'de (1264) Zâhiriyye, Mansûr Kalavun'un 683'te (1284) Mansûriyye, Emîr Seyfeddin Menkutamâr'ın 698'de (1299) Menkutamâriyye, el-Melikü'n-Nâsir Muhammed b. Kalavun'un 703'te (1304) Nâsiriyye ve Emîr Alâeddin Taybars'ın 709'da (1309) Taybarsiyye, Seyfeddin Âl-i Melik el-Cevgândâr'ın 719'da (1319) Melikiyye

medresesini kurduğu ve bunların birer kütüphanesi bulunduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Bunlardan Zâhiriyye Medresesi'ndeki kütüphane iki kısma ayrılmıştı ve alttaki kısma "beytül-kütübî'l-esfel" denilmekteydi. Makrizî bu kütüphanenin kendi devrinde de mevcut olduğunu söyler. el-Melikü'z-Zâhir I. Baybars adına Şam'da 1278 yılında yaptırılan medresede de bir kütüphane bulunduğu vakfiyesindeki bir kayıttan öğrenilmektedir.

el-Melikü'l-Muzaffer II. Baybars, 703 (1304) yılında meydana gelen depremde harap olan Hakîm Camii'ni tamir ettirdiğinde burada bir de kütüphane kurmuştur. Ahmed b. Tolun'un Kahire'deki camisinde tesis ettiği kütüphane, el-Melikü'l-Mansûr Hüsâmeddin Lâçin tarafından düzenlenmiş ve zenginleştirilmiştir. Kahire'deki camilerden Câmi-i Zâhirî, Câmi-i Hatîrî ve Câmi-i Özbek Eşrefî'de de birer kütüphane bulunmaktaydı. Vakfiyesinden öğrenildiğine göre Ferec b. Berkuk'un 812'de (1409) Kal'atülcebel'de yaptırdığı Câmiu'l-ebayz'da bir kütüphane vardı. Bâbüzüveyle'de Sultan el-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî'nin 822'de (1419) tesis ettiği Câmiu'l-Müeyyedî'deki kütüphane Memlükler devrinde kurulan en zengin cami kütüphanesidir.

VIII. (XIV.) yüzyılda Kahire'de kurulan Şihâbiyye (726/1326), Sorğutmaşiyye (757/1356), Hicâziyye (761/1360), Beşiriyye (761/1360), Kazasker (762/1361), Lukalâniyye (762/1361), Seyfeddin Olcay (768/1367), Subaykiyye, Cey (768/1367), Eşref Şa'bân (777/1375), Zâhiriyye (788/1386), Eşrefiyye (825/1422), Gavriyye (909/1503) ve Mahmûdiyye medreselerinde birer kütüphane vardı. Bunların arasında en ünlüsü, Cemâleddin Mahmûd b. Ali el-Üstâdâr ez-Zâhirî'nin 797'de (1395) kurmuş olduğu Mahmûdiyye Kütüphanesi'dir. Makrizî bu kütüphaneden bahsederken, "Mısır ve Şam diyarında misli yoktur. Burada her fenden kitap mevcuttur" demektedir. Sehâvî'den öğrenildiğine göre kütüphanenin hâfız-ı kütübü Kahr Osman et-Tagî, vakıf sahibinin dışarıya kitap ödünç vermeme şartına uymayıp kütüphanedeki kitapların onda bir kadarını (400 cilt) zayı ettiğinde 826 (1423) yılında görevinden azledilmiş, kitaplar çok değerli olduğundan kütüphaneye nezaret etme işini İbn Hacer el-Askalânî üzerine almıştır. İbn Hacer kütüphane için biri alfabetik, diğer konularına göre olmak üzere iki katalog hazırlamış, kendi kitaplarını

da bu kütüphaneye bağışlamıştır. Aynı kaynaktan, Celâleddin es-Süyûtî'nin eserlerinin çoğunu Mahmûdiyye Kütüphanesi'ndeki kitaplardan yararlanarak yazdığı belirtilmektedir. Celâleddin es-Süyûtî'nin ayrıca, bu kütüphaneden ödünç kitap verilmesiyle ilgili olarak yazdığı *Bezlû'l-Mechûd fi Hizâneti Maḥmûd* adlı bir risâlesi vardır. Cemâleddin Mahmûd, el-Melikü'l-Eşref Şa'bân b. Hüseyin b. Kalavun'un Kahire'de tesis ettiği medrese ve kütüphanenin adını değiştirmiş, burada kendi adıyla anılan bir medrese ve kütüphane kurmuştur. Bu medrese bir süre sonra el-Melikü'n-Nâsir Ferec Berkuk tarafından lağvedilip yerine Nâsiriyye Medresesi yaptırılmıştır.

Memlük sultanlarından el-Melikü'l-Eşref Seyfeddin Kayıtbay, Mekke'de Mescid-i Harâm yanında tesis ettiği medrese ve ribâtta birer kütüphane kurmuştur. 884 (1479) yılında yapımı tamamlanan medresedeki kütüphaneye Sultan Kayıtbay bir hâfız-ı kütüb tayin etmiştir. Kutbüddin en-Nehrevâlî, kütüphanedeki kitapların ödünç alan kişilerce kaybedildiğini ve geriye sadece 300 kitap kaldığını söylemektedir. Sultan Kayıtbay, Kudüs'teki Eşrefiyye Medresesi'ni 887'de (1482) tamir ettirdiğinde burada zengin bir koleksiyona sahip bir kütüphane kurmuştur. Sultan Berkuk da Kahire'de 788 (1386) yılında iki saray arasında inşa ettirdiği medreseye birçok kitap vakfederek bir kütüphane tesis etmişti. Memlükler devrinde Mısır'da kurulan medreselerden Antabî ve Mâlikiyye medreselerinde de birer kütüphane bulunduğu kaynaklardaki bazı kayıtlardan öğrenilmektedir.

Ortaçağ'da İslâm devletlerinde kurulan hastahane kütüphanelerine Memlükler de bir yenisini ilâve etmiştir. el-Melikü'l-Mansûr Kalavun es-Sâlihî'nin 684'te (1285) yaptırdığı hastahanenin yer aldığı külliyyede bir kütüphane bulunmaktaydı. Buraya tayin edilen hâfız-ı kütüb aylık 40 dirhem ücret alıyordu ve kendisine beş yardımcı verilmişti. Bu kütüphaneye hekim İbnü'n-Nefs de kitaplarını bağışlamıştı. Makrizî ve Ceberî'nin nakillerinden kütüphanedeki kitapların bir kısmının kaybolduğu, bir kısmının da çıkan bir yangında yandığı anlaşılmaktadır.

Memlükler devrinde Kahire dışındaki camilerde de kütüphaneler tesis edilmişti. Emîr İzzeddin Aydemir'in Bulak'ta 737'de (1337) yaptırdığı camisinde ve Şemseddin el-Vâsî'nin yine Bulak'taki camisinde birer kütüphane vardı. I. Baybars, Kahire dışındaki camisinde kurduğu kü-

tüphaneye devrin ulemâsından Yahyâ b. Abdülvehhâb b. Abdürrahîm ed-Demenhûrî kitaplarını bağışlamıştı.

Hindistan'daki Müslüman Türk Devletleri. Sâ mânîler'in sınırlarında teşekkül etmeye başlayan Gazneli Devleti tam bağımsızlığını Sultan Mahmud devrinde kazandı. İslâm dünyasında Sünnî akîdenin savunucusu olarak tanınan Gazneli Mahmud, 420'de (1029) Rey'i Büveyhîler'den aldığı şehir hâkimi Mecdüddeve'yi buradan sürdü, bazı Bâtınî ve İsmâîlîler'i katletti, birtakım Râfîzî kitaplarını yaktırdı. Bu arada Sâhib b. Abbâd'ın 100.000 ciltlik kütüphanesi büyük zarar gördü. *Târîh-i Beyhakî*'de, Sultan Mahmud Rey'e geldiğinde kendisine bu kitapların Râfîzî ve münkirlerin eserleri olduğunun söylendiği ve onun da kelâm ilmiyle ilgili bazı kitapları yaktırdığı nakledilir. Ancak kaynaklar, Mahmud'un zararsız gördüğü yüzlerce kitabı başşehir Gazne'ye götürdüğünü belirtir. Mahmud bu arada Rey'den, İsfahan'dan ve fethettiği diğer şehirlerden getirdiği kitaplarla Gazne'de yaptırdığı medresede bir kütüphane kurdu. Gazneliler döneminde Nişâbur'da Sultan Mahmud'un kardeşi Nasr b. Sebük Tegin tarafından tesis edilen Sa'diyye Medresesi'nde bir kütüphane mevcuttu. Yine bu şehirdeki Ebû Saîd, Beyhakîyye ve İsferyîniyye medreselerinde de birer kütüphane vardı. Gazne şehrinde Sultan II. Mes'ûd'un kurduğu kütüphanenin bir süre hâfız-ı kütüblüğünü yapan şair Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân, divanında yer alan çeşitli şiirlerde kütüphanenin koleksiyonunun zenginliğine ve düzenine temas eder. Gazneli Mahmud'un kütüphanesiyle şehirdeki diğer medrese ve cami kütüphaneleri 550 (1155) yılında Gazne'yi alan Gur Sultanı Alâeddin Hüseyin tarafından tahrip edilmiştir.

Hindistan'da Delhi sultanları döneminde müstakil kütüphaneler bulunduğu dair kaynaklarda herhangi bir kayıt mevcut değildir. Bu devirde bazı sultanlara, devlet adamlarına, ulemâ ve meşâyîhe ait hususi kütüphanelerden söz edilmekteyse de başka bilgi verilmemektedir. Ancak Nizâmeddin Evliyâ'nın Delhi'de hankahında ve Lahor Valisi Gazi Han'ın Delhi Kalesi'nde birer kütüphaneleri olduğu, şair Emîr Hüsrev'in Celâleddin Halacî'nin saray kütüphanesinde kütüphaneci olarak çalıştığı, Firûzşâh'ın Cuvala mâbedinden 1300 kitap aldığı bilinmektedir.

Ekber Şâh dışındaki ilk Bâbürlü sultanları çok iyi bir öğrenim görmüşlerdi. Edebiyata ve sanata düşkün olduklarından

sarayları âlimlerin ve sanatkârların bir toplantı yeri haline gelmişti. Bâbü'r'den itibaren sarayda önemli bir kütüphane teşekkül etmeye başladı. Saray kütüphanesi dışında kendi seçtiği kitaplardan meydana gelen bir de özel kütüphanesi bulunan Bâbü'r, 933'te (1527) Delhi Kalesi'ni aldığı Gazi Han'ın buradaki kütüphanesinden bazı kitapları seçip oğulları Hümâyûn ve Kâmrân Mirza'ya gönderdi. *Tüzük-i Bâbü'rî*'de bu kitapların çoğunun dinî eserler olduğu ve içlerinde fazla önemli sayılabilecek eser bulunmadığı zikredilir. Bâbü'r devrinde kurulan medreselerin çoğunda da birer kütüphane vardı. Bâbü'r'ün oğlu Hümâyûn savaş meydanlarına bile bir miktar kitap götürerek kadar kitaba düşküncü. Boş zamanlarını kütüphane haline getirdiği Delhi'deki Şîr Şâh'ın sarayında geçirirdi, ölümü de bu kütüphanenin merdivenlerinden düşmesiyle olmuştur.

Ekber Şâh, kendisi okuma yazma bilmemekle birlikte sarayında âlimleri ve şairleri toplar, onlarla çeşitli meseleleri tartışmaktan zevk alırdı. Ebû'l-Fazl'ın *Âyîn-i Ekberî*'de naklettiğine göre Ekber Şâh'ın kütüphanesi geniş bir alana yayılmış ve kitaplar değerlerine göre sınıflandırılmıştı. Özel olarak görevlendirilen kişiler her gün saraya gelip kitaplardan birkaçını alır ve Ekber'in huzurunda okurdu. Ebû'l-Fazl, Ekber'in huzurunda bu şekilde okunan birçok kitabın ismini vermektedir. Saraydaki kütüphanede mevcut koleksiyon çeşitli kütüphanelerden gelen kitaplarla zenginleşmişti. Ekber Şâh 980'de (1572) Gucerât'ı aldığı Gucerât Sultanı Ahmed'in ve oğlu Muhammed Şâh'ın burada kurdukları kütüphaneleri dağıtmış, mevcut kitaplardan önemli bir bölümünü saraydaki kütüphanesine taşıtmış, bir kısmını da Şeyh Abdülhak ed-Dihlevî, Abdülkâdir el-Bedâûnî ve Şeyh Feyzî-i Hindî'ye hediye etmiştir.

Ekber Şâh'ın hanımlarından Selime Sultan âlim ve şairdi. Cihangir, *Tüzükât*'ında onun bu özelliklerinden övgüyle söz eder. Kaynaklar Selime Sultan'ın okumaya çok düşkün olduğunu ve bir kütüphane bulunduğunu bildirir. Ekber Şâh devrinin ileri gelen âlimlerinden ve devlet adamlarından bazılarının da kütüphaneler kurduğu bilinmektedir. Şeyh Feyzî-i Hindî'nin kütüphanesindeki koleksiyon nâdir eserlerden müteşekkildi ve aralarında Feyzî'nin eserleri de yer almaktaydı. Öldüğünde kütüphanede bulunan 4600 kitap Ekber Şâh'ın saraydaki kütüpha-

nesine nakledildi. Ekber Şâh döneminde Cavnûr valisi olan Sipehsâlâr Mün'im Han'ın da bir kütüphanesi vardı. Mün'im Han kitap meraklısı olduğundan devlet büyükleri kendisine hediye olarak kitap gönderirdi. Kütüphanesindeki bazı kitapların üzerinde kendi el yazısıyla temellük kayıtları bulunmaktadır. Aynı devirde mevcut kütüphanelerin en değerlisi Bayram Han'ın oğlu, Hân-ı Hânân lakabıyla anılan Abdürrahim Han'a aitti. Ekber Şâh'ın sarayında yetişen ve iyi bir öğrenim gören Abdürrahim Han dönemin sayılı şairleri ve âlimleri arasında yer almaktaydı. Gucerât'ın başşehri Ahmedâbâd'daki kütüphanesi çok değerli ve nâdir yazmalar ihtiva etmekteydi. Devrin şairlerinin müellif hattıyla yazılmış divanları ve en güzel cilt örnekleri bu kütüphanede yer almaktaydı. Kütüphane görevlileri dönemin büyük âlimleri arasından seçilmekteydi. Kitap tamiriyle görevli kişilerden başka kütüphanede nüshası nâdir eserleri kopya etmek için birçok müsten-sih görevlendirilmişti.

Cihangir'in saraydaki kütüphanesinin yanında ayrıca özel kütüphanesi vardı ve bu kütüphaneye ait kitapların bir kısmını seyahatlerinde yanında götürürdü. Gucerât'ı ziyaret ettiğinde bu kütüphaneden bazı kitapları şehrin ulemâsına hediye olarak vermiş ve her kitabın üzerine bunu belirten bir kayıt düşmüştür. Cihangir'in hanımı Nurcihan'ın ve Cihangir devrinde uzun süre Lahor ve Ahmedâbâd'da valilik yapan Şeyh Ferîd Buhârî'nin de kütüphaneleri bulunduğu bazı eserlerin üzerindeki temellük kayıtlarından öğrenilmektedir. Bâbürlüler'in saray kütüphanesi Şâh Cihan ve Evrengzîb zamanında daha da zenginleşmiştir. Şâh Cihan devrinde bu kütüphaneyi gören Alman seyahatçi Mandelsello burada mevcut kitap sayısını 24.000 olarak vermektedir. Bâbürlüler döneminde çeşitli şehirlerde kurulan medreselerin ve zâviyelerin bazılarında da kütüphaneler mevcuttu.

Kuzey Afrika'daki Müslüman Devletler. Kaynaklarda İdrîsî Sultanı IV. Yahyâ'nın, Murâbit Sultanı Ali b. Yûsuf'un, Ağlebi Sultanı II. İbrâhim'in ve Zîrî Sultanı Muiz b. Bâdis'in kütüphanelerinden söz edilirse de hakkında bilgi bulunan ilk kütüphaneye Muvahhidî Sultanı Yûsuf b. Tâşfin'e aittir. Kitaba ve özellikle felsefe konusunda yazılmış eserlere büyük ilgi duyan Yûsuf b. Tâşfin felsefeye dair bütün kitapların kütüphanesinde toplanmasını emretmiş ve sarayında zengin bir kütüpha-

ne meydana getirmişti. Fas'ta 462 (1070) yılında kurduğu camide de bir kütüphane tesis etmişti. Oğulları Ali b. Yûsuf ve İbrâhim b. Yûsuf, bilhassa Endülûs'ten gelen kitaplarla babalarının sarayda topladığı koleksiyonu zenginleştirmişlerdir.

Muvahhidî Hükümdarı Abdülmü'min el-Kûmî'nin hem Merakeş hem Endülûs'teki sarayında kütüphanesi vardı. Oğlu Ebû Ya'kûb Yûsuf büyük bir kitap meraklıydı ve Merrâkûşî'nin rivayetine göre sarayda II. Hakem'in Endülûs'te kurduğu kütüphane kadar zengin bir koleksiyon oluşturmuştu. Bunun oğlu Ebû Yûsuf Ya'kûb el-Mansûr, sağladığı önemli eserlerle bu koleksiyonu daha da zenginleştirdiği gibi Merakeş'te yaptırdığı medreselerde kütüphaneler tesis etmişti. Ancak I. Abdülvâhid'in hal'i sırasında (621/1224) çıkan karışıklıklarda saray kütüphanesindeki kitapların çoğu yağmalanmıştır. I. Abdülvâhid'den sonra tahta çıkan Ebû Muhammed Abdullah el-Âdil'in geri kalan kitapları yeni bir düzene koydurarak teşkilâtlandığı kütüphane Merînîler'in hâkimiyeti ele geçirmesine kadar varlığını sürdürmüştür.

Bu dönemde kurulan medreselerin bir kısmında da kütüphaneler ve kitap koleksiyonları mevcuttu. Ancak kaynaklarda sadece Ebû Yûsuf el-Mansûr, Ebû'l-Hasan eş-Şârî, Abdürrahîm b. Melcum, Ebû Abdullah Muhammed b. Yahyâ, Muhammed b. İsâ el-Mûminânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed es-Sibâî, İbnü's-Sakkâr ve İbn Golanda'nın kurduğu kütüphanelerden söz edilir. Bunlardan medrese kütüphanesi olan ilk ikisi halka açık olduğu için Mağrib'de tesis edilen ilk umumi kütüphanelerden sayılır. İbn Fazlullah el-Ömerî *el-Mesâlik* adlı eserinde, Merakeş'te Muvahhidî Hükümdarı Ebû Yûsuf el-Mansûr'un sarayının yanındaki meydana yaptırdığı medresede büyük bir kütüphane kurduğunu nakleder. Şârî diye bilinen Ebû'l-Hasan el-Gâfîki de Sebte'de (Ceuta) yaptırdığı medreseye hayatı boyunca topladığı kıymetli kitaplardan oluşan zengin koleksiyonunu vakfetmişti. Lisânüddin İbnü'l-Hatîb *Mi'yârü'l-İhtiyâr* adlı eserinde bu kütüphaneden "Hi-zânetü kütübî'l-ulûm" şeklinde bahseder. Bazı kaynaklardan öğrenildiğine göre kütüphane IX. (XV.) yüzyılın başlarında varlığını sürdürmekteydi. Muvahhidler devrinde ayrıca Karaviyyî Camii'nde mevcut kütüphane ve kitap koleksiyonlarına yenileri katılmıştır.

Muvahhidler'den sonra Mağrib'de hâkimiyeti eline geçiren ve Fas'ta hüküm

süren Merînî hânedanına mensup hükümdarların birçoğunun sarayında kütüphaneleri mevcuttu. Bazı rivayetlerden, Sebte Emîri Ebû'l-Kâsım el-Azî ve Sebte Kadısı Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed'in de kütüphaneleri olduğu öğrenilmektedir. Merînî Hükümdarı Ebû Yûsuf Ya'kûb, İspanyollar'a karşı kaybettiği İşbiliye'den ayrılırken yanında otuz kasa kitap getirmiş ve bunları Fas'ta Karaviyyî Camii yakınında yaptırdığı Ya'kûbiyye Medresesi'ndeki kütüphanesine koydurmuştu.

Merînî hükümdarlarından Ebû İnân Fâris'in sarayında bir kütüphanesi olduğu gibi seyahatlerinde yanında bulundurduğu diğer bir koleksiyonu da (hizâne müte-nakkile) vardı. Ebû İnân, Karaviyyî Camii'nin sağ tarafında bir kütüphane kurmuştur. Kapısının üzerindeki kitâbeye göre 750 Cemâziyelevvelinde (Ağustos 1349) yaptırılan kütüphaneye hükümdarın çeşitli İslâmî ilimlere dair birçok kitap vakfettiği ve burada mevcut kitapların kütüphane dışına çıkarılmasını yasakladığı anlaşılmaktadır. İbn Haldûn *Kitâbü'l-İber* adlı eserini tamamladığında bu kütüphaneye vakfetmişti. Karaviyyî Camii'nde Muvahhidler ve Merînîler devrinde kurulan kütüphanelere Sa'dîler döneminde yenileri eklenmiştir. Bu devirde burada mevcut kütüphanelerin sayısının otuz üçe yükseldiği kaydedilmektedir. Merînîler'in Fas'taki hâkimiyetinin sonlarına doğru Mağrib ulemâsından Abdülcebbâr el-Fecîcî, Fekik'te 5000 ciltlik bir kütüphane kurmuştur. Fetret devrinden sonra biraz zarar gören kütüphane Abdülcebbâr'ın torunlarından Abdülkâdir b. Muhammed'in gayretleriyle yeniden teşkilâtlandırılmıştır. 1165 (1752) yılında düzenlenen bir vakıf kaydından kütüphanenin varlığını asırlarca sürdürdüğü anlaşılmaktadır.

Hafsî hükümdarlarından Ebû Fâris Abdülazîz b. Ahmed el-Hafsî'nin Tunus'ta Zeytûne Camii'nde kurduğu kütüphane zengin bir koleksiyona sahipti. Ebû Abdullah Muhammed el-Müntasır bir miktar kitap vakfettiği kütüphanenin yerini talebelere kolaylık sağlamak için değiştirmiştir.

Mağrib'in kültür tarihinde Sa'dîler devrinin önemli bir yeri vardır. Bu dönemde Mağrib'de eser veren birçok müellif yetişmiştir. Sa'dî sultanlarının çoğunun saraylarında kütüphanelerinin bulunduğu bilinmektedir. Özellikle altıncı Sa'dî Hükümdarı Ebû'l-Abbâs Ahmed el-Mansûr'un kütüphanesi büyük bir üne sahip

ti. Çağdaşı bir kaynak kütüphanedeki kitap sayısını 32.000 olarak vermektedir. Çeşitli müslüman hükümdarlarının ve hristiyan krallarının hediye ettiği, ayrıca Kahire ve İstanbul'dan satın alınan eserlerle kütüphane daha da zenginleştirilmiştir. Kaynaklardaki çeşitli kayıtlardan Ebû'l-Abbâs'ın kütüphanesinden bazı müelliflerin istifade ettiği anlaşılmaktadır. Bunlar arasında Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Ahmed el-Hacerî, Makkarî ve Merrâkûşî'nin adları zikredilmektedir. Ahmed el-Mansûr, Karaviyyî Camii'nin mihrabının civarında 1587-1591 yılları arasında bir kütüphane kurmuştur. Ebû Mansûr'un oğullarından Zeydân en-Nâsır'ın, babasının ve kardeşlerinin kütüphanelerini bir araya getirerek tesis ettiği kütüphanede Latince kitaplar da bulunuyordu. Zeydân en-Nâsır'a karşı girilen bir isyan teşebbüsünde Zeydân'ın, bazı şahsî eşyası ile kitaplarını daha emin bir yere götürmek için yüklediği Fransız gemisi İspanyol korsanları tarafından ele geçirilmiş ve 4000 kadar kitap İspanya'ya götürülerek II. Philip'in emriyle 1021 (1612) yılında Escorial Kütüphanesi'ne konulmuştur. Bu eserlerin çoğu Escorial Manastırı'nda 7 Mayıs 1671 tarihinde çıkan yangında yanmıştır.

Alevîler devrinde de Mağrib'de birçok kütüphane kurulmuştur. Sultan er-Râşid Karaviyyî Camii'nin yakınında bir medrese, Fas'ta bir kütüphane yaptırmıştır. Kardeşi İsmâîl'in sarayda zengin bir kütüphanesi mevcuttu ve ağabeyinin Karaviyyî'de tesis ettiği koleksiyonu, esir ettiği her hristiyan karşılığında 100 kitap alarak daha da zenginleştirdiği gibi Meknes'teki Câmîu'l-Ahdar'ın bir bölümünde bir kütüphane kurmuştur. Torunu Muhammed b. Abdullah, dedesinin Meknes'teki sarayında bulunan kütüphanesinde mevcut 12.000 kitabı Fas'ın çeşitli bölgelerindeki cami ve medreselere vakfetmiştir. Diğer Alevî sultanlarının da gerek saraylarında mevcut kütüphaneyi gerekse Karaviyyî Camii kütüphanelerini zenginleştirmek ve geliştirmek için çalışmaları görülmektedir.

Tunus'ta Hafsî sultanlarından Ebû Fâris Abdülazîz, Zeytûne Camii'nde zengin koleksiyona sahip bir kütüphane kurmuştu. Daha sonraki yıllarda yine Hafsî sultanlarından Ebû Ömer Osman b. Muhammed el-Mansûr ve Ebû Abdullah Muhammed Mutevekkil bu camide birer kütüphane tesis etmişlerdir.

Osmanlılar. Osmanlı Devleti'ne adını veren Osman Gazi'nin saltanat yıllarının

kültür tarihi bir yana siyasî tarihini ve kronolojisini bile kesin çizgilerle tesbit etmek mümkün olmamaktadır. Paul Wittek'in de belirttiği gibi Selçuk-Bizans sınır boylarındaki gazi topluluklarından meydana gelen bu beylik için en önemli mesele gazâ idi. Osman Gazi'nin Bizans'la mücadele içinde geçen devri ilmi sahalardaki gelişmelere şahit olamadı. Aslında siyasî bakımdan bir varlık göstermeye yeni başlayan bir beylikte kültürel faaliyetlerin dikkat çekici bir seviyede olmaması tabiidir. Ayrıca Osmanlılar'ın ilk yerleştikleri bölgelerin ve Bizans'tan aldıkları toprakların kendileriyle ortak bir kültür mirasına sahip olmayan yerler oluşu da bu alandaki gelişmenin yavaş seyretmesine sebebiyet vermiştir. Dolayısıyla bu dönemde ilmi müesseselerin varlığına dair kaynaklarda herhangi bir kayda rastlanmamakta ve kütüphaneden söz etmek mümkün olmamaktadır.

Orhan Gazi babasının ölümü üzerine tahta geçtiğinde Osmanlı Beyliği siyasî bakımdan kendini komşularına kabul ettirmişti. Birkaç yıl sonra İznik fethedildi ve burada Osmanlılar'ın ilk medresesi kuruldu. Şüphesiz bu medreseyle birlikte öğretim için gerekli olan bazı kitaplar da temin edilmişti. Fakat dönemin anlayışına göre bir kitap dolabından ya da kitap için ayrılmış bir odadan söz edebilmek için bir kayıt bulunmamaktadır. Bu devirde İznik'te kurulan diğer medreselerde ve Bursa medreselerinde de kütüphane olduğuna dair bilgi yoktur.

I. Murad döneminde Osmanlı ülkesine Orhan Gazi devrinde başlayan ulemâ akınının hızlandığı ve yavaş yavaş gelişen ilim hayatı neticesinde bir kitap birikiminin başladığı görülmektedir. *Şekâ'ik*'te nakledildiğine göre bu dönem ulemâsından Molla Fenârî'nin zengin bir kütüphanesi vardı. Ancak bu gelişmelere rağmen I. Murad devrinde kurulan medrese, mescid ve camilerde kütüphane bulunduğu dair bir kayda rastlanmamaktadır.

Yıldırım Bayezid zamanında artık bir ilim ve kültür merkezi olan Bursa'da daha önce kurulan beş medreseye yenileri eklenmiştir. Bunlardan Eyne Bey Subaşı Medresesi'nin üst katında müstakil bir kütüphane odası vardı. Medresenin vakfisi bulunmadığından kütüphanenin idareesi ve koleksiyonu hakkında bilgi yoktur. Bursa'nın Timur istilâsına uğraması şehrin ilk devir tarihi hakkında bilgi edinmeyi güçleştirmektedir. Bu istilâ sonucunda muhtemelen bazı kitap ve kütüp-

haneler yok olmuştur. Bu devirde diğer şehirlerde kurulan medreselerden Eyne Bey Subaşı'nın Balıkesir'deki medresesinde ve Bolu Yıldırım Medresesi'nde de birer kütüphanenin bulunduğu bilinmektedir.

Çelebi Mehmed döneminde tesis edilen ilmi müesseselerde kütüphanenin varlığını gösteren tek kayıt, Merzifon'da 820 (1417) yılında tamamlanan Çelebi Mehmed Medresesi'ndeki kütüphaneye aittir. Bazı eserlerdeki temellük kayıtları da Çelebi Mehmed'in özel bir kütüphanesi olduğunu göstermektedir.

II. Murad devrinde sağlanan siyasî birlikle kurumların istikrara kavuşmasından ve özellikle Edirne'nin hükümet merkezi olmasından sonra Osmanlı kültür hayatı canlandı. İlim ve fikir hareketleri bu hükümdar devrinde büyük bir gelişme gösterdi. II. Murad'ın Tunca nehri kıyısında kurduğu Dârülhadis Medresesi'nin 23 Şâban 838 (24 Mart 1435) tarihinde düzenlenen Arapça vakfiyesinde medresedeki müderris ve talebeler için bazı kitaplar vakfedildiği belirtilmişse de bir hâfız-ı kütüb tayin edilmemiştir. 894 (1489) yılında bir muhasebe defterindeki kayıtlardan burada bir hâfız-ı kütübün görevlendirildiği anlaşılmaktadır. Edirne'nin hükümet merkezi olmasının ardından II. Murad'ın burada Üç Şerefeli Cami'nin avlusunda yaptırdığı Saatli Medrese'de bir kütüphane bulunduğu yine muhasebe kayıtlarından öğrenilmektedir. Bu devirde Edirne'de kurulduğu tesbit edilen iki kütüphaneden ilki Gazi Mihal Bey'in 825'te (1422) inşa ettirdiği camide, ikincisi Fazlullah Paşa'nın 839'da (1435-36) yaptırdığı mescidde hizmete açılmıştır. Edirne dışında tesis edilen kütüphaneler arasında Serhad Beyi İshâ Bey'in babası İshak Bey'in 848'de (1445) Üsküp'teki medresesi içinde kurduğu kütüphane Yugoslavya topraklarındaki en eski kütüphanedir. II. Murad devri vezirlerinden Sarıca Paşa, 846 (1442) yılında Gelibolu'da yaptırdığı imaret ve medresesine talebelerin yararlanması için on sekiz ciltten oluşan küçük bir kitap koleksiyonu vakfetmiştir. Timurtaş Paşa oğlu Umur Bey'in Bursa, Bergama ve Biga'daki vakıfları için değişik tarihlerde düzenlediği vakfiyeleri ve vakıf kayıtları vardır. Zilkade 843'te (Nisan 1440) hazırlanan vakfiyesine göre Umur Bey, Bergama'da yaptırdığı medreseye müderris ve talebelerin faydalanması için bazı Arapça eserlerle Bursa'daki camisine cemaatin okuması için otuz üç cilt Türk-

çe kitap vakfetmiştir. Daha sonraki tarihlerde düzenlenmiş kayıtlardan, Umur Bey'in yirmi yıla yakın bir müddet zarfında kütüphaneye ilgili olarak birkaç düzenleme yaptığı ve bu arada kitaplarının sayısını da 300 cilde çıkarttığı anlaşılmaktadır.

Tesbit edilebilen kuruluş devri kütüphanelerinin genellikle medrese veya camilerde hizmet verdiği görülmektedir. Bunun tek istisnası, türbe kütüphanelerinin ilki sayılabilecek olan Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin Gelibolu'daki türbesinde yer alan kütüphanedir. Kuruluş devri kütüphanelerinin ortak özelliği küçük bir koleksiyona sahip olmaları, korunması için tayin edilen görevliye düşük ücret verilmesi, genellikle bu görevin kütüphanenin bulunduğu hayır kurumunda vazifeli kimseler tarafından yapılması, bazan da kütüphane için hiçbir görevlinin tayin edilmemesidir.

İstanbul'un fethiyle birlikte Osmanlı Devleti bir imparatorluğa dönüşmeye başlar. II. Mehmed, İstanbul'u idarî merkez olduğu kadar aynı zamanda bir kültür merkezi haline getirmek istediğinden fethi kısa bir süre sonra şehri yeniden inşa faaliyetine girişir. Fethin arkasından yapılan ilk binalardan biri Beyazıt'taki Eski Saray'dır. Fâtihten sonra Mehmed'in Manisa'dan Edirne Sarayı'na götürdüğü kitapların Eski Saray'ın tamamlanmasının ardından buraya nakledildiği bilinmektedir. Fethi sonrası İstanbul'da kurulan ilk kütüphane olan bu saray kütüphanesi daha sonra Yeni Saray'a taşınmıştır. İstanbul'daki ilk vakıf kütüphanesi, 858 (1454) yılında Şeyh Muhammed b. Şeyh Hasan Geylânî tarafından sur dibindeki (At İskelesi) zâviyesinde kurulmuştur. Mahmud Paşa Medresesi'nde ve Eyüp Külliyesi'ndeki kütüphaneler de İstanbul'da fethin ardından kurulan vakıf kütüphanelerindendir. Fethi müteakip bir bölümü medrese haline getirilen Ayasofya ve Zeyrek kiliselerine Fâtihten sonra Mehmed tarafından müderris ve öğrencilerin ihtiyacını karşılamak üzere bazı kitaplar verilmişse de buralarda bir kütüphane tesis edilmemiştir.

Fâtihten sonra başta devletin eski merkezi Edirne olmak üzere diğer bazı şehirlerde de kütüphane kurma çalışmalarının devam ettiği görülür. Çandarlızâde İbrahim Paşa'nın Edirne'deki imaretinde bir kütüphane tesis ettiği ve bir hâfız-ı kütüb görevlendirdiği 859-869 (1455-1465) yılları arasında düzenlenen vakfiyelerinden anlaşılmaktadır. Edirne'de Câmi-i Ce-

did müezzini Ali Fakih b. İbrâhim'in 875'te (1470), müderris ve şeyhlerden Mesud Halîfe'nin 885'te (1480) kurduğu kütüphaneler de Fâtih devri vakıf kütüphaneleridir. Aynı dönem ulemâsından Molla Yegân diye tanınan Mevlânâ Mehmed b. Armağan, Bursa'da yaptırdığı mescidin 865 (1461) yılında vakfettiği 2800 kitaptan meydana gelen bir kütüphane oluşturmuştur. Osmanlı ümerâsından Hızır Paşa'nın 870'te (1466) Amasya'daki medresesi yanında ve İsâ Bey'in 874'te (1469-70) Üsküp'teki medresesinde birer kütüphane tesis ettikleri bilinmektedir.

II. Mehmed, İstanbul'da inşa ettirdiği külliye 875 Recebinde (Ocak 1471) tamamlanınca ilk olarak buradaki dört medresede dört kütüphane kurmuştur. Semâniye medreselerinin dördünde tesis edilen dört kütüphanenin bir süre sonra Fâtih Camii'nde kurulan kütüphaneye nakledildiği, ayrıca Ayasofya ve Zeyrek medreselerinde bulunan kitapların getirilerek merkezî bir kütüphane oluşturulduğu görülmektedir. Bu nakil ve birleştirme işi, II. Bayezid'in tahta geçişinden kısa bir süre sonra 887'de (1482) yapılmıştır.

Fâtih Sultan Mehmed, kendi yaptırdığı birçok hayır eserinin yanında maiyetinde bulunan devlet adamlarını ve zenginleri de şehrin imarı için faaliyette bulunmaya teşvik etmiştir. İstanbul'da ve devletin diğer şehirlerinde hayır eserleri meydana getiren Sadrazam Mahmud Paşa, İstanbul ve Hasköy'deki medreselerinde birer kütüphane kurmuştur. Fâtih'in vezirlerinden Gedik Ahmed Paşa'nın Afyon'daki külliyesinde bir kütüphane bulunmaktaydı. Fâtih devri meşâ-yihinden Şeyh Vefâ diye tanınan Muslihuddin Mustafa için inşa edilen külliye Şeyh Vefâ tarafından vakfedilmiş 381 kitaptan meydana gelen bir kütüphanenin varlığı vakıf kayıtlarından öğrenilmektedir. Çeşitli konulardaki kitaplardan oluşan bu kütüphanenin XVI. yüzyılın sonlarında hâlâ Şeyh Vefâ Zâviyesi'nde mevcudiyeti bilinmekte ve Evliya Çelebi'nin naklettiğine göre XVII. yüzyılda varlığını korumakta idiysen de sonraki asırlarda bu kitapların ne olduğu belli değildir. Konya'da Sadreddin Konevî Dergâhı'nda ve Hoca Feruh Mescidi'ndeki kütüphaneyle Beyşehir'de Subaşı Mescidi'ndeki kütüphane de Fâtih devrinden önce kurulmuş olmalarına rağmen Konya Osmanlı topraklarına bu padişah zamanında katıldığından Fâtih dönemi kütüphaneleri arasında sayılabilir.

II. Bayezid döneminde Osmanlı Devleti askerî ve siyasî alandaki durgunluğun aksine ilmî ve edebî sahalarda büyük bir gelişme gösterdi. II. Bayezid, Topkapı Sarayı'nda Fâtih'in kurduğu kütüphaneyi kendisine hediye edilen ve adına yazılan kitaplarla daha da zenginleştirdi. Saraydaki özel kitaplığında bulunan kitapların ilk ve son sayfalarını mühürleyen hükümdar bazılarının üzerine temellük kaydı koymuştur. Bu kütüphanenin hâfız-ı kütüb-i hâssa diye adlandırılan bir de görevlisi vardı. II. Bayezid'in 893 (1488) yılında Edirne'de yaptırdığı külliye içinde cami, medrese, imaret ve dârüşşifâ ile birlikte kütüphane de bulunuyordu. Külliye vakfiyesinden kütüphanede dinî eserler yanında tıbbî eserlerin de olduğu, kitaplardan faydalanmanın bazı şartlara bağlandığı anlaşılmaktadır. II. Bayezid, bir süre valilik yaptığı Amasya'da inşa ettirdiği külliye'deki camide bir kitaplığa da yer vermiştir. İstanbul'daki Bayezid Külliyesi 911 (1505) yılında tamamlanmıştır. Burada bir kütüphanenin varlığından *Atâ Târihi*'nde söz ediliyorsa da bu kayıt daha sonraki devirlere ait olması ihtimalinden dolayı ihtiyatla karşılanmalıdır. Kütüphane hakkında mevcut en eski tarihli kaynak XVI. yüzyılın sonlarına aittir ve bu kayıta medrese hâfız-ı kütübüne günlük 3 akçe ücret verildiği belirtilmektedir.

II. Bayezid'in kurduğu kütüphaneler dışında devrin devlet adamları, âlimleri ve meşâyih de çeşitli yerlerde yaptıkları hayır kurumlarında kütüphaneler tesis etmişlerdir. Bu devirde İstanbul'da kurulduğu tesbit edilen diğer kütüphaneler şunlardır: Alâiyeli Muhyiddin diye bilinen Mevlânâ Muhyiddin'in 907'de (1501-1502) vakfettiği yetmiş bir kitaptan oluşan ve daha sonra Fâtih Külliyesi'ndeki kütüphaneye nakledilen kütüphane; Atik Ali Paşa'nın Çemberlitaş'taki medresesinde kurduğu 119 kitaplık kütüphane; Şeyhülislâm Efdalzâde Ahmed Çelebi'nin Fâtih Camii yakınında yaptırdığı medresesindeki kütüphane; ulemâdan Muslihuddin Çelebi b. Ahmed Çelebi el-Yegânî'nin 100 kitabını vakfederek hayatta olduğu müddetçe kendi tasarrufunda olması, ölümünden sonra neslinden gelenlerin istifadesine sunulması ve ardından Bursa Ulucamii'ne konulması şartıyla kurduğu kütüphane. Yine bu dönemde tesis edilen kütüphanelerden Edirne'de 897 (1492) yılında Noktacızâde diye anılan Şeyh Mehmed b. Yûsuf'un tesis ettiği tekke kütüphanesinin otuz yedi eserden oluşan

bir koleksiyonu vardı. Fâtih devri meşâyihinden Abdürrahim Karahisârî'nin Afyon'daki hayratı için düzenlediği 888 (1483) tarihli vakfiyesinde vakfettiği 159 kitabın adı da belirtilmiştir. II. Bayezid'in kadınlarından Hüsnüşah'ın oğlu Şehinşah'ın Manisa valiliği sırasında 896'da (1491) Hatuniye Camii'ni yaptırdığı ve burada bir de kütüphane kurduğu kaydedilmektedir. II. Bayezid devrinde tesis edilen kütüphaneler arasında kurucusu, yeri ve koleksiyonu bakımından en ilgi çekici kütüphane, Mevlânâ Küssahan Hacı Muslihuddin Mustafa b. Cüneyd'in Kandıra'nın Çavlı Hacı köyünde yaptırdığı iki mescidde tesis ettiği kütüphanelerdir. 902 (1497) tarihli vakfiyesinde çeşitli konulara dair 210 kitabın adıyla koruma ve yararlandırma şartları bildirilmiştir. Bu dönemde Balkanlar'da da iki kütüphane tesis edilmiştir. Bunlardan ilki, Manastır ve Selânik kadıliklarında bulunan İshak Çelebi b. İsâ Fakih tarafından Manastır'daki medresesinde 914'te (1508) kurulmuş olup Manastır'da Türk devrine ait ilk kütüphanedir. Diğeri ise 919'da (1513) Prizren'de şair Sûzî Çelebi'nin yaptırdığı mesciddeki kütüphanedir.

II. Bayezid döneminde vakıf kütüphaneleri için bir kaynak teşkil eden özel kütüphanelerin bazı önemli örnekleri ortaya çıkmıştır. Şehzade Korkut'un ve Müeyyedzâde'nin zengin kütüphaneleri olduğu bilinmektedir. Kaynaklarda, Korkut'un kütüphanesinin bir yerden diğer bir yere nakledildiğinde deve katarlarıyla taşındığı, Müeyyedzâde'nin kütüphanesinde 7000 ciltlik koleksiyondaki eserlerin bazılarının adlarının bile duyulmadığı nakledilmektedir.

Yavuz Sultan Selim askerî faaliyetleri yanında ilme, ulemâya verdiği değer ve kitaba düşkünlüğüyle de bilinir. Ancak kısa ömrü adını yaşatacak hayır kurumları yapmasına müsaade etmemiştir. Bu devirde gerek yeni fethedilen Suriye, Mısır gibi ülkelerden gelen gerekse sahiplerinin ölümüyle dağılan özel kütüphanelerden temin edilen kitaplarla sarayda büyük bir koleksiyon meydana getirilmiş, bu koleksiyon daha sonraki dönemlerde Osmanlı padişahları tarafından kurulacak olan birçok vakıf kütüphanesinin temelini oluşturmuştur. Bu devirde Mevlânâ Bâli'nin İstanbul'da Şeyh Süleyman mahallesindeki mescidinde tesis ettiği kütüphanenin 925 (1519) tarihli vakfiyesinden kitap mevcudunun 620 olduğu, muhafaza işiyle mescidin imamının görevlendi-

rildiği anlaşılmaktadır. Sinan Paşa'nın kardeşi Ahmed b. Hızır Bey de Bursa'da yaptırdığı medresesine kitaplarını bağışlayarak bir kütüphane kurmuştur. Edirne'de daha önce tesis edilen küçük koleksiyonlu mahalle kütüphanelerine Kanûnî Sultan Süleyman devrinde yenileri eklenmiştir. 927 (1521) yılında Hacı Hasan b. Ali ve 934'te (1528) Kâsım b. Abdullah muallimhânelerinde benzer şartlarla iki kütüphane kurmuşlardır.

XVI. yüzyılın son yarısında yaptırılan medreselerin çoğunda kütüphanenin artık tamamlayıcı bir unsur olarak düşünüldüğü görülmektedir. Hayreddin Paşa (İstanbul 941/1534-35), Abdülvâsi' b. Hızır (Edirne 945/1538'den önce), Kasım Paşa (İstanbul 951/1544; Bursa 960/1553), Rüstem Paşa (İstanbul 954/1547; Tekirdağ 960/1553), Sofu Mehmed Paşa (Sofya 954/1547), Kanûnî Sultan Süleyman (Rodos), İbrâhim Paşa (İstanbul), Mihrimah Sultan (İstanbul 956/1549), Sekban Kara Ali (İstanbul), Hüseyin Ağa (Amasya), Şehzade Mehmed (İstanbul), Semiz Ali Paşa (İstanbul 973/1565-66) medreselerinde birer kütüphane vardı. Bu devirde cami ve mescidlerde de kütüphaneler kurulmuştur. Kanûnî Sultan Süleyman'ın sadrazamlarından Makbul İbrâhim Paşa Herzgrad'da, Hüsrev Paşa Diyarbakir'de, Kiremitçizâde Sinan Bey Bursa'da, Cihan Bey İstanbul'da Ayasofya yakınında yaptıkları cami ve mescidlerde birer hâfız-ı kütüb görevlendirerek kütüphaneler tesis etmişlerdir. Bağdat'ta Âsîtâne-i Hz. Ali ve Mûsâ el-Kâzım türbe kütüphaneleri, Yorgani Dede'nin İstanbul'da Gül Camii yakınındaki zâviyesinde tekke kütüphanesi (972/1565) ve Feridun Bey'in İstanbul'da mektebindeki kütüphanesi (967/1560) bu dönemde kurulan değişik türde kütüphanelerdir.

Medrese, cami, mektep, tekke ve türbe kütüphaneleri dışında bu devirde, genellikle örnekleri ancak XV ve XVI. yüzyıllarda görülen bir kütüphane türü daha vardır ki şimdiye kadar yapılan kütüphane sınıflandırmalarında yer almamıştır. Çoğunlukla ulemâ sınıfından olan kimse-lerin evlerinde veya vakfettikleri binalarda kurdukları bu kütüphanelerin ortak yanı vakfiyelerinde vakfedilen kitaplardan önce vakfı yapanın, ardından neslinden gelenlerin, daha sonra mahalle âlimlerinin, sâlihlerinin ve bu kitapları anlayabilecek herkesin faydalanması şartının konulmasıdır. Edirne Dârülhadisî müderrislerinden Mevlânâ Emîr Hüseyin b. Seyyid

Mehmed'in 941 (1534-35) tarihli yetmiş yedi ciltlik ve Mevlânâ Alâeddin b. Hacı Sinan'ın 952 (1545) tarihli yirmi beş ciltlik, Kadı Alâeddin b. Abdurrahman'ın 970 (1563) tarihli ve Şeyh İshak b. Abdürrez-zâk'ın kırk bir ciltlik kitap vakıflarıyla kurulan kütüphaneleri bu türe örnektir.

Kanûnî Sultan Süleyman döneminde kütüphanelerin medreselerin tamamlayıcı bir unsuru haline gelmesine, değişik kütüphane türlerinin mevcudiyetine ve yaygınlığına rağmen devrin en büyük ilim müessesesi olan Süleymaniye Külliyesi'nde kuruluş yıllarında kütüphane mevcut değildi. Külliye kütüphanenin ne zaman tesis edildiği bilinmemekle birlikte eldeki belgelerden, caminin ibadete açılışından birkaç yıl sonra Süleymaniye'ye saray kütüphanesinden bazı eserlerin gönderilmeye başlandığı ve Süleymaniye Kütüphanesi'nin temelini bu tarihte atıldığı söylenebilir. Süleymaniye Külliyesi Kütüphanesi'ne hâfız-ı kütüb ve kâtib-i kütüb tayiniyle ilgili mevcut en eski belge 991 (1583) tarihini taşımaktadır.

II. Bayezid'in kızı Selçuk Sultan'ın oğlu Gazi Hüsrev Bey'in Saraybosna'da 944'te (1537) kurduğu külliye ve Drina nehri üzerindeki Foça kasabasında 1550 yılında yaptırılan Hasan Nâzır Medresesi'nde birer kütüphane kurulmuştur. Kanûnî Sultan Süleyman devri âlimlerinden Bedreddin Mahmûd b. Mevlânâ Süleyman b. Alâeddin Ali'nin Kayseri'de 966'da (1559) tesis ettiği kütüphanenin bazı araştırmacılar tarafından bedesten kütüphanelerinin ilki ve tipik bir örneği olarak kabul edildiği görülmektedir. Ancak aynı tarihte düzenlenen vakfiyesinin incelenmesinden sonra bu kütüphanenin öğrenciler için kurulduğu, bedestende bulunmasının da vâkıfın, neslinden kimse kalmayınca kitapların Bezzâzistan diye meşhur olan tüccarlar çarşısına konulması şartından ileri geldiği anlaşılmıştır.

XVI. yüzyılın sonlarına doğru özellikle padişah ve devlet adamlarının büyük merkezlerde, doğum yerleri veya görev yaptıkları bölgelerde inşa ettirdikleri medreselerde genellikle bir kütüphaneye yer verildiği görülmektedir. Sonraki yüzyılda da gelişip yaygınlaşacak olan bu medrese kütüphanelerinin öğrencilerin ihtiyaçları göz önünde bulundurularak hazırlanmış bir koleksiyonu ve II. Selim'in Edirne'de Selimiye Camii'ndeki kütüphanesi dışındakilerin genellikle sadece birer hâfız-ı kütübü vardı.

II. Selim'in kızı ve Sokullu Mehmed Paşa'nın zevcesi İsmihan Sultan 976'da

(1568) Eyüp'te yaptırdığı medresede müderris, muîd ve dânişmendlerinin faydalanması için bir kütüphane kurmuştur. Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa da İstanbul'daki medrese ve hankahıyla Bergos'taki medresesinde birer kütüphane tesis etmiştir. İsmihan Sultan ve Sokullu Mehmed Paşa'nın bu kütüphanelerinin itina ile hazırlanmış katalogları mevcuttur.

982'de (1574) tamamlanan Selimiye Külliyesi'nde kurulan kütüphane gerek koleksiyonunun zenginliği gerekse katalogunun mükemmeliyeti bakımından dikkati çeker. 987 (1579) tarihli vakfiyesinde tayin edilen üç hâfız-ı kütübden ikisinin hattatlık, nakışçılık gibi vasıflarının olması ve gerektiğinde kitapların eksik sayfalarını tamamlamaları istenmektedir. II. Selim'in İzmir'de yaptırdığı medresesinde de bir kütüphane tesis ettiği 977 (1569) tarihli vakfiyesinden anlaşılmaktadır.

III. Murad'ın annesi Nurbânû Sultan'ın Üsküdar'da Toptaşı'nda yaptırdığı külliye medrese ve dârülhadis talebeleri için bir kütüphane kurulduğu ve burada günlük 3 akçe ücret alan bir hâfız-ı kütübün görev yaptığı bilinmektedir. Yemen fâtihi Koca Sinan Paşa'nın 994 (1586) tarihli vakfiyesinden anlaşıldığına göre Sinan Paşa İstanbul, Aydın, Yenişehir ve Malkara'da çeşitli kuruluşlara kitap vakfetmiştir. İstanbul'da Divanyolu'nda bulunan türbesine de muhtemelen ölümünden sonra kendi kitapları konularak bir kütüphane tesis edilmiştir. XVI. yüzyılın sonunda İstanbul'da yaptırılan medreselerden Şeyhülislâm Zekeriyâ Efendi (1002/1594), Dârüssaâde Ağası Gazanfer Ağâ (1004/1596), Vezir Hadım Ahmed Paşa (1004/1596) medreselerinde birer kütüphane bulunuyordu. Ayrıca İstanbul'da III. Murad devrinde kurulmuş iki ihtisas kütüphanesi vardır. Bunlardan biri saraydaki hekimlerin faydalanması için oluşturulan küçük koleksiyonlu bir kütüphanedir. Diğeri ise İstanbul'da bir rasathâne tesis eden Takıyyüddin'in münecimbaşılığı sırasında bu rasathâne kurduğu kütüphanedir.

XVII. yüzyılın başlarından itibaren büyük merkezlerde tesis edilen kütüphanelerin yanında devletin diğer bölgelerinde kurulan kütüphanelerin sayılarında bir artış görülür. Bunu halkın okuma yazma oranının yükselmesinden ziyade medrese eğitiminin yaygınlaşmasıyla açıklamak mümkündür. Mustafa Dede'nin Midilli'deki zâviyesi için 1010 (1601-1602) tarihli

vakfiyesiyle ve Lutfullah Efendi'nin Bursa'da Sultan Murad Medresesi'ne 1016 (1607) tarihli vakıf kaydıyla bağışladığı kitaplarla Müeyyeddâde Piri Çelebi'nin Amasya'da Hatuniye Camii yanında (1017/1608) ve Kaçanikli Mehmed Paşa'nın Üsküp'te türbesinde (1017/1608) kurduğu kütüphaneler, Kastamonu'da Şâbân-ı Velî Dergâhı Kütüphanesi (1020/1611), Erzincan Kalesi'ndeki Mevlî Tekkesi Kütüphanesi, Dârüssaâde Ağası Ali Ağâ b. Yahyâ'nın memleketi olan Mostar'da yaptırdığı medresesinde, Şeyh Hüsâmeddin'in Bursa'daki zâviyesinde (1021/1612) ve Sadrazam Mehmed Paşa'nın Kayseri'nin Erkiyet kasabasındaki külliyesinde (1081/1670) tesis ettikleri kütüphaneler bunlar arasında sayılabilir. Bu devirde yeni yapılan hayır eserlerinde kütüphane kurmanın yanı sıra daha önce kurulan kütüphanelere kitap bağışı yoluyla koleksiyonları zenginleştirme faaliyetleri de görülmektedir. Ayrıca bu asırda mevcut olan kütüphanelerin koleksiyonları incelendiğinde hayır sahibi kimselerin ellerine geçen bazı kitapları bir vakfiye tanzim etmeden sadece kitapların başına vakıf mührü veya kaydı koyarak vakfettikleri anlaşılar.

Vakıf ve arşiv kayıtlarına göre XVII. yüzyılın başlarından ilk müstakil kütüphanenin ortaya çıktığı 1089 (1678) yılına kadar İstanbul'da kurulan büyük medreselerin hemen hemen hepsinde birer kütüphane bulunmaktadır. Bu tarihler arasında İstanbul'da tesis edildiği bilinen Kuyucu Murad Paşa (1019/1610), Sultan I. Ahmed (1026/1617), Kazasker Hasan Efendi (1039/1630), Şeyhülislâm Abdürrahim Efendi (1060/1650), IV. Murad'ın annesi Mâhpeyker Sultan'ın yeniden teşkilâtlandırdığı Özdemiroğlu Osman Paşa medreseleriyle Turhan Vâlide Sultan tarafından 1073'te (1663) tamamlatılan Yeniceami Külliyesi'nde, Mimarbaşı Kasım Ağâ'nın Şehzadebaşı'ndaki dârülhadisinde, Abbas Ağâ b. Abdüsselâm'ın 1080'de (1669) inşa ettirdiği dârülkurrâsi ile Reisülküttâb Mustafa Efendi b. Abdüsselâm'ın 1087-1088 (1676-1677) yıllarında düzenlediği iki vakfiyesiyle Balat'ta tesis ettiği medrese ve dârülhadisinde birer kütüphane vardır. Ayrıca Bayram Paşa, türbesinde bulunan kütüphanesini 1045'te (1635) Haseki'de aynı yerde yaptırdığı medresesinin talebeleri için kurduğundan bunun da aynı dönemde tesis edilmiş bir medrese kütüphanesi olarak düşünülmesi gerekir.

XVII. yüzyılın ortalarında kurulan iki cami kütüphanesi kuruluş şekli ve işleme

şartları dolayısıyla dikkati çeker. Mehmed Paşa b. Sinan 1077'de (1666-67) düzenlediği vakfiyeyle merhum Mustafa Efendi'nin yetmiş bir cilt kitabını İstanbul'da Cibali'de Üsküp Camii'ne koymuş ve onun vasiyeti doğrultusunda şartlarını tesbit etmiştir. Diğer kütüphane Konya'da İplikçi Camii'nde kurulmuştur; Mahmud Efendi b. Abdullah'ın vefatından sonra vâsî tayin ettiği müderris Ali Efendi b. Oruç, 1083'te (1672) düzenlediği bir vakfiyeyle İplikçi Camii'ne yetmiş sekiz kitap bırakmıştır. Her iki vakfiyede de fakir âlimlere ödünç kitap verilebileceği, kütüphanelerin işleyişi, bakımı ve kontrolünün mahalle halkı tarafından karşılık beklenmeden yapılacağı bildirilmiştir.

XVII. yüzyılın sonlarına doğru ulemâya ve öğrencilere açık medrese ve türbe kütüphaneleriyle hem ulemâ ve öğrencilere hem de halka açık cami ve tekke kütüphanelerine yeni bir kütüphane türünün eklendiği görülür. İşleyiş bakımından diğerlerinden pek farklı olmayan, ancak değişik bir bünyeye sahip bulunan bu tür kütüphanelerin en belirgin özelliği müstakil bir binada kurulmuş olmaları ve görevlendirilen, başka bir işle uğraşmaması istenen personeline daha fazla ücret verilmesidir. Diğer özellikleri de zamanla bu tür kütüphanelerde daha öncekilerde pek görülmeyen öğretim ve ibadet gibi değişik bir faaliyetin ortaya çıkmasıdır. Müstakil kütüphanelerin ilk örneği olan Köprülü Kütüphanesi 1089 (1678) yılında Fazıl Mustafa Paşa'nın düzenlediği vakıf senediyle kurulmuştur (bk. KÖPRÜLÜ KÜTÜPHANESİ).

Aynı yüzyılın sonunda tesis edilen üç önemli medrese kütüphanesinden ikisi Köprülü ailesine mensup kimseler tarafından kurulmuştur. Köprülü Mehmed Paşa'nın damadı Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, İstanbul Çarşıkapı'da yapımını başlattığı külliyesinde bir kütüphane kurulması için 1092 (1681) tarihinde düzenlediği vakfiyesine kütüphane ile ilgili bazı şartlar koydurmuştur. Köprülü Mehmed Paşa'nın kardeşi Hasan Ağâ'nın oğlu Amcazâde Hüseyin Paşa'nın Saraçhane'de Mimar Ayas mahallesinde yaptırdığı külliye de müstakil bir mekânda oluşturulmuş bir de kütüphanesi mevcuttu. Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin 1111 (1699) tarihli vakfiyesiyle Fatih'teki medresesi yanında tesis ettiği kütüphane ise zengin koleksiyonu ile dikkati çeker. 1149'da (1736) yapılan sayımda Feyzullah Efendi'nin vakfiye defterine kayıtlı 1965 kitap bulunmaktaydı.

Yine XVII. yüzyılın sonlarında Anadolu'da küçük koleksiyonlara sahip cami ve medrese kütüphanelerinin kurulmasına devam edildiği, İstanbul'da ise kitaplarını vakfetmek isteyen özellikle ulemâ sınıfından kimselerin yeni kütüphane tesis etme yerine kitaplarını daha önce kurulmuş kütüphanelere ve hayır kurumlarına verdikleri görülmektedir. Fatih'te Mustafa Bey mahallesinde Halil Paşa Camii imamı Mehmed Efendi b. Himmet, camisinde bir dolaba koyduğu seksen üç kitaptan yararlanma şartlarını 1093 (1682) tarihli vakfiyesinde belirtmiştir. Müftüzâde Abdullah Efendi, babası Şeyhülislâm Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin Üsküdar'da yaptırdığı medresesinin bir odasını kütüphane haline getirip 425 kitabının burada muhafazası için 1099 (1688) yılında bir vakfiye tanzim etmiştir.

III. Ahmed'in saltanatının ilk yılları iç karışıklıkları bastırmakla ve savaşlarla geçmiştir. 1718'de imzalanan Pasarofça Antlaşması ile devletin batıdaki mücadelelerine son verildi; bu tarihten sonra Osmanlı Devleti Lâle Devri diye adlandırılan, daha çok sosyal ve kültürel faaliyetlerin yoğunlaştığı bir döneme girdi. III. Ahmed'in tahta çıkışından (1115/1703) Pasarofça Antlaşması'na kadar geçen devrede İstanbul'da ve diğer bölgelerde kütüphane kurma çalışmalarının yavaş da olsa devam ettiği görülmektedir. İstanbul'da Vâlide Sultan'ın kethüdâsı Mehmed Efendi b. Veliyyüddin'in Galata'daki dârülhadisinde, Mehmed Efendi ile Şeyhülislâm Mehmed b. Ali'nin medreselerinde birer kütüphane vardı. III. Ahmed'in, annesi Gülnûş Vâlide Sultan için Üsküdar'da yaptırdığı, 1124'te (1712) ibadete açılan caminin içinde küçük bir kütüphane bulunuyordu.

Daha önce kurulmuş hayır müesseselerine kitap vakfı şeklinde kütüphane koleksiyonlarını zenginleştirmeye yönelik çalışmalara bu dönemde de rastlanmaktadır. Abdülvehhâb b. Ahmed, 1120 (1708) tarihli vakfiyesiyle Sivrihisar kazasında Mahmud Hüdâyî Camii'ne 130 kitap vakfetmiştir. Osman Rüşdü Efendi, 1120'de (1708) Konya'nın Hâdim kazasındaki Ebûsâid Mehmed Hâdimî Külliyesi'nde bir kütüphane kurmuştur. Ankara'da Sarı Hatib Medresesi'nde Durud Dede'nin tesis ettiği kütüphaneye 1120 (1708) yılında Sadrazam Ali Paşa tarafından bir miktar kitap vakfedilmişti. Bunlardan başka Sâlih Paşa'nın Sakız'daki medresesinde, İbrâhim b. el-Hac Mustafa'nın Kilis'in Kozluca mahallesinde, Nûman Pa-

şa'nın Selânik'teki medresesinde (1118/1706), Mehmed Ağa b. İbrâhim'in Kemah'taki medresesinde (1120/1708) ve Mısırlı Hüseyin oğlu Hacı İsmail Ağa'nın Saraybosna'daki Atmeydanı Medresesi'nde birer kütüphaneleri olduğu bilinmektedir.

III. Ahmed dönemi sadrazamlarından Şehid Ali Paşa devlet adamları ve sanat erbabını himaye etmesi, zengin kitap koleksiyonu ve İstanbul'da Vefa'da kurduğu kütüphanesiyle meşhurdur. İstanbul'dan dışarıya kitap ihracını yasaklaması onun kitaba karşı ilgisini açıkça göstermektedir. Şehid Ali Paşa, 1127 (1715) tarihli vakfiyesiyle ilk kütüphanesini İstanbul'da Vefa Üskübî mahallesindeki konağında kurmuştur. Onun tesis ettiği ikinci kütüphane, Kuzguncuk yanındaki İstavroz semtinde bulunan yalısının bir odasında bulunmaktadır. Şehid Ali Paşa'nın bugün de kendi adıyla anılan kütüphanesinin binası 1127'de (1715) tamamlanmış, 1128 (1716) tarihini taşıyan ikinci vakfiye ile de faaliyete geçmiştir (bk. ŞEHİD ALİ PAŞA KÜTÜPHANESİ).

III. Ahmed, yıllardan beri sarayda çeşitli kaynaklardan sağlanmış binlerce kitabın kullanılması ve korunması için daha önce yapılan düzenlemeleri yeterli görmemiş, Topkapı Sarayı'nda yeni inşa ettirdiği kütüphanede bu kitapların büyük bir bölümünü toplamaya çalışmıştır. 1131'de (1719) temeli atılan kütüphane 10 Muharrem 1132 (23 Kasım 1719) tarihinde büyük bir merasimle açılmıştır. III. Ahmed, saray içindeki kütüphanesinden başka Yenica'mi'de Turhan Vâlide Sultan'ın türbesi yanında 1138 (1726) tarihli vakfiyesiyle bir kütüphane tesis etmiştir. III. Ahmed'in sadrazamı ve damadı Nevşehirli İbrâhim Paşa, 1132 (1720) yılında hanımı Fatma Sultan ile birlikte yaptırdıkları Şehzadebaşı'ndaki dârülhadiste bir kütüphane kurmuştur. Damad İbrâhim Paşa'nın Nevşehir'de 1140'ta (1728) yaptırdığı külliye de küçük bir kütüphane bulunmaktaydı.

III. Ahmed zamanında İstanbul'da kütüphane kurma faaliyetlerine ve kültür sahasındaki önemli gelişmelere rağmen devletin diğer bölgelerinde kütüphane tesisi çalışmalarında bir yavaşlama görülür. Bu dönemde İstanbul dışında kurulduğu tesbit edilen birkaç kütüphane vardır. Bunlar arasında Abdullah Paşa b. Şehid Mustafa Paşa'nın Diyarbekir'de yaptırdığı dârülkurrâda, Nûman Paşa'nın Selânik'teki medresesinde, Fâzıl Ahmed Paşa'nın Kandiye'deki camisinde, Gilânîzâde Nûri

Paşa'nın 1134'te (1722) Hama'da, Bursalı İsmâil Hakkı'nın 1135'te (1723) Bursa'daki camisinde, Hacı Abdürrahim Efendi'nin 1140'ta (1727-28) Konya'da Zincirli Medrese'de kurduğu kütüphaneler sayılabilir.

Patrona Halil İsyanı'ndan sonra tahta çıkan I. Mahmud'un saltanatının ilk yılları bu isyanın devlet bünyesinde yaptığı tahribatı tamir ve isyan teşebbüslerini bastırmakla geçti. Kültür alanında Yalova kâğıt fabrikasının kurulması, matbaanın yeniden faaliyete geçirilmesi gibi bazı çalışmalarda bulunulduysa da büyük çapta yenilikler yapılmadı. Fakat I. Mahmud, açmayı başardığı üç büyük kütüphane ile kütüphanecilik tarihimizde mümtaz bir mevki kazandı. Bu devirde Ayasofya, Fatih ve Galatasaray kütüphaneleri yanında İstanbul'da ve diğer şehirlerde çok sayıda kütüphane tesis edilmiştir. İstanbul'da açılan kütüphaneler arasında Hekimoğlu Ali Paşa'nın İstanbul'da Davudpaşa'daki camisinin yanında 1151'de (1738) kurduğu kütüphaneyle Edirne Kadısı Cârullah Veliyyüddin'in 1147'de (1734) Fâtih medreselerinden Ayak Medrese yanında ve Şeyhülislâm Damadzâde Ebû'l-Hayr Ahmed Efendi'nin Sultan Selim Camii'nde medrese talebeleri için kurdukları kütüphaneleri zikretmek gerekir.

III. Ahmed ve I. Mahmud devrinde Dârüssaâde ağılığında bulunan Hacı Beşir Ağa Eyüp'teki dârülhadisinde (1148/1735), Cağaloğlu'ndaki külliyesinde (1158/1745), Medine ve Zîştovî'deki medreselerinde birer kütüphane tesis etmiştir. Hacı Beşir Ağa'nın vakıf kütüphanelerinden başka oldukça zengin bir özel kütüphanesi de olduğu anlaşılmaktadır. Öldüğünde sadece Karaağaç'taki hazine odalarında, aralarında Kâtib Çelebi'nin el yazısıyla *Cihan-nümâ'sının* da bulunduğu 150 kadar değerli kitap çıkmıştır.

I. Mahmud'un İstanbul'da yaptırdığı kütüphaneler arasında Ayasofya Kütüphanesi gerek mimarisi gerekse zengin koleksiyonu ve geniş kadrosuyla dikkati çekmektedir. Kütüphanenin vakfiyesi 1152'de (1739) hazırlanmışsa da açılış merasimi iki ay sonra yapılabilmektedir (bk. AYASOFYA [Ayasofya Kütüphanesi]). Ayasofya'dan sonra İstanbul'da aynı yıl içinde iki önemli kütüphanenin, Âşir Efendi ve Âtîf Efendi kütüphanelerinin kurulduğu görülmektedir. Defterdar Âtîf Mustafa Efendi'nin İstanbul'da Vefa'da tesis ettiği kütüphane, Âtîf Efendi'nin oğulları ve torunları tarafından çeşitli tarihlerde ek vakfiyelerle zenginleştirilmişti (bk. ÂTİF EFEN-

Dİ KÜTÜPHANESİ). I. Mahmud devri reîsülküttâblarından Mustafa Efendi Kastamonu'daki medresesinde bir kütüphane kurduğu gibi İstanbul'da da bir kütüphane tesisi için 1154'te (1741) bir vakfiye düzenlemiştir. Ancak kütüphane binasını oğlu Âşir Efendi yaptırdığından onun adıyla anılmaktadır (bk. ÂŞİR EFENDİ KÜTÜPHANESİ).

I. Mahmud İstanbul'da ayrıca Süleymaniye Camii'nde, sadrazamı Köse Mustafa Bâhir Paşa ile birlikte mevcut kitaplara yenilerini ilâve edip 1165 (1752) yılında cami içinde parmaklıkla ayrılmış bölümde bir kütüphane kurmuş, Galatasaray Mektebi'nde 1167'de (1754) öğrencilerin kitap ihtiyacını karşılamak üzere bir kütüphane tesis etmiştir. Yine bu devirde başta I. Mahmud olmak üzere devlet erkânı, ulemâ ve diğer sınıflara mensup kimseler genellikle öğretim kurumlarında veya yakınlarında birçok kütüphane kurmuşlardır. Mahfîzâde Ahmed Paşa'nın Urfa Rıdvâniye'de (1147/1734), Hıfzîzâde Osman Fakih Efendi'nin Amasya'da Burmalı Minare Camii içinde (1147/1734), Çavuş Mustafa Ağa'nın Belgrad'da medresesi yanında (1149/1736), Cihanzâde el-Hac Mehmed Ağa'nın Aydın Güzelhisarı'nda Ramazan Paşa mahallesindeki medresesinde (1149/1736), Şehid Osman Paşa'nın Niş Kalesi'ndeki camisinde ve Damad Mehmed Efendi'nin Yenişehir Fenar'da (1168/1755) tesis ettikleri kütüphaneler daha önceki asırda kurulan küçük mahallî kütüphanelerin devamıdır. I. Mahmud, İstanbul'da tesis ettiği kütüphaneler dışında Belgrad'da (1156/1743) ve Vidin sancağında Fethülislâm'da da (1161/1748) birer kütüphane yaptırmıştır. I. Mahmud, saltanatının son yıllarında inşa ettirmeye başladığı külliyesinde büyük bir kütüphane kurmayı planladığından bu kütüphaneye konulacak bazı kitapları da hazırlamıştı. Fakat külliye bitirilmeden 1754'te ölünce yerine geçen kardeşi III. Osman bu işi tamamlamış (1169/1756), adını da Nûr-i Osmânî koymuştur. III. Osman ve III. Mustafa devirlerinde sadrazamlık görevinde bulunan Râgıb Mehmed Paşa'nın yaptırdığı mektep, kütüphane ve şadırvan 1176 Şabanında (Şubat-Mart 1763) tamamlanarak hizmete açılmıştır.

III. Osman'dan sonra tahta geçen III. Mustafa, askerî ve idarî sahada giriştiği bazı ıslahat hareketlerinin yanında ilim sahiplerini himaye etmesiyle de tanınmıştır. 1187 (1773) tarihli vakfiyesinden Lâleli'de camisinin yanında yaptırdığı medresede bir kütüphane kurduğu anla-

şılmaktadır. III. Mustafa saraydaki Bostancılar Ocağı'nda da bir kütüphane tesis etmiştir. Bu kütüphane kuruluşundan kısa bir süre sonra bilinmeyen bir sebepten dolayı faaliyetini tatil etmiş ve 1247'-de (1831) II. Mahmud'un emriyle Lâleli Medresesi'ne taşınmıştır. III. Mustafa devrinde iki defa şeyhülislâm olan Veliyüddin Efendi, 1182 (1768) yılında düzenlediği vakfiyesiyle kitaplarını Beyazıt Camii'nin sağ tarafına bitişik olarak yaptırdığı kütüphanesine koydurmuştur. III. Mustafa devri ulemâsından bazıları kitaplarını kütüphanesi olmayan cami ve medreselere vakfetmişlerdir. Şeyh Abdülatif Efendi'nin Kasımpaşa'daki Câmî-i Kebîr'e (1172/1758-59), Şeyh Abdülkerîm b. Ahmed'in Eyüp'te Şeyhülislâm Mustafa Efendi'nin yaptırdığı medreseye (1178/1764-65), Erzurum Kadısı Mehmed Zihni Efendi'nin Alaşehir'de Şeyh Sinan Camii'ne (1181/1767), Ayasofya'da cuma vâizi İbrâhîm Efendi'nin Eyüp'teki Câmî-i Kebîr'e (1185/1771), Mehmed Efendi'nin Haseki Sultan Camii'ne (1185/1771) kitaplarını vakfettikleri görülmektedir.

Aynı dönemde Anadolu'da ve Rumeli'de yaptırılan bazı medreselerde kütüphanelere yer verildiği gibi müstakil kütüphaneler de kurulmuştur. Mehmed Emin Ağa b. el-Hac Mustafa'nın Edremit (1169/1756) ve Şehâ Ali Efendi'nin Köstendil'deki (1185/1771) medreselerinde birer kütüphane olduğu bilinmektedir. Hekimoğlu Ali Paşa'nın divan efendisi Akovalı Osman Şehîdî'nin, Bosna sancağı beyi İshak Bey oğlu İsmâ Bey'in 862 (1458) yılında Saraybosna'da yaptırdığı camisinin yanına 1173'te (1759-60) ilâve ettiği kütüphanede değerli kitapların yanında arşiv malzemesi de bulunmaktaydı. Hacı Nûman Efendi Sivas'ta 1172'de (1758-59) bir çeşme ve kütüphane inşa ettirmiştir. Arpa Emîni Ali Ağa b. Hüseyin'in Tırnova'da cami, mektep ve çeşmesinin yanında bir de kütüphanesinin bulunduğu 1176 (1762-63) tarihli vakfiyesinden öğrenilmektedir. Hüseyin Ağa b. Süleyman Ağa, Bursa'da Kavaklı mahallesinde Nakşibendî Hankahı civarında 1174'te (1760-61) yaptırdığı mescid ve kütüphane için 1194'te (1780) hazırlattığı ek vakfiyeyle yeni tahsisler yapmıştır. Ömer Efendi'nin 1172'de (1758-59) Akşehir'de bir kütüphane kurduğu Abdurrahman Paşa'nın Diyarbakır Ulucamii'ne, Tosunzâde Mehmed b. Halil'in Tırnova'da Osman Ağa'nın yaptırdığı medreseye kitaplarını bağışladığı, Müf-

tü Abdullah Efendi'nin Erzincan'da Cuma mahallesindeki cami ve medresesinin yanında bir de kütüphane tesis ettiği yapılan bazı araştırmalar ve vakıf kayıtları dolayısıyla bilinmektedir.

III. Mustafa'nın ölümü üzerine Zilkade 1187 (Ocak 1774) tarihinde tahta çıkan I. Abdülhamid, babası III. Ahmed devrinde başlatılan bazı ıslahat teşebbüslerini devam ettirmeye çalışmış ve bu hususta sadâret makamını işgal edenlere tam yetki vermiştir. I. Abdülhamid, hayatının elli yılını sarayda kapalı olarak geçirdikten sonra tahta çıktığında Osmanlı Devleti için çok ağır şartlar ihtiva eden Küçük Kaynarca Antlaşması'nı imzalamak zorunda kaldı. Askerî ve idarî sahadaki bozuklukların bir an önce düzeltilmesi gerektiğini düşündüğünden köklü icraata girişebilecek Seyyid Mehmed Paşa, Halil Hamîd Paşa gibi liyakatli sadrazamları iş başına getirdi. Bu devirde daha çok askerî sahada ıslahat hareketlerine ağırlık verilmeyle beraber Kadî İbrâhîm Efendi'nin vefatıyla kapanan matbaanın yeniden faaliyete geçirilmesi, ilk riyâziye mektebinin açılması ve bazı kütüphanelerin kurulması gibi eğitim ve kültür alanında da çalışmalar yapıldı. I. Abdülhamid Bahçekapı'da bir külliye inşa ettirmiş ve burada bir kütüphane kurmuştur (1195/1781). XVIII. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul dışında birkaç örneğine rastlanan zengin koleksiyonlu, geniş sayılabilecek personel kadrosuna sahip müstakil kütüphanelerin bu asrın sonlarından itibaren artık sayı bakımından arttığı ve devletin diğer şehirlerine yayıldığı görülmektedir.

1197 Muharreminde (Aralık 1782) sadrazamlığa getirilen Halil Hamîd Paşa memleketi Isparta'da ve Burdur'da birer kütüphane kurmuştur (1783). Konya'da 1210'da (1795-96) Yûsuf Ağa tarafından tesis edilen kütüphanenin 1209 (1794-95) tarihli vakfiyesinde Âtîf Efendi, Râgîb Paşa ve Hamidiye kütüphaneleri vakfiyelerine benzer şartlar konulmuştur. Yûsuf Ağa ayrıca Üsküdar'da Mihrimah Sultan Camii içinde 377 kitaptan meydana gelen bir kütüphane kurmuştur.

Ahmed Ağa'nın Rodos'ta (1208/1793-94), Antalya mütesellimi Hacı Mehmed Ağa b. Hacı Osman'ın Antalya'da (1211/1796), Mehmed Râşid Efendi'nin Kayseri'de (1212/1797), Yûsuf Ziyâ Paşa'nın Keban'da (1212/1797), Mehmed Paşa'nın Prizren'deki (1220/1805) medresesi yanında Pazvandoğlu Osman Paşa'nın Vidin'de, Hatice Hanım'ın İzmir'de Müftü Camii ve Medresesi yakınında (1221/1806) yaptır-

dıkları kütüphaneler İstanbul dışında bu dönemde kurulan bazı müstakil kütüphanelerdendir. Yine İstanbul dışında tesis edilen Kilis'te Uncuzâde Hasan Efendi Kütüphanesi, Saraybosna'da Mısıri Medresesi yanında Abdullah Kanemir Kütüphanesi (1188/1774), Manisa'da Karaosmanoğulları'ndan Atâullah oğlu Hacı Osman Ağa'nın Nişancı Paşa Kütüphanesi (1203/1789) ve Yûsuf Ağa b. İsmâil'in Hanya Kalesi'ndeki medresesinde kurduğu kütüphane (1203/1789) yanında cami ve medreselere yapılmış kitap vakıfları da vardır.

I. Abdülhamid'in Şâban 1193'te (Ağustos 1779) sadrazamlığa tayin ettiği, Kara Vezir diye meşhur olan Silâhdar Seyyid Mehmed Paşa, memleketi olan Nevşehir'in Arapsun köyünde Rebûlâhir 1194'te (Nisan 1780) yaptırdığı cami, medrese ve çeşmeden meydana gelen külliyesindeki medresesinin dershanesine Muharrem 1195'te (Ocak 1781) vakfettiği 350 kitabı koydurarak bir kütüphane oluşturmuştur. Ayrıca Haraçcioğlu Cizyedarzâde Bahâeddin Ahmed Efendi'nin Bursa Medresesi'nde (1208/1794'ten önce), Yeğenzâde Süleyman Bey'in Soma'da Emîr Hızır Camii avlusundaki medresesinde (1206/1791-92), Mehmed Emin Efendi'nin Biga sancağına tâbi Çan kasabasındaki medresesinde (1215/1800), Hacı Ahmed Efendi'nin Kastamonu'da Nûmâniyye Medresesi'nde (1217/1802) tesis ettikleri medrese kütüphaneleri ve Yeğen Ali Paşa'nın Manastır'da Emîr Bey Camii'nde (1205/1791), Şeyh Mehmed Efendi'nin Nazilli'de Câmî-i Atîk'te (1211/1796-97), Ahmed Ağa'nın İzmir'de Hisar Camii'nde kurdukları kütüphaneler bu dönemde oluşturulanlardandır.

İstanbul'da Murad Molla Kütüphanesi 1189'da (1775) Damadzâde Mehmed Murad Efendi tarafından Çarşamba semtinde yaptırılmıştır. Tersâne-i Âmire emini Selim Ağa'nın 1197 (1783) tarihli vakfiyesiyle Üsküdar'da kurduğu kütüphanesinde öğretimin ön planda tutulduğu bilinmektedir. Esmâ Sultan'ın kethüdâsı Çelebi Mehmed Efendi, Saraçhane'de Dülgeroğlu Camii yanında bir kütüphane yaptırarak buraya 697 cilt kitap vakfetmiştir.

III. Selim, babası III. Mustafa'nın İstanbul Lâleli'deki medresesinde bulunan kütüphanesini yeni vakıflar yaparak ve personel tayin ederek düzenli bir hale getirmiş, aynı medresenin arsasında yeni bir kütüphane kurmuştur. III. Selim devrinde İstanbul'da mevcut kütüphanelere ya-

pılan ek vakıflar yanında yeni kütüphane kurma çalışmaları da görülür. Şeyh Mustafa Hulûsi Efendi Balat'ta (1212/1797), ulemâdan Debbağzâde İbrâhim Efendi Kılıç Ali Paşa Medresesi'nde (1216/1801) kütüphaneler tesis etmişlerdir. Abdülkadir Bey b. Mehmed Paşa'nın Bab Mahkemesi'nde 1223 (1808) yılında kurduğu küçük kütüphane tesbit edilebilen ilk mahkeme kütüphanesi olması bakımından önemlidir.

II. Mahmud döneminde askerî islahatların yanında idarî sahada da düzenlemeler yapılmış, nezaretler kurulmuş ve özellikle vakıfları ilgilendiren hususlarda köklü değişikliklere gidilmiştir. Bu değişiklikler bir vakıf müessesesi olan kütüphaneleri de etkilemiştir. Bu devirde tesis edilen yeni kütüphanelerin kitap vakıflarının yanında, kütüphanelerde devlet tarafından kontrol ve düzenleme çalışmalarının yoğunlaştığı görülür. Aynı dönemde İstanbul'daki her caminin yanında veya içinde, ayrıca birçok tekkede kütüphane vardı.

Değişik şehirlerde kurulan kütüphane sayısı arttığı gibi kasaba ve hatta köylerde bile kütüphaneler oluşturulmuştu. Dergâh-ı âlî kapıcıbaşılardan Eğridir mütesellimi Yılanlıoğlu Şeyh Ali'nin Eğridir'de (1223/1808), Vahîd Paşa'nın Kütahya'da (1226/1811), el-Hâc Ahmed Ağa'nın Harput'ta Kurşunlu Camii'nde (1227/1812), Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın Kavala'da birer kütüphane kurdukları görülmektedir. Bazı vakıf kayıtlarında ve yapılan araştırmalarda belirtildiğine göre II. Mahmud devrinde İstanbul dışında tesis edilen diğer kütüphanelerin bir kısmı şunlardır: İzmir Müftü Camii Kütüphanesi (1234/1819), Bursa'da Şeyh Ahmed Gazzî Kütüphanesi, Burdur'da Şeyh Mustafa Efendi Kütüphanesi (1239/1823-24), Çankırı'da Şâkir Efendi Kütüphanesi (1243/1827-28), Kastamonu'da Ekmekçi-başı yahut Merdiyye (1243/1827-28) ve Münire Medresesi (1250/1834) kütüphaneleri, Kıbrıs'ta Ayasofya Camii'nde Hacı Yūsuf Kütüphanesi (1244/1828-29), Kastamonu'nun Gedos kazasında Gedosî Mehmed Efendi Medresesi Kütüphanesi (1247-1249/1831-1833), Hazine-darzâde Abdullah Paşa Kütüphanesi (1251/1835).

II. Mahmud devrinde İstanbul'da kurulan kütüphaneler arasında tekke kütüphaneleri ilk sırayı almaktadır: Çarşamba'da Dârülmesnevî, Eyüp Nişancası'nda Şeyh Murad, Kocamustafapaşa'da Feyziyye, Eyüp'te Selâmi Efendi, Unkapanı'nda Şâzeliyye, Galata Mevlevihânesi'nde Hâ-

let Efendi ve Üsküdar Çiçekçi'de Selimiye Nakşibendî Dergâhı'nda Dâhiliye Nâzırı Mehmed Said Pertev Paşa'nın kurduğu Selimiye kütüphaneleri.

II. Mahmud, Medine'de kendi adıyla anılan bir medrese ve bu medresenin yanında birkaç bin kitap mevcudu olan bir kütüphane kurmuştur. II. Mahmud'un Mekke'de de bir kütüphane tesis etmek istediği ve koleksiyonun teşkiline çalıştığı biliniyorsa da sağlığında bu kütüphaneyi kurduğuna dair bir kayıt yoktur. Daha sonra Mekke'de Sultan Abdülmecid tarafından tesis edilen kütüphane II. Mahmud'un bu teşebbüsünün bir ürünüdür.

Bu dönemde ayrıca kütüphanelerin kontrolü ve sayımıyla ilgili çalışmalar yapılmış, bu çalışmalar 1242'de (1826-27) Evkâf-ı Hümâyün Nezâreti'nin kuruluşuyla daha da yoğunlaşmıştır. Beyazıt Camii'nin bitişiğinde tesis edilen Veliyyüddin Efendi Kütüphanesi'ne nakledilen Taşköprizâde İbrâhim Efendi, Halil Efendi, Fenârî oğlu Şemseddin, Tatar Abdullah ve Ebûbekir Efendi koleksiyonlarının sayımı yapılarak müstakil bir katalog hazırlanmıştır. 1235 (1820) yılında Damad İbrâhim Paşa'nın Şehzadebaşı'ndaki medresesinde bulunan kütüphanesinin ve 1236 Saferinde (Kasım 1820) Nuruosmaniye Kütüphanesi'nin sayımları da yapılarak yeni kataloglar düzenlenmiştir. 1242'de (1826-27) Bahçekapı'da Vâlide Sultan Türbesi'ndeki kitapların yeni bir katalogu hazırlanmış, Hacı Beşir Ağa Kütüphanesi'ndeki kitaplar Ayasofya Camii'nin yanındaki büyük türbeye nakledilmiştir. II. Mahmud, babası I. Abdülhamid'in Medine'deki medresesinde kurduğu kütüphanenin düzenlenmesi için bazı faaliyetlerde bulunmuştur. 1246 (1830-31) tarihli bir belgeden anlaşıldığına göre medrese ve kütüphane tamir edilmiş, dışarıya verilen 500 civarında kitap tekrar kütüphanede toplanmış ve yeni dolaplara yerleştirilmiştir. III. Mustafa'nın tesis ettiği iki kütüphaneden biri olan Bostancılar Ocağı'ndaki kütüphane, II. Mahmud'un emriyle sayılarak 1247 (1831-32) yılında Lâleli Medresesi Kütüphanesi'ne taşınmıştır. I. Mahmud'un Ayasofya'da kurduğu kütüphanenin 1247'de (1831-32), Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın Divanyolu'ndaki medresesinde bulunan kütüphanesiyle Veliyyüddin Efendi Kütüphanesi'nin 1248'de (1832) sayımları yapılmış ve katalogları düzenlenmiştir. II. Mahmud, 1254 (1838) yılında Harem-i şerif müdürünün mura-

caatı üzerine Medine kütüphanelerinde bulunan eserleri ciltlemek için birkaç mücellit göndermiş, bunlar muhtelif kütüphanelerden pek çok kitabı yeniden ciltlemiş veya tamir etmiştir.

Tanzimat döneminde vakıf kütüphane kurma ve mevcut kütüphaneleri kitap bağışlarıyla zenginleştirme faaliyetleri devam etmiştir. Bu devirde Batı'daki örneklerine göre yeni kütüphane tesis etme ve Batı tarzında yenileştirme faaliyetleri görülmekteyse de vakıf kütüphanelerinin yönetimi ve koleksiyonlarının teşkilinde büyük değişiklikler meydana geldiği söylenemez. Hüsrev Paşa İstanbul Eyüp'te 1255'te (1839) ve Sahaflar Şeyhizâde olarak tanınan Esad Efendi'nin Yerebatan Sarayı yakınında (1262/1846) kurdukları kütüphanelerle Şeyh Mehmed Murad'ın Çarşamba'da tesis ettiği Dârülmesnevî Kütüphanesi (1260/1844), Abdurrahman Nâfîz Paşa'nın Yenikapı Mevlevihânesi'nde (1267/1851), Kalkandelenli Mehmed Ağa'nın Çarşamba'da kurduğu yeni medrese kütüphanesi (1286/1869), Sultan Abdülaziz'in annesi Pertevniyal Sultan'ın Vâlide Camii'nde (1288/1871), II. Abdülhamid'in Yıldız Sarayı'nda (1299/1882), Vecîhî Paşazâde Kemal Paşa'nın Sultanahmet civarında Dügümlü Baba Tekkesi'nde kurulan kütüphanesi (1303/1886), Eyüp'te Hasan Hüsnü Paşa'nın (1312/1894-95) ve Hacı Mahmud Efendi'nin Beşiktaş Yahyâ Efendi Dergâhı'nda tesis ettiği kütüphane (1319/1901), Tanzimat'tan sonra İstanbul'da kurulduğu bilinen vakıf kütüphaneleri arasında sayılabilir.

Tanzimat'tan sonra İstanbul dışında da kütüphaneler kurulmaya devam edilmiştir. İsmâil Paşa'nın Halep'te (1255/1839), Osman Paşa'nın Trabzon'da Hatuniye Medresesi'nde 1260 (1844), Ahmed Ağa'nın Sivas Gürün'de tesis ettiği Kâşifiye Kütüphanesi (1265/1849), Besim Ağa'nın Nevşehir'de (1271/1855), Tahsin Ağa'nın Ürgüp'te (1272/1856), Kara Tava Ahmed Efendi'nin Üsküp'te (1276/1859-60), Mustafa Paşa'nın İskodra'da (1277/1860-61), Kâmil Paşa'nın Elazığ'da (1285/1868), Hacı İsmâil Ağa'nın Çankırı'da Ali Bey Camii'nde (1285/1868), Hacı Abbas'ın Kalkandelen'de Çarşı Camii'nde (1286/1869), Hacı Mahmud Efendi'nin Câmi-i Kebîr'de (1305/1888), Abdülkerim Paşa'nın Manastır'da (1312/1894-95), Sabri Bey'in Kalkandelen'de (1312/1894-95) ve Ebûbekir Efendi'nin Üsküp'te (1313/1895-96) tesis ettiği kütüphaneler bunlardan bazılarıdır.

Ancak Tanzimat döneminde eğitim ve öğretim alanında başlayan yenileşme süreci vakıf kütüphanelerini önemli ölçüde etkilemiş, yenileşmeye ayak uyduramayan bu kurumlar giderek toplum içindeki fonksiyonlarını yitirmiştir. Tanzimat'tan sonra vakıf kütüphanelerinin durumu özellikle XX. yüzyılın başlarında kötüye gitmiştir. Bununla ilgili olarak yapılan şikâyetler kütüphanelerin düzenli biçimde açılmadığı, hâfız-ı kütüblerin aylıklarının yetersiz oluşu yüzünden vazifelerini lâ-yıkıyla yapmadıkları, kütüphaneler şehir içinde dağınık bir halde olduğundan istifadenin zorlaştığı, toplu katalogları bulunmadığı için kitaplardan kolaylıkla yararlanılamadığı, kitaplar uygun şartlarda muhafaza edilmediği için durumlarının gün geçtikçe kötüye gittiği gibi konular etrafında yoğunlaşmaktaydı.

Kütüphanelerin bağlı bulunduğu vakıfların idaresi XIX. yüzyılın başlarına kadar Evkâf-ı Hümâyûn müfettişliğince yürütülmüş, 1242 (1826-27) yılında Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti kurulunca bu nezâret bünyesindeki Evkaf müfettişliğine verilmiştir. Tanzimat'tan sonra vakıf kütüphanelerinin sorumluluğu 1326 r. (1910) yılına kadar Evkaf Nezâreti ile Maarif Nezâreti tarafından paylaşılmış, ardından ya Maarif Nezâreti'ne ya da Evkaf Nezâreti'ne bırakılmıştır. Ancak bir süre devam eden ikili sorumluluk kütüphanelerin düzenli işlemesi bakımından önemli bir sakınca oluşturmuştur.

Tanzimat döneminde vakıf kütüphanelerinin fizikî şartlarının iyileştirilmesi, düzenli kataloglarının hazırlanması, toplu katalog tanzimi ve hâfız-ı kütüblerin ücretlerinin iyileştirilmesi için bazı çalışmalar yapılmıştır. Ancak bütün teşebbüslere rağmen vakıf kütüphanelerinin yeniden organizasyonunda ve düzenli bir şekilde faaliyet göstermeleri konusunda pek başarılı olunamamıştır. Asırlar boyunca sosyal ve kültürel hizmetlerin yürütülmesinde önemli payı olan vakıf müessesesinin çeşitli sebeplerden ötürü zayıflaması bu sisteme bağlı kurumları da etkilemiş ve kütüphaneler de bundan nasibini almıştır. Sultanların ve devlet adamlarının kurduğu zengin vakıflara sahip kütüphaneler bir dereceye kadar faaliyetlerini sürdürebilmişse de cami, mescid ve tekelerde tesis edilen, yeterli gelire sahip olmayan kütüphaneler, görevlerine ma-aş ödeyemediğinden hizmet verecek personelden yoksun kalmıştır. Vakıf müessesesinin dokunulmazlığı ve buna ilâveten

imparatorluğun süratle gerileyen iktisadî vaziyeti devletin bu koleksiyonların muhafazası yönünde alacağı tedbirleri de zorlaştırmıştır.

Vakıf kütüphanelerinin gerilemesinin sebeplerinden biri de koleksiyonlarının yapısıdır. Daha çok medrese öğrencilerinin ihtiyaçları göz önünde bulundurularak klasik İslâm ilimlerine ait kitaplardan oluşan bu koleksiyonların kullanımı medreselerin yerini yeni okulların almasıyla azalmıştır. Bunların vakıf kuruluşu olmaması, bünyelerinde yenilik yapıp dönemin ihtiyaçlarına cevap verecek hale gelmelerini engellemiştir. Sadece mevcut koleksiyonu korumaya yönelik bir yapılanma sonucunda yeni eserlerin kütüphaneye kazandırılması mümkün olmayınca Cumhuriyet dönemine kadar vakıf kütüphaneleri sadece medrese öğrencilerinin ve klasik İslâm ilimleri üzerine araştırma yapacak kimselerin başvurduğu bir kurum haline gelmiş, imparatorlukta medreselerin eski önemini koruyamaması vakıf kütüphanelerinin de önemini azaltmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Emevîler-Abbâsîler. Mes'ûdî, *Mürücû'z-zeheb* (Abdülhamîd), II, 72; Osman Ersoy, *XVIII ve XIX. Yüzyıllarda Türkiye'de Kağıt*, Ankara 1963, s. 12; Hüseyin Emin, *Târîhu'l-İrâk fi'l-âsri's-Selcûkî*, Bağdad 1385/1965, s. 399; Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, Chicago 1967, II, 10-14; Youssef Eche, *Les bibliothèques arabes*, Damas 1967, s. 13-14, 18, 21, 23-28, 53, 57, 58, 60-62, 128, 140, 180-184, 189; M. M. Azami, *Studies in Early Hadith Literature*, Indianapolis 1978, s. 17; M. Mâhir Hamâde, *el-Mektebât fi'l-İslâm*, Beyrut 1981, s. 56-57, 87; G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, Edinburgh 1981, s. 24-27; Sami al-Sakkar, "The Mustansiriyyah Madrasah and its Role in Islamic Education", *Arabian and Islamic Studies* (ed. R. Bidwell), London 1983, s. 124; J. Pedersen, *The Arabic Book*, Princeton 1984, s. 61; C. Avvâd, *Hazâ'inü'l-kütübi'l-kadime fi'l-İrâk*, Beyrut 1406/1986, s. 104, 115-117, 120-121, 158, 177-180, 218-219, 238-239; Yahyâ Mahmûd Sââtî, *el-Vakf ve bünyetü'l-mektebeti'l-'Arabiyye*, Riyad 1408/1988, s. 46, 47, 80, 108; M. L. Wilkins, "Islamic Libraries to 1920", *Encyclopedia of Library History* (ed. A. Wiegand-D. G. Davis), New York 1994, s. 296-301; M. Kürd Ali, "el-Kütüb ve'l-mektebât fi's-Sâm", *el-Muktefâ*, LXXIV, Kahire 1929, s. 505-506; Olga Pinto, "The Libraries of the Arabs During the Time of Abbasids", *IC*, III/2 (1929), s. 216; a.mlf., "Feth b. Hakan" (trc. Hakkı Dursun Yıldız-Neyire Milanî), *TD*, sy. 27 (1973), s. 42, 49; R. S. Mackensen, "Moslem Libraries and Sectarian Propaganda", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, LI (1934-35), s. 87-88; a.mlf., "Arabic Books and Libraries in the Umayyad Period- Concluded", a.e., LIV (1937), s. 52-55; a.mlf., "Arabic Books and Libraries in the Umayyad Period", a.e., LII (1935-36), s. 248-251; LIII (1936-37), s. 240-245; Sh.

Inayatullah, "Bibliophilism in Medieval Islam", *IC*, XII/2 (1938), s. 160; A. S. Qasimi, "Libraries in the Early Islamic World", *Journal of the University of Peshawar*, I/6 (1958), s. 1; Nâci Ma'rûf, "Ulemâ'ü Mustansiriyye", *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb*, I, Bağdad 1959, s. 319; M. Hüseyin ez-Zebidi, "el-Merâkizü's-sekâfiyye fi'l-İrâk fi'l-karneyni'r-râbi' ve'l-hâmisi'l-hicri", *el-Mü'errihu'l-'Arabî*, XX, Bağdad 1981, s. 207-208; M. Hüseyin Assâf, "el-Medresetü'l-Mustansiriyye fi Bağdâd", *el-Fayşal*, sy. 51, Riyad 1981, s. 116; M. Rüstem Divân, "el-Mektebât fi'l-âlemi'l-'Arab ve'l-İslâm fi'l-âsri'l-vasîf", *el-Mevrid*, IX/4, Bağdad 1981, s. 284; Kabir Ahmad Khan, "Library Movement in the Muslim World", *IC*, LVI/4 (1982), s. 305, 307; Fikret Işıltan, "Me'mun", *İA*, VII, 699; Abdüllatif b. Abdullah Dehiş, "Neş'etü'l-mektebeti'l-İslâmiyye ve tetavvürühâ hattâ evâhiri'l-'âsri'l-'Abbâsî", *el-'Arab*, sy. 7-8 (1986), s. 487-489, 496; W. Heffening - [J. D. Pearson], "Maktaba", *EI*² (İng.), VI, 197-199.

Endülüs Emevîleri. Filib dî Tarrâzi, *Hazâ'inü'l-kütübi'l-'Arabiyye fi'l-hâfîkayn*, Beyrut 1947, I, 243-250; P. K. Hitti, *History of the Arabs*, London 1970, s. 563-564; M. Mâhir Hamâde, *el-Mektebât fi'l-İslâm*, Beyrut 1981, s. 125; Mohamed Makki Sibai, *Mosque Libraries: An Historical Study*, London 1987, s. 54-55; Stephan Roman, *The Development of Islamic Library Collections in Western Europe and North America*, London 1990, s. 188-195; R. Hillenbrand, "Medieval Cordoba as a Cultural Centre", *The Legacy of Muslim Spain* (ed. Salma Khadra Jayyusi), Leiden 1992, s. 120-121; J. R. y Tarrago, "Bibliofilos y Bibliotecas en la Espana musulmana", *Disertaciones y Opusculos*, I, Madrid 1928, s. 181-218 (ayrı makalenin tercümesi için bk. "el-Mektebât ve hevâtü'l-kütüb fi İsbânya'l-İslâmiyye", trc. Cemâl M. Muhriz, *MMMA* [Kahire], IV [1958], s. 77, 87, 90-91; V [1959], s. 91-92, 96-97); R. S. Mackensen, "Moslem Libraries and Sectarian Propaganda", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, LI (1934-35), s. 108-110; S. M. Imamuddin, "Hispano-Arab Libraries, Books and Manuscripts", *JPHS*, VII/2 (1959), s. 104, 106, 107-108; Mustafa Behcet Müneccid, "et-Ta'îm fi'l-Endelüs fi'l-karni'l-hâmisi li'l-hicri", *Âdâbü'r-râfideyn*, X, Musul 1979, s. 248-249; D. Wasserstein, "The Library of al-Hakam II al-Mustansir and the Culture of Islamic Spain", *Manuscripts of the Middle East*, V, Leiden 1990-91, s. 99-105; M. Marin, "The Captive Word: A Note on Arabic Manuscripts in Spain", *al-Masaq*, VIII, Leeds 1995, s. 155-169.

Hamdânîler. Filib dî Tarrâzi, *Hazâ'inü'l-kütübi'l-'Arabiyye fi'l-hâfîkayn*, Beyrut 1947, I, 121-122; Youssef Eche, *Les bibliothèques arabes*, Damas 1967, s. 99, 130-131; Saïd ed-Diveci, *Târîhu'l-Mevsil*, Musul 1402/1982, s. 192; Yahyâ Mahmûd Sââtî, *el-Vakf ve bünyetü'l-mektebeti'l-'Arabiyye*, Riyad 1404/1988, s. 35-38; İsmail E. Erünsal, "İslam Dünyasında Bir Kütüphane Türü Olarak Darü'lilim'lerin Ortaya Çıkışı", *Prof. Dr. Osman Ersoy'a Armağan*, Ankara 1990, s. 69, 73; M. Râgıb et-Tabbâh, "Dârü'l-kütüb fi Haleb kadîmen ve hadîsen", *MMAdm.*, XV/7-8 (1937), s. 300, 301; M. Hüseyin ez-Zebidi, "el-Merâkizü's-sekâfiyye fi'l-İrâk fi'l-karneyni'r-râbi' ve'l-hâmisi'l-hicri", *el-Mü'errihu'l-'Arabî*, XX, Bağdad 1981, s. 213.

Büveyhîler. Filib dî Tarrâzî, *Hzâ'înû'l-kütûbi'l-'Arabiyye fî'l-hâfîkayn*, Beyrut 1947, I, 101-102, 161; Mafizullah Kabir, *The Buwayhid Dynasty of Baghdad*, Calcutta 1964, s. 169-170; a.mlf., "Libraries and Academies During the Buwayhid Period-946 A.D. to 1055 A.D.", *IC*, XXIII/1 (1959), s. 31-33; Youssef Eche, *Les bibliothèques arabes*, Damas 1967, s. 100, 101, 108, 111, 115, 116, 324; H. Busse, *Chalif and Grosskönig. Die Buyiden im Iraq (945-1055)*, Wiesbaden 1969, s. 524, 528, 529; S. M. Imamuiddin, *Some Leading Muslim Libraries of the World*, Bengladesh 1983, s. 30; C. Avvâd, *Hzâ'înû'l-kütûbi'l-kadîme fî'l-'Irâk*, Beyrut 1406/1986, s. 126-129, 139, 145, 223, 231, 234-235; Yahyâ Mahmûd Sââtî, *el-Vakf ve bünyetü'l-mektebeti'l-'Arabiyye*, Riyad 1408/1988, s. 37, 38, 45, 107; M. Mâhir Hamâde, *el-Mektebât fî'l-İslâm*, Beyrut 1998, s. 88, 89-90, 111-113, 130-132, 145; Olga Pinto, "The Libraries of the Arabs During the Time of the Abbasids", *IC*, III/2 (1929), s. 225; R. S. Mackensen, "Moslem Libraries and Sectarian Propaganda", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, LI (1934-35), s. 88, 90, 91, 93, 94; M. A. Muid Khan, "As-Sahib ibn Abbad as a Writer and Poet", *IC*, XVII/2 (1943), s. 176-205; M. Hüseyin ez-Zebîdî, "el-Merâkizü's-sekâfiyye fî'l-'Irâk", *el-Mü'errîhu'l-'Arabî*, XX, Bağdad 1981, s. 206-207, 210-211, 213, 214; Kabir Ahmad Khan, "Library Movement in the Muslim World", *IC*, LVI/4 (1982), s. 308.

Sâmânîler. Filib dî Tarrâzî, *Hzâ'înû'l-kütûbi'l-'Arabiyye fî'l-hâfîkayn*, Beyrut 1947, I, 170-171; M. Mâhir Hamâde, *el-Mektebât fî'l-İslâm*, Beyrut 1981, s. 109-110; V. V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan* (haz. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1981, s. 15; Gulâm Fâruk Nîlâb Rahîmî, *Seyr-i Târîhi Kitâbhânehâ der Afgânîstân*, Tahran 1361, s. 104-115; Olga Pinto, "The Libraries of the Arabs During the Time of the Abbasides", *IC*, III/2 (1929), s. 218.

Fâtımîler. Makrîzî, *Müsevvedetü Kitâbi'l-Mevâ'iz* (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), London 1416/1995, s. 300-307; De Lacy O'leary, *A Short History of the Fatimid Khalîfate*, Delhi 1923, s. 99-120; Zekî M. Hasan, *Künûzü'l-Fâtımiyyîn*, Kahire 1937, s. 27-34; Filib dî Tarrâzî, *Hzâ'înû'l-kütûbi'l-'Arabiyye fî'l-hâfîkayn*, Beyrut 1947, I, 177-198; Youssef Eche, *Les bibliothèques arabes*, Damas 1967, s. 75-77, 78, 80-81, 90, 93-95, 96-97, 122-123, 126, 249, 263; M. Mâhir Hamâde, *el-Mektebât fî'l-İslâm*, Beyrut 1981, s. 84, 117, 120-121; Hasan İbrâhîm Hasan, *Târîhu'd-devleti'l-Fâtımiyye*, Kahire 1981, s. 430, 435; R. G. Khoury, "Une description fantastique des fonds de la bibliothèque royale, Hizanat al-kutub au Caire", *Proceedings of the Ninth Congress of the Union européenne des arabisants et islamisants* (ed. R. Peters), Leiden 1981, s. 123 vd.; S. M. Imamuiddin, *Some Leading Muslim Libraries of the World*, Bengladesh 1983, s. 36; J. Pedersen, *The Arabic Book*, Princeton 1984, s. 114; Ph. K. Hitti, *History of the Arabs*, London 1986, s. 628; Saïd İsmâîl Ali, *Ma'âhidü'l-terbiyeti'l-İslâmiyye*, Kahire 1986, s. 410, 418-420, 431-436; Mohamed Makki Sibai, *Mosque Libraries*, London 1987, s. 49-69; Yahyâ Mahmûd Sââtî, *el-Vakf ve bünyetü'l-mektebeti'l-'Arabiyye*, Riyad 1408/1988, s. 41, 70; M. Abdülmün'im el-Hafâcî, *el-Ezher fi elf'âm*, Beyrut 1408/1988, s. 60-61; H. Halm,

The Empire of Mahdi: The Rise of the Fatimids, Leiden 1996, s. 366-370; a.mlf., *The Fatimids and their Traditions of Learning*, London 1997, s. 71-78; Eymen Fuâd Seyyid, *el-Kitâbü'l-'Arabiyyü'l-mahtût ve 'ilmü'l-mahtûtât*, Kahire 1997, s. 234-235, 238-241; Hızır Ahmed Atâullah, *el-Hayâtü'l-fikriyye fî Mısr fî'l-'aşri'l-'Abbâsî*, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-'Arabî), s. 161-175; R. S. Mackensen, "Moslem Libraries and Sectarian Propaganda", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, LI (1934-35), s. 99, 100, 102; G. Wiet, "Recherches sur les bibliothèques égyptienne aux X^e et XI^e siècles", *Cahiers de civilisation médiévale*, VI (1963), s. 5-6, 7-9; Kabir Ahmad Khan, "Library Movement in the Muslim World", *IC*, LVI/4 (1982), s. 309; Abdullah Sâlih b. İsa, "el-Mektebetü'l-İslâmiyye fî Mısr fî'l-'aşri'l-Fâtımi", *Âlemü'l-kütüb*, VI/4, Riyad 1985, s. 506; Ghulam Ali Allama, "Development of Libraries During the Fatimid Caliphate in Egypt", *Sind Quarterly*, XIV/4, Karachi 1986, s. 31, 34; Ali Asgar Şirî, "İlel-i Ufûl-i Kitâbhânehâ-yı İslâmî", *Âyine-i Pejûheş*, IV/22, Kum 1372/1993, s. 371-372; J. Pedersen, "Mescid", *İA*, VIII, 50.

Eyyübîler. Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris* (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, s. 82, 91-93, 127, 205, 215, 293, 359, 361, 484; Filib dî Tarrâzî, *Hzâ'înû'l-kütûbi'l-'Arabiyye fî'l-hâfîkayn*, Beyrut 1947, I, 183-184; Youssef Eche, *Les bibliothèques arabes*, Damas 1967, s. 47, 204-207, 209, 210, 214-216, 221-233, 236, 244-245, 251-255; I. E. Ghanem, *Zur Bibliotheksgeschichte von Damascus 1115-1516*, Bonn 1969, s. 45, 47, 48-50, 84-89, 101, 118, 122-123, 124, 126, 135-137, 145-150; Abdülcelil Hasan Abdülmehdi, *el-Hareketü'l-fikriyye fî zîlî'l-Mescidi'l-Akşâ fî'l-'aşreyni'l-Eyyûbi ve'l-Memlûki*, Amman 1980, s. 260-280; M. Kürd Ali, *Hzâ'înû'l-kütûbi'l-'Arabiyye fî'l-hâfîkayn*, London 1987, s. 70, 74; Ramazan Şeşen, *Selâhaddin Eyyûbi ve Devlet*, İstanbul 1987, s. 327, 334, 335; Ahmed Fevzi el-Heyb, *el-Hareketü's-şî'riyye fî zemâni'l-Eyyûbîn fî Halebe's-Şehbâ*, Küveyt 1407/1987, s. 70-71; Kâmil el-Aseli, "el-Evkâf ve't-ta'lim fî'l-Kuds", *el-Hadâretü'l-İslâmiyye*, Amman 1987, III, 144-146; Yahyâ Mahmûd Sââtî, *el-Vakf ve bünyetü'l-mektebeti'l-'Arabiyye*, Riyad 1408/1988, s. 70, 81, 84, 85, 109-110, 113; E. Herzfeld, "Damascus: Studies in Architecture III", *AI*, XI-XII (1988), s. 58; Eymen Fuâd Seyyid, *el-Kitâbü'l-'Arabiyyü'l-mahtût ve 'ilmü'l-mahtûtât*, Kahire 1997, s. 241-242; R. S. Mackensen, "Moslem Libraries and Sectarian Propaganda", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, LI (1934-35), s. 99; Es'ad Tales, "Dûru kütûbi Filistîn ve nefâ'isü mahtûtâtihâ", *MMIAdm.*, XX (1945), s. 234-235.

Ammâroğulları (Benî Ammâr). Youssef Eche, *Les bibliothèques arabes*, Damas 1967, s. 117-118; N. Jidejian, *Tripoli: Through the Ages*, Beirut 1980, s. 48; Yahyâ Mahmûd Sââtî, *el-Vakf ve bünyetü'l-mektebeti'l-'Arabiyye*, Riyad 1988, s. 48; Ömer Abdüsselâm Tedmürî, *Lûbnân mine's-siyâdeti'l-Fâtımiyye hatta's-sukûti bi-yedi's-Sâitbiyyîn*, Trablus 1994, s. 223-225, 288-302; Eymen Fuâd Seyyid, *el-Kitâbü'l-'Arabiyyü'l-mahtût ve 'ilmü'l-mahtûtât*, Kahire 1997, s. 237; Olga Pinto, "The Libraries of the Arabs During the Time of Abbasids", *IC*, III/

2 (1929), 236-237; Abdullah Muhlis, "Hzânâetü 'Alî el-Magribî fî Trablussâm", *MMIAdm.*, XVIII/3-4 (1943), s. 123.

Zengîler. Zehebî, *A'lâmü'n-nûbelâ*, II, 509; Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris* (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, s. 99-100, 608; M. Kürd Ali, *Hzâ'înû'l-kütûbi'l-'Arabiyye fî'l-hâfîkayn*, Damas 1967, s. 212-213, 235, 243; N. Elisséef, *Nûr ad-Dîn*, Damas 1967, III, 757, 758, 759, 761, 838, 843; I. E. Ghanem, *Zur Bibliotheksgeschichte von Damascus 1115-1516*, Bonn 1969, s. 82-84, 107-108, 144; Hasan Nasrullah, *Târîhu Ba'albek*, Beyrut 1404/1984, II, 734; C. Avvâd, *Hzâ'înû'l-kütûbi'l-kadîme fî'l-'Irâk*, Beyrut 1406/1986, s. 26, 127-129; Yahyâ Mahmûd Sââtî, *el-Vakf ve bünyetü'l-mektebeti'l-'Arabiyye*, Riyad 1408/1988, s. 47, 107; E. Herzfeld, "Damascus: Studies in Architecture I", *AI*, IX/1 (1968), s. 2-3, 40-41, 49-53; K. V. Zetterstén, "Nûr-ed-Dîn", *IA*, IX, 361.

Resûlîler ve Zeydîler. Filib dî Tarrâzî, *Hzâ'înû'l-kütûbi'l-'Arabiyye fî'l-hâfîkayn*, Beyrut 1947, I, 152-153; İsmâîl b. Ali el-Ekva, *el-Medârisü'l-İslâmiyye fî'l-Yemen*, Beyrut 1986, s. 31, 35, 124, 127, 194, 203, 240, 248, 252-253, 268, 296, 318, 322, 348, 371; a.mlf., "et-Türâşü'l-fikrî fî gâbirî'l-Yemen ve hâzirih", *MMLAÜr.*, IV/11-12 (1981), s. 79-81; Mohamed Makki Sibai, *Mosque Libraries*, London 1987, s. 78; Yahyâ Mahmûd Sââtî, *el-Vakf ve bünyetü'l-mektebeti'l-'Arabiyye*, Riyad 1408/1988, s. 85, 86, 87, 89.

Selçuklular. Süheyl Ünver, "Selçuklular Zamanında Kütüphaneler Üzerine Yeni Örnekler ve Bazı Mülâhazalar", *TTK Bildiriler*, III (1948), s. 642-647; a.mlf., "Anadolu Selçukluları Zamanında Umumi ve Hususi Kütüphaneler", *Atatürk Konferansları II: 1964-68*, Ankara 1970, s. 8-10; Hüseyin Ermin, *Târîhu'l-'Irâk fî'l-'aşri's-Selcûki*, Bağdad 1385/1965, s. 395; Youssef Eche, *Les bibliothèques arabes*, Damas 1967, s. 169; Mehmet Önder, *Mevlânâ Şehri Konya*, Ankara 1971, s. 117, 121; Ghulam Rab-bani Aziz, *A Short History of Khwarazmshahs*, Karachi 1978, s. 216; M. Mâhir Hamâde, *el-Mektebât fî'l-İslâm*, Beyrut 1981, s. 84, 135-136; Gulâm Fâruk Nîlâb Rahîmî, *Seyr-i Târîhi Kitâbhânehâ der Afgânîstân*, Tahran 1361, s. 122-133; Tuncer Baykara, *Türkiye Selçukluları Devrinde Konya*, Ankara 1985, s. 92; Erdoğan Merçil, *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul 1985, s. 178; a.mlf., "Büyük Selçuklular Devri Kütüphaneleriyle İlgili Bir Deneme", *Prof. Dr. Hakkı Dursun Yıldız Armağanı*, Ankara 1995, s. 393-399; C. Avvâd, *Hzâ'înû'l-kütûbi'l-kadîme fî'l-'Irâk*, Beyrut 1406/1986, s. 147-149, 150-151; Saïd Merîzen Asîrî, *el-Hayâtü'l-İlmiyye fî'l-'Irâk fî'l-'aşri's-Selcûki*, Mekke 1987, s. 180-203; Yahyâ Mahmûd Sââtî, *el-Vakf ve bünyetü'l-mektebeti'l-'Arabiyye*, Riyad 1408/1988, s. 49, 67-68, 79; Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi II*, s. 30; Nûrullah Kisâî, *Medâris-i Nizâmiyye ve Te'sirâtü'l-İlmî ve İctimâ'î-i Hân*, Tahran 1372, s. 176-181, 240-241; R. S. Mackensen, "Four Great Libraries of Medieval Baghdad", *Library Quarterly*, II (1932), s. 295; Müjgan Cunnur, "Selçuklu Devri Konya Kütüphanesi", *Selçuk Üniversitesi Selçuk Dergisi*, II/1, Konya

1986, s. 41-42; Mustafa Can, "Selçuklular Devri Konya Kütüphaneleri Tarihçesi", a.e., II/1 (1986), s. 51.

Hârizmşahlar ve Gurlular. Ghulam Rabbani Aziz, *A Short History of Hhwarazmshahs*, Karachi 1978, s. 216; M. Mâhir Hamâde, *el-Mektebât fi'l-İslâm*, Beyrut 1981, s. 127-128; V. V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan* (haz. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1981, s. 526; Gulâm Fâruk Nîlâb Rahîmî, *Seyr-i Târîhi Kitâbhânehâ der Afgânîstân*, Tahran 1361, s. 133-146; Yahyâ Mahmûd Sââtî, *el-Vakf ve bünyetü'l-mektebeti'l-'Arabîyye*, Riyad 1408/1988, s. 81.

Memlükler. Nehrevâlî, *el-'İlâm bi-a'lâmi Beytillâhi'l-harâm* (Ahmed b. Zeynî Dahlân, *Hulâsatü'l-keâm* içinde), Kahire 1305, s. 152; M. C. Şehabeddin Tekindağ, *Berkuk Devrinde Memlük Sultanlığı*, İstanbul 1961, s. 117-118; Abdüllatif İbrâhîm, *el-Mektebetü'l-Memlûkiyye*, Kahire 1962, s. 15-35; Youssef Eche, *Les bibliothèques arabes*, Damas 1967, s. 255-256, 258, 259, 260, 261, 264; I. E. Ghanem, *Zur Bibliothekgeschichte von Damascus 1115-1516*, Bonn 1969, s. 128-130; Yahya Mahmûd Sââtî, *el-Vakf ve bünyetü'l-mektebeti'l-'Arabîyye*, Riyad 1408/1988, s. 71, 73, 85, 88, 89, 90, 107, 112; M. Kemâleddin İzzeddin, *el-Hareketü'l-'İlmîyye fi Mısır: Devletü'l-Memâlikü'l-Cerâkise*, Beyrut 1990, s. 74-79; Seyyid en-Neşşâr, *Târîhu'l-mektebât fi Mısır: el-'Asrû'l-Memlûkî*, Kahire 1993, s. 16, 83, 86, 90; Eymen Fuâd Seyyid, *el-Kitâbü'l-'Arabîyyü'l-mahtût ve 'ilmü'l-mahtûtât*, Kahire 1997, s. 249-254; a.mlf., "Naşşâni kadimâni fi 'îfâretü'l-kütüb", *MMMA* (Kahire), IV/1 (1958), s. 128-129; Muhtârüddin Ahmed, "Mahtûd b. 'Alî el-Ustadâr ez-Zâhirî", *Mecelle-i 'Ulûm-i İslâmiyye*, I/1, Aligarh 1960, s. 123-146; Fahrreddin Fâlih, "et-Ta'lim fi zillî devleti'l-Memâlik", *Âdâbü'r-râfideyn*, X, Musul 1979, s. 394; G. Leiser, "The Endowment of the al-Zahiriyya in Damascus", *JESHO*, XXVII/1 (1984), s. 44; Ali es-Seyyid Ali Mahmûd, "Mektebâtü'l-Kuds fi 'asrî selâfîni'l-Memâlik", *Mecelletü'l-mektebât ve'l-ma'lûmâtü'l-'Arabîyye*, IV/4, London 1984, s. 9; İsmâil Ahmed İsmâil, "Medresetü's-Sultân Kayıtbay fi'l-Mescidi'l-Harâm", *el-'Arab*, XIV/1-2, Riyad 1979-80, s. 88.

Hindistan'daki Müslüman Türk Devletleri. Sh. Abdülaziz, *The Imperial Library of the Mughuls*, Lahore 1967, s. 43-44, 49-52, 57; Bosworth, *İslâm Devletleri Tarihi*, s. 226; Gulâm Fâruk Nîlâb Rahîmî, *Seyr-i Târîhi Kitâbhânehâ der Afgânîstân*, Tahran 1361, s. 133-146; A. Rakhi Butt, "Development of Libraries in Sind", *Sindhological Studies*, Karachi 1982, s. 87; S. M. Imamuddin, *Some Leading Muslim Librarians of the World*, Bangladesh 1983, s. 95-97, 99, 105-106; Olga Pinto, "The Libraries of the Arabs During the Time of the Abbasids", *IC*, III/2 (1929), s. 226; R. S. Mackensen, "Moslem Libraries and Sectarian Propaganda", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, LI (1934-35), s. 93; S. A. Zafar Nadvî, "Libraries During the Muslim Rule in India", *IC*, XIX/1 (1945), s. 329-331, 336-341, 342-347; Dharma Banu, "The Mughul Libraries", *JPHS*, II/4 (1954), s. 287, 292, 297-298; M. Hamidü'z-Zafar, "Abd al-Rahim Khan-Khanan and his Library", a.e., III/2 (1955), s. 119-122; Mohamed Taher, "Dargah Libraries in India: A Comparison

Study", *International Library Review*, XVIII, Copenhagen 1986, s. 337-345; a.mlf. v.dğr., "Madrassa Libraries in India", a.e., XXI (1989), s. 83-97; Mehdi Hâce Piri, "Kitâbhânehâ-yı Leknev", *Mişkât*, sy. 18-19, Meşhed 1989, s. 172-194.

Kuzey Afrika'daki Müslüman Devletler. Abdülhâdî et-Tâzî, *Câmi'u'l-Karaviyyîn*, Beyrut 1972, I, 123-124; II, 452-453; III, 668-669; a.mlf., *Fehârisü mahtûtâtü'l-Hizâneti'l-Hase-niyye*, Rabat 1983, s. IV, V-VIII; Yahyâ Mahmûd Sââtî, *el-Vakf ve bünyetü'l-mektebeti'l-'Arabîyye*, Riyad 1408/1988, s. 51-52, 72-73; Tâhâ Velî, *el-Mesâcid fi'l-İslâm*, Beyrut 1409/1988, s. 573-574, 576-580; Latifa Benjelloun-Laroui, *Les bibliothèques au Maroc*, Paris 1990; Muhammed b. Abdülaziz ed-Debbâğ, "Hizânetü İbn Yûsuf ve mahtûtâtihâ, nazra târihiyye", *el-Mahtûtâtü'l-'Arabîyye fi'l-garbi'l-İslâmî*, Dârülbeyzâ 1990, s. 49-76; Sîddîk b. el-Arabî, "Hizânetü İbn Yûsuf ve mahtûtâtihâ, nazra târihiyye", a.e., s. 77-93; a.mlf., *Fihrisü mahtûtâtü Hizâneti İbn Yûsuf bi-Merâkeş*, Beyrut 1994, s. 5-23; Ahmed-Chouqui Binebine, *Histoire des bibliothèques au Maroc*, Rabat 1992; M. Shatzmiller, *The Berbers and the Islamic State: The Marinid Experience in Protectorate Morocco*, Princeton 2000, s. 90-91, 100-103, 169-171; Hasan Abdülvehhâb, "el-'İnâye bi'l-kütüb ve cem'ihâ fi ifrâkiyyeti'l-Tûnisîyye", *MMMA* (Kahire), I/1 (1955), s. 74; İbnü'l-Hayyât, "Mektebetü'l-Câmi'i'l-Karaviyyîn 'abre't-târîhi", *el-Mecelletü'l-Magribiyye li't-tuvşik ve'l-ma'lûmât*, sy. 3, Tunus 1985, s. 11.

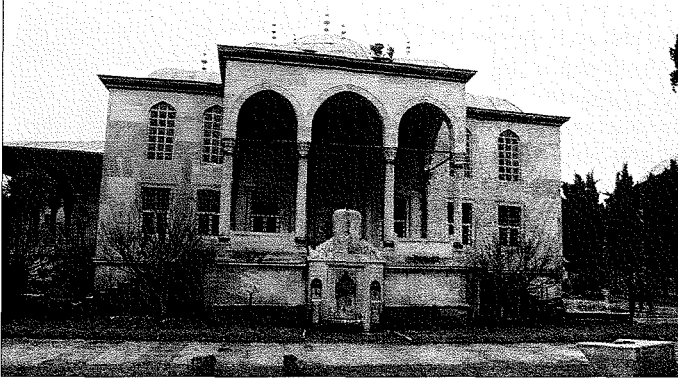
Osmanlılar. Ayverdi, *Osmanlı Mi'mârîsi I*, tür.yer.; a.e. II, tür.yer.; a.e. III-IV, tür.yer.; *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546)*, tür.yer.; Süheyl Ünver, *İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç: Fatih, Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, İstanbul 1946, tür.yer.; a.mlf., "İkinci Selim'e Kadar Osmanlı Hükümdarlarının Hususî Kütüphaneleri Hakkında", *TTK Bildiriler*, IV (1952), s. 309-311; a.mlf., "İstanbul'un İlk Kütüphanesi Hakkında", *Akşam Gazetesi*, 31 Ağustos 1942, s. 5; a.mlf., "Mahmud Paşa Vakıfları ve Eklere", *VD*, IV (1958), s. 65-76; Müjgan Cunnur, "Şeyhülislam Velîyüddin Efendi Vakıfları ve Kütüphanesi", *Necatî Lugal Armağanı*, Ankara 1968, s. 165-189; a.mlf., "Osmanlı Çağı Türk Vakıf Kütüphanelerinde Personel Düzenini Geliştirme Çabaları", *TTK Bildiriler*, VII (1973), II, 675-688; a.mlf., "Vakfiyelere Göre Eski Türk Kütüphanelerinin Yönetimi", *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni*, XI/1-2, Ankara 1962, s. 3-4; a.mlf., "Kanunî Devrinde Kitap Sanatı, Kütüphaneleri ve Süleymaniye Kütüphanesi", a.e., XVII/3 (1968), s. 134-139; Cahid Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976, tür.yer.; Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi II*, tür.yer.; R. Tuba Çavdar, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar Osmanlı Kütüphanelerinin Gelişimi* (doktora tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Nazif Öztürk, *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi*, Ankara 1995, s. 393; Selim N. Gerçek, "İstanbul Kütüphaneleri: Bunların İki Hakkında Bir Yazı Dolayısıyla", *Akşam Gazetesi*, 27 Haziran 1942; Ömer Lütfi Barkan, "Ayasofya Camii ve Eyüb Türbeleri'nin 1489-1491 Yıllarına Ait Muhasebe Bilançoları", *İFM*, XXIII/1-2 (1963), s. 375.



İSMAİL E. ERÜNSAL

□ MİMARİ. Ortaçağ Türk mimarlığında Büyük Selçuklular'ın İsfahan, Nişabur, Bağdat gibi şehirlerinin medreselerinde önemli kütüphaneleri vardı (Bağdat Nizâmiye Medresesi-1067). Sultan Sencer'in Merv şehri de kütüphaneleriyle meşhurdur. Anadolu'da Artuklular kütüphanelere verdikleri önemle bilimin yayılmasına hizmet etmişlerdir. Anadolu Selçukluları döneminde de kütüphanelerin varlığı bilinmektedir. Osmanlı döneminde İstanbul'un ilk kütüphanesi Fatih Sultan Mehmed'in kitaplarıyla Beyazıt'taki Eski Saray'da kurulurken XV. yüzyılın sonuna doğru medrese ve külliyeledeki kütüphaneler çoğaldı. Kanûnî Sultan Süleyman devrinin 1534-1566 yılları arasına rastlayan sürecinde pek çok medrese kütüphanesinin yanı sıra cami, tekke, zâviye ve türbelerde de bir kitap dolabı veya odasından meydana gelen kütüphaneler oluşturulmuştur (bu çeşit kütüphaneler için güzel bir örnek olan Süleymaniye Camii Kütüphanesi cami içinde yer alır; caminin sağ fevkanî mahfili altında barok tunç şebeke ile ayrılarak meydana getirilen kitaplık I. Mahmud döneminde yapılmıştır).

XVII. yüzyıldan itibaren bir külliyein parçası olarak veya tamamen bağımsız küçük kütüphane binaları inşa edilmiştir. Divanyolu'nda Köprülü Kütüphanesi (1089/1678), aynı adı taşıyan külliye içine Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa tarafından ilâve edilmiştir ve bağımsız kütüphane yapılarının ilk örneğidir. Kare bir mekândan oluşan kütüphanenin üzeri sekizgen kasnağın taşıdığı sağır kubbe ile örtülüdür. Duvarlar taş-tuğla sıralarından oluşur. İç mekânda kubbe kalem işiyle bezenmiştir. Saraçhanebaşı'ndaki Feyzullah Efendi Kütüphanesi (1111/1699) medrese odalarından bağımsız, mescid-shaneyeyle beraber avludan yükseltilmiş açık bir sofa önünde yer almaktadır. Kare planlı sade mekânı sağır bir kubbe örter. Çorlulu Ali Paşa Kütüphanesi (1120/1708) Çarşıkapı'da inşa edilen külliye de yer alır. Kesme taş, iki katlı bir yapıdır. Üstü aynalı tonozla örtülü dikdörtgen esas mekânı dört konsolla zemin kat üzerine oturtulmuştur. Bağımsız diğer bir kütüphane yapısı Vefa'da Şehid Ali Paşa Kütüphanesi'dir (1127/1715). Bodrum, zemin ve birinci kattan oluşan binanın cepheleri taş-tuğla almalı örgülüdür. Bodrum katı bir hava dehlizi gibiyken zemin kattaki mekân da kitap deposu olmalıdır. Üst katta birbirine bağlantılı iki mekândan büyüğü dikdörtgen planlı olup kubbe ve aynalı tonozla örtülüdür. Okuma salo-



Topkapı
Sarayı
içinde
yer alan
III. Ahmed
Kütüphanesi

nu olan bu mekânda ahşap, taş ve çini dekorasyon bulunur. Merdiven önündeki diğer mekân kare planlıdır ve aynalı tonozla örtülmüştür.

Şehzadebaşı'nda Damad İbrâhim Paşa Külliyesi içindeki kütüphane (1132/1720) giriş aksına göre dershaneye simetrik olacak biçimde konumlanır. Kütüphane kare planlı olup üstü sağır kubbeli kâgir bir yapıdır; avlu cephesi boyunca uzanan revakı ve çok pencereli mekânı ile dikkat çeker. III. Ahmed Kütüphanesi (1131/1719) Topkapı Sarayı'nın üçüncü avlusunda bulunmaktadır. İki yandan mermer merdivenle çıkılan binada revaklı bir bölümle kütüphaneye girilir. Ortadaki kubbeli kare mekân üç yöne doğru, üzeri ayna tonozla örtülü dikdörtgen bölümlerle açılır. Dış cepheler mermer kaplamadır. İç cepheler ise çini, alçı kabartma ve ahşap işleriyle süslenmiştir. Üsküdar Ahmediye Kütüphanesi (1134/1722) külliye bünyesinde olup kesme taştan inşa edilmiştir. Zeminden yükseltilmiş olan bina kare planlı ve tek kubbelidir. Yenicami Külliyesi'ne eklenen kütüphane (1138/1726), Vâlide Sultan Türbesi'nin girişi yanına III. Ahmed tarafından yaptırılmıştır. Taş-tuğla almalı örgü duvarlara sahip kütüphanenin iç mekânı kare biçimindedir ve üzeri sekizgen kasnaklı basık bir kubbeyle örtülmüştür. Hekimoğlu Ali Paşa Kütüphanesi (1145/1732) külliye planındaki konumuyla bu yüzyılın benzer yapılarından ayrılmaktadır. Cami avlusuna girişi sağlayan beşik tonozlu bir geçit üzerinde inşa edilmiştir. Bol pencereli okuma salonu ferah, revaklı bir dinlenme balkonuna açılır. Mirzazâde Şeyh Mehmed Efendi Kütüphanesi (1147/1734), Şeyhülislam Mehmed Efendi Külliyesi içinde ve caminin arka yönünde yıkık durumdadır. Moloz taş-tuğla örgü duvarlara sahip dikdörtgen mekânın üst örtüsü tonozdu. Ayasofya I. Mahmud Kütüphanesi (1153/1740), Aya-

sofya'nın güneyindeki iki payandanın arasına kesme taşla inşa edilmiş ek bir yapıdır. Üç mekândan oluşan kütüphanede girişin solundaki aynalı tonoz örtülü dikdörtgen okuma salonu bir taraftan tunç şebekelerle Ayasofya içine, diğer taraftan üç pencereyle ışıklık taşılığına açılır. Işıklığın diğer yanında bir kubbe ve aynalı tonozla örtülü dikdörtgen kitap deposu yer almaktadır.

1154'te (1741) İstanbul'da iki bağımsız kütüphane daha inşa edilmiştir. Bunlardan ilki Sultanhamam'daki Âşir Efendi Kütüphanesi olup kütüphane binası iki katlıdır. Birkaç bölümden meydana gelen yapıda dikdörtgen okuma salonu aynalı tonozla örtülmüştür ve giriş yönünde bir kubbe ve iki çapraz tonozla genişletilmiştir. Bitişğinde kare planlı bir kitap deposuna sahiptir. İkincisi Vefa'da Âtîf Efendi Kütüphanesi'dir. Küçük olmayan özgün planı başlıca özelliğini teşkil eder. Kütüphaneye zemin üzerinde bir bodrumla çıkıntılı esas bir kattan oluşur. Kitap deposu aynalı tonozla örtülü ve dikdörtgen planlıdır. Çok cepheli olarak düzenlenmiş olan okuma salonu iki aynalı tonozla örtülmüştür. Bu mekâna beş eyvan açılmaktadır.

Fâtih Külliyesi'ne I. Mahmud bir kütüphane ekletmiştir (1155/1742). Kütüphane iki birimli giriş ve kare okuma salonundan oluşur. Kare mekânın ortasında dört sütunun taşıdığı merkezî bir kubbe yer alırken yanlarda ve giriş aksında aynalı tonozlar, dört köşede ise küçük kubbecikler üst örtüyü oluşturur. Eminönü'nde Hacı Beşir Ağa Külliyesi'nde yer alan kütüphane (1158/1745) caminin batı duvarındaki bir kapıdan ulaşılan dikdörtgen planlı, sade bir yapıdır. Nuruosmaniye Kütüphanesi (1169/1756) külliye içinde ele alınmış olup Türk-barok mimarlık üslubunun özgün bir örneğidir. Bir mahzen katı üzerine kesme taşla inşa edilmiştir. Köşeleri kırık dörtgen biçiminde ve tonozla örtülü bölüm kitap deposu, ikinci ki-

sım okuma salonudur. Hareketli bir cepheye sahip köşeli oval okuma salonu içten revaklı bir yan galeriyle çevriliyken dört sütunun taşıdığı bir kubbe ve yanlarda yarım kubbelerle örtülmüştür. Saraçhanebaşı'nda yer alan Amcazâde Hüseyin Paşa Kütüphanesi (1168/1755) külliye sonradan ilâve edilmiş olup medresenin bir koluna bitişiktir. Avludan bir merdivenle çıkılan ve birçok pencereden bol ışık alan tek kubbeli fevkanî bir bina- dır. Avluya bakan yüzü kesme taş, öteki cepheleri taş-tuğla almalı örgüdür. Lâleli'de Râgıp Paşa Kütüphanesi (1176/1763) bir bodrum üzerinde yükselen kubbeli ve tonozlu bir yapıdır. Asıl kitaplık katı, tek gözlü bir revakla girilen ön bina arkasında yer alan kare bir mekândır. Ortada bir büyük kubbe, dört yönde aynalı tonozlar ve köşelerde birer küçük kubbe üst örtüyü meydana getirir. Duvarlar taş-tuğla almalı örgüyle oluşturulurken mekânın iç süslemesinde çini, kalem işi ve metal şebeke düzenlemeleri kullanılmıştır. Veliyyüddin Efendi Kütüphanesi (1182/1768), Beyazıt Camii'nin batıdaki tabhânesine sonradan eklenmiş kesme taş bir yapıdır. Bir bodrum katı üzerinde yükseltilmiş kütüphane, kubbeli kare bir birim ve tonozlu dikdörtgen mekândan oluşan bir plana sahiptir ve çok pencerelidir. Murad Molla Kütüphanesi (1189/1775) Fatih Çarşamba'da bulunmaktadır. Sundurmali bir bölümden geçen kare kütüphane mekânının üst örtüsü Râgıp Paşa Kütüphanesi ile benzerlik gösterir. Duvarlar taş-tuğla almalı örgüdür. İç süslemede malakârî ve kalem işi kullanılmıştır.

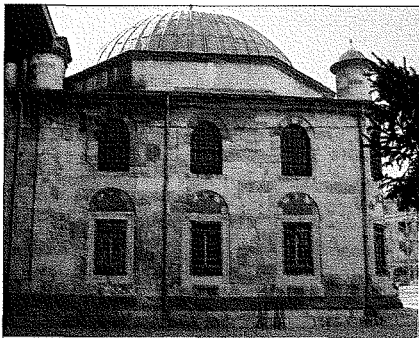
Bahçekapı'da yer alan I. Abdülhamid Kütüphanesi (Hamidiye Kütüphanesi, 1195/1781) bir zemin, bir asma ve bir esas kattan oluşur. Hamidiye Medresesi girişinde başlayan bir merdivenle

Râgıp Paşa Kütüphanesi – Lâleli / İstanbul

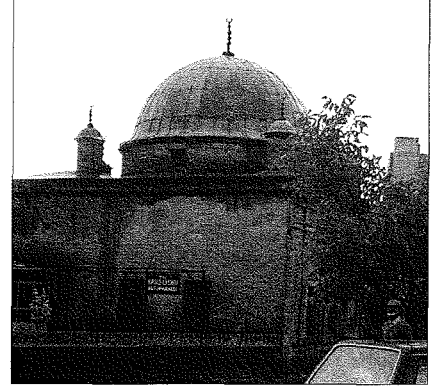


ulaşılan fevkanî kütüphanenin dikdörtgen planlı ve tekne tonoz örtülü kitaplığı üç aynalı tonozla örtülü birimle yana doğru genişler. Dikdörtgen okuma mekânının iki köşesi içten köşe pencereleriyle pahlanmıştır. Üzeri ayna tonoz örtülü dikdörtgen bir kitap deposu da olan kütüphanenin duvarları taş-tuğla almış örgüdür. Eski bir gravürde duvarlarının nakışlarla kaplı olduğu görülür ise de bugün hiçbir iz yoktur. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi (1196/1782) Üsküdar'da bağımsız bir yapı olarak inşa edilmiştir. Okuma salonuna üzeri tekne tonozlu bir revakla girilir. Kare planlı olan bu mekân kubbeyle örtülmüştür. Bitişğinde kitap deposu bulunan yapının duvarları taş örgüdür. Hâlet Efendi Kütüphanesi (1818) Galata Mevlevihânesi girişinde inşa edilmiş fevkanî bir yapıdır. Sokak cephesinde okuma salonu, arkasında kitaplık ve revak-teraz gibi birimlerden oluşan yapı tonozlarla örtülmüştür. Yerebatan caddesindeki Esad Efendi Kütüphanesi (1846) bir ön mekândan sonra ortası kare, iki tarafta ikişer sütunla yanlara doğru genişletilmiş tonozlu bölümlerden oluşmaktadır. Dış ve iç mimarisi süslemesizdir. Yenikapı Mevlevihânesi bünyesinde yer alan Abdurrahman Nâfiz Paşa Kütüphanesi (1851) bânisinin türbesi yanındadır. Biri kare, diğeri kareye yakın dikdörtgen, çapraz tonozla örtülü iki birimden meydana gelmiştir. Bu dönemde inşa edilmiş kütüphane yapılarından farklı olarak fevkanî değildir. Eyüp'te yer alan Hüsrev Paşa Kütüphanesi (1859) hafif yükseltilmiş zeminde inşa edilmiş, birkaç dikdörtgen mekân ve uzun bir koridordan meydana gelmektedir. Mermer cepheli ve bol süslemeli binanın üst örtüsü kubbe ve tonozdur.

Yûsuf Ağa Kütüphanesi – Konya



XVII. yüzyıldan itibaren İstanbul dışındaki kütüphanelerde, camilerin ve medreselerin içinde yer alanlardan başka bir külliye bünyesinde ya da bağımsız olarak ele alınmış yapılarla karşılaşmaktadır. Nevşehir'de Damad İbrâhim Paşa Kütüphanesi (1140/1728) aynı adı taşıyan külliye inşa edilmiş kare mekânlı, kubbeli bir yapıdır. Sivas Hacı Nûman Kütüphanesi de (1172/1759) kare planlı olup bir kubbeyle örtülmüştür. Rodos'ta Hacı Ahmed Ağa Kütüphanesi (1208/1793-94) yanyana iki kubbeli kare birimden oluşmakta, önde okuma odası, arkada kitapların muhafaza edildiği mekân bulunmaktadır. Bağımsız kütüphane yapılarından biri olan Konya Yûsuf Ağa Kütüphanesi (1210/1795-96) Selimiye Camii yanında yer alır. Kare planlı ve kubbeli, kesme taş bir yapıdır. Bol pencereli binanın dört köşesi yuvarlatılmış olup ayrıca bu köşelere ağırlık kuleleri konmuştur. Kayseri Mehmed Râşid Efendi Kütüphanesi (1212/1797), dikdörtgen planı içinde kubbeli kare bir okuma salonu ve beşik tonozla örtülü dikdörtgen bir koridor kısmına sahiptir, dört köşede ağırlık kuleleri yer alır. Antalya Mütessellim Kütüphanesi (1211/1796), aynı adlı caminin yanında inşa edilmiş kare planlı ve kubbeli, kesme taş bir yapıdır. Akhisar Zeynelzâde Kütüphanesi (1212/1797), güney duvarındaki bir çıkıntıyla birlikte kare planlı ve kubbeli bir yapı olup önünde, üzeri iki aynalı tonoz ve bir kubbeyle örtülü üç gözlü revak bulunmaktadır. Manisa Murâdiye Külliyesi içinde Karaosmanoğlu Hacı Hüseyin Ağa'nın yaptırdığı (1806) bir kütüphane bulunmaktadır. Sekizgen planlı yapıya üzeri çapraz tonozla örtülü küçük bir sakıftan geçilerek girilir. Taş ve tuğla örgüsüyle oluşturulmuş kütüphane sekiz dilimli bir kubbeyle örtülmüştür. Tire Necib Paşa Kütüphanesi (1826), önünde üç küçük kubbeyle örtülü revakı bulunan, kare planlı ve kubbeli bir yapıdır. Lefkoşe II. Mahmud Kütüphanesi (1829) dikdörtgen planlı olup kare ana mekân bir kubbeyle örtülmüştür. Önde iki küçük kubbeyle örtülü, biri açık, diğeri kapalı iki mekândan oluşan giriş yer alır. Manisa Çaşnigir Kütüphanesi (1831), Çaşnigir Camii bitişğinde Karaosmanoğlu Hacı Eyüp Ağa tarafından inşa edilmiştir; önünde küçük kubbelerle örtülü üç gözlü revakı bulunan kare planlı ve kubbeli bir bina. Ürgüp Tahsin Ağa Kütüphanesi (1856) kesme taşla inşa edilmiş, kare planlı ve tek kubbeli kütüphane yapılarındandır. Kütahya Molla Bey (İbrâhim Bey) Kütüphanesi (1855-1858),



Râşid Efendi Kütüphanesi – Kayseri

aynı adlı külliye de yer almış kare planlı ve aynalı tonozla örtülü kâgir bir bina. Manisa Demirci Mahmud Çelebi Kütüphanesi (1862-1863) sekizgen planlı ve kubbeli olup kesme taşla inşa edilmiştir. Burdur Hacı İsmâil Ağa Kütüphanesi (1886) kare plan üzerine kubbeli, kesme taşta küçük bir yapıdır. Sivas Ziyâ Bey Kütüphanesi de (1908) kare planlı ve taş bir yapıdır.

Osmanlı devri vakıf kütüphanelerinde çoğunlukla kare ve dikdörtgen planlar uygulanmış, bazan da kare mekân içi kolonlu veya çok mekânlı olarak tasarlanmıştır. Bazı örneklerde okuma salonlarında dört sütunla merkezî plan şeması oluşturulurken dikdörtgen planlı mekânlar iki sütunla bölümlenerek kare birimler meydana getirilmiştir. Örtü sisteminde aynalı tonoz ve kubbe kullanılmıştır. Tuğla ve taş kullanımı karakteristiktir. Binaların bir avlu içine alınarak sokak gürültüsünden uzaklaştırıldığı ve okuma için sakin bir mekân oluşturulduğu görülür. Kütüphanelerin konumlanışı gün ışığına göre ayarlanırken iç aydınlığı bol pencereli düzenlemelerle sağlanır. Döşemesi topraktan yükseğe alınarak hava akımlı bodrum katı tonozları üzerine oturtulan yapılar böylece rutubetten korunmuş oluyordu. Ayrıca kalın duvarlar sesi ve nemi izole ederken yangınlara ve hırsızlığa karşı da önlemler alınmıştır. Kütüphanelerin iç dekorasyonunda sadelik hâkimdir. Kitap dolapları bazan demir şebekeler içine alınmış, bazan da ayrı bir odada bulundurulmuştur. Süs unsuru olarak çini ve kalem işinin kullanıldığı örnekler görülür. Kitaplar, bağımsız binası olan kütüphaneler dışında cami ve medreselerdeki dolaplar

veya kitap odalarının yanı sıra tekkeler, türbeler, vezir konakları, saraylar, bedestenler, dârüşşifâlar (hastahane), imaretler ve dârülhadislerde toplanıp korunuyordu.

BİBLİYOGRAFYA :

Süheyl Ünver, "Artıkılar Kütüphaneleri Hakkında Yeni Tetkikler", *TTK Bildiriler*, III (1948), s. 221-224; a.mlf., "Selçuklular Zamanında Kütüphaneler Üzerine Yeni Örnekler ve Bazı Mülâhazalar", a.e., s. 642-646; Y. Turan Gökten, *İstanbul Haricindeki Osmanlı Devri Kütüphaneleri* (lisans tezi, 1980), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi; Nevcan Özkan, *Tarihi Gelişim Süreci İçinde Kütüphaneler* (yüksek lisans tezi, 1987), Yıldız Üniversitesi Mimarlık Fakültesi; Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi II*, tür.yer.; a.mlf., "Osmanlılar'da Kitap ve Kütüphane Geleneği", *Lâle*, sy. 3, İstanbul 1985, s. 15-21; Bahtiyar Eroğlu, *Bazı Örnekleri ile Anadolu'da Tarihi Türk Kütüphane Mimarlığı* (bilim uzmanlığı tezi, 1990), SÜ Fen Bilimleri Enstitüsü; a.mlf., *XVII. -XVIII. Yüzyıllarda İç, Batı ve Güneybatı Anadolu'da Kütüphane Mimarisi* (doktora tezi, 1998), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Erdoğan Merçil, "Büyük Selçuklular Devri Kütüphaneleriyle İlgili Bir Deneme", *Prof. Dr. Hakkı Dursun Yıldız Armağanı*, Ankara 1995, s. 393-399; Deniz Mazlum, "XVIII. Yüzyıl İstanbul'unda Basılı Kitabın Öyküsü ve Kütüphaneler", *Prof. Doğan Kuban'a Armağan*, İstanbul 1996, s. 45-50; Alime Şahin, *İstanbul'daki Osmanlı Dönemi Kütüphane Yapıları Üzerine Bir Araştırma ve Hacı Beşir Ağa Kütüphanesi* (yüksek lisans tezi, 1997), Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü; Ayşe Nalan Yetişkin (Kubilay), *XVIII. ve XIX. Yüzyıl İstanbul Kütüphanelerinin Mimarisi* (doktora tezi, 1998), İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Kütüphaneler-Mimari", *DBİst.A*, V, 176; Behçet Ünsal, "Türk Vakfı İstanbul Kütüphanelerinin Mimari Yöntemi", *VD*, XVIII (1984), s. 95-124; Semavi Eyice, "İstanbul: Tarihi Eserler-Kütüphaneler", *İA*, V/2, s. 1214/111-114.



AYŞE DENKNALBANT

KÜVEYT

(الكويت)

Basra körfezinin
kuzeybatı köşesinde bulunan
Arap devleti.

I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

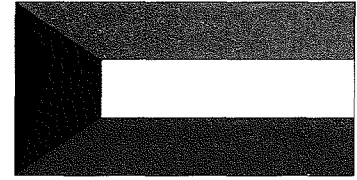
II. TARİH

Resmî adı Devletü'l-Küveyt olup yüzölçümü 17.818 km², başşehri Küveyt ve resmî dili Arapça'dır. Körfez Savaşı'ndan önce 2 milyonlu geçen nüfusu Irak istilâsı sırasında 1.2 milyona inmiş, 2003 tahminlerine göre ise 2.014.100'e yükselmiştir. İdarî olarak Ahmedî, Fervâniye, Âsime, Cehrâ ve Havallî olmak üzere beş muhafazaya ayrılmıştır. Ülke kuzeyde ve batıda 240 km. boyunca Irak, güneyde 250 km. boyunca Suudi Arabistan ile kom-

şudur. Suudi Arabistan ile olan sınırı tabii bir temele dayanmayıp düz bir hat şeklinde uzanır. Küveyt, I. Dünya Savaşı'ndan önceki yıllarda Osmanlı Devleti'nin Basra vilâyetinin Basra sancağına bağlı üç kazadan biri iken (Küveyt'in devletlerinin bir parçası olduğu yolundaki Irak iddiası buna dayanır) uzunca bir süre Türk hâkimiyetinde kaldıktan sonra İngiliz himayesinde bir şeyhliğe dönüştü; 19 Haziran 1961 tarihinde İngiliz Parlamentosu'nun kararı ile bağımsız bir devlet statüsüne kavuştu.

I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

Küveyt toprakları Şattülarap deltasının hemen güneyinde, büyük gemilerin girmesine elverişli derin bir körfezin çevresinde yer alır. Küveyt Halici denilen bu körfez doğu-batı doğrultusunda uzunluğu 80, kuzey-güney doğrultusunda genişliği 20 kilometreyi bulan büyük bir giriş meydana getirir. Halicin karşısında ve orta yerde biri daha büyük iki ada bulunmakta (Feyleke ve Mesken), dolayısıyla içeriye üç ayrı kanaldan girilmektedir. Ancak bunlardan sadece güneydeki ağır tonajlı gemilerin geçebilmesine elverişlidir. Bu sebeple de ülkeye adını veren Küveyt şehri, XVII. yüzyılın ilk yarısında bu girişin kenarındaki bir burnun üzerine kurulmuştur. Şehrin ve Küveyt körfezinin yıldızı, Osmanlı Devleti'nin büyük ticaret merkezleriyle (İstanbul, İzmir, Bağdat, Basra, Halep, Şam) Hindistan arasında yapılan ticaretin, XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tonajları giderek artan gemilerin girişlerine uygun olmayan Basra nehir limanından Küveyt'e yönelmesi sonucunda parlamaya başlamış ve böylece Küveyt bütün Kuzeydoğu Arabistan'a hiz-

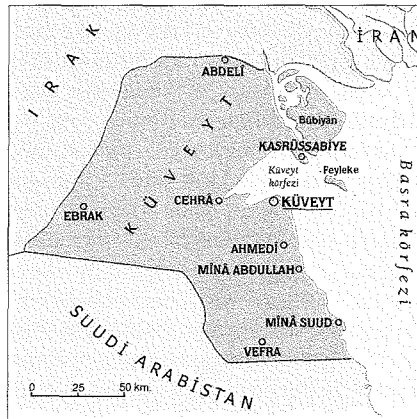


Resmî adı :	Devletü'l-Küveyt (Küveyt Devleti)
Başşehri :	Küveyt
Yüzölçümü :	17.820 km ²
Nüfusu :	2.014.100 (2003 tah.)
Resmî dini :	İslâm
Resmî dili :	Arapça
Para birimi :	Küveyt Dinarı (KD) 1 KD = 1.000 fils

met eden en büyük liman ve antrepo durumuna gelerek ekonomik, stratejik, dolaşısıyla da politik önem kazanmıştır. Buna paralel olarak bölgeye önce, halen ülkeyi yöneten Sabâh ailesinin (Âl-i Sabâh) mensup olduğu Necid kökenli Uneyze kabilesi, ardından yine aynı kesimden Benârî ve Hamed kabileleriyle Irak ve İran kökenli diğer bazı kabileler gelerek yerleşmişlerdir; bunun sonucunda da bölge bir emirliğe dönüşmüştür. Buna rağmen Küveyt, I. Dünya Savaşı'nı izleyen 1920'li yıllarda dahi halkı inci avcılığı, balıkçılık, tekne yapımı ve sınırlı ölçüde ticaretle uğraşan ve toplam nüfusu 40-50.000 kişiyi geçmeyen geri kalmış bir bölge idi. Bu durum, 1936 yılında petrol yataklarının bulunması ve 1946'dan itibaren petrol ihracatının başlamasıyla kökünden değişmiş, Küveyt hızla zengin ve bağımsız bir refah devleti haline gelmiştir.

Ülke sıcak ve kurak bir çöl ikliminin etkisindedir. Yaz ortasında sıcaklık gölgede 40-45 C° dolayındadır; 50 dereceyi bulan ve hatta geçen sıcaklıklar da ölçülmüştür (Temmuz 1979'da 51°). Yaz ve ilkbahar kuraklığın en şiddetli olduğu mevsimlerdir. Kışlar ılık geçer. En soğuk ay ortalamada 8 derece ile ocak ayıdır. Bununla beraber sıcaklığın 0 (sıfır) derecenin altına indiği de görülmüştür (ölçülen en düşük sıcaklık 20 Ocak 1964'te -6 C°). İklim kıyı ile iç kesimler arasında bazı önemli farklılıklar gösterir. Büyük kısmı martı arasındaki soğuk dönemde düşen yağışların tutarı yıllara göre 10-300 mm. arasında değişir. İlkbahar yağışlarıyla kısa ömürlü bazı otlar yeşerir ve bu ot topluluklarından otlak olarak yararlanır. Vahaların sayısı azdır. Bunların en büyüğü ve en önemlisi Küveyt şehrinin batısın-

Küveyt



daki Cehrâ vahasıdır. Ülkede devamlı su sağlayan kaynaklar ve sürekli akan akarsular yoktur. Bu sebeple önceleri çoğu hafifçe tuzlu kuyulardan sağlanan veya gemilerle Basra'dan getirilen içme suyu günümüzde yüksek kapasiteli arıtma tesisleriyle denizden temin edilmektedir (günde 536.000 m³).

XX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar dünyanın en tenha ve en fakir ülkelerinden biri olan Küveyt, petrol yataklarının bulunması ve petrol ihracatının başlamasıyla yükselen refah düzeyine paralel biçimde hızla değişmiş, 1910 yılının 35.000 civarındaki nüfusu 1939'da 75.000'e, 1957'de 206.000'e, 1970'te 739.000'e, 1980'de 1.358.000'e, 1990'da 2.142.000'e ulaşmıştır. Körfez Savaşı öncesinde görülen bu olağan üstü hızlı nüfus artışındaki en büyük etken dış göçlerdir. Meselâ 1990 yılında nüfusun 1.316.000 kadarını sayısal önemlerine göre Filistin, Ürdün, Mısır, Irak, Suriye, Hindistan, Lübnan, Pakistan ve Suudi Arabistan'dan gelenler meydana getiriyordu ve bunların toplam nüfustaki oranı 1957'de % 45 iken 1990 yılında % 61'i aşmıştı. Bununla birlikte asıl Küveytliiler arasındaki nüfus artış oranı da yüksektir (binde 38 dolayında). Günümüzde zengin Küveyt Devleti'nin sağladığı çeşitli sosyal, siyasal ve malî hak ve yardımlardan ancak Küveyt doğumlularla 1920'den beri Küveyt'te ikamet edenler faydalanabilmektedir.

1930'dan itibaren inci avcılığı başlıca müşteri olan Avrupa ülkelerinin yaşadığı ekonomik buhran, Japonya'nın rekabeti ve daha sonra petrol yataklarının bulunması sebepleriyle önemini kaybetti. İlk petrol arama ve üretme imtiyazı 1934'te Anglo-Amerikan Kuwait Oil Co. şirketine verilmiş, iki yıl sonra bulunan petrolün 1946 yılından itibaren ihracına başlanmıştır. Petrol ihracatı bazı yıllarda meydana gelen değişmelere rağmen ülkenin en büyük gelir kaynağını oluşturmaya devam etmektedir (yılıda ortalama 35-40 milyar dolar). Ülkenin petrol yatakları çok zengindir; bilinen rezervin 13 milyar ton dolayında olduğu sanılmaktadır ki bu miktar dünya petrol rezervinin % 9'una eşittir. Bu büyük kaynak sayesinde Küveyt, kişi başına yılda 15-20.000 dolar civarındaki millî geliriyle dünyanın en zengin ülkeleri arasında yer alır. Başlıca sanayi dalları da petrol ve petrokimya üzerine olup en önemli ihraç maddeleri ham ve işlenmiş petrol ile petrol ürünleridir. 1988 yılında 1.997 milyon Küveyt dinarı (1 Küveyt dinarı yaklaşık = 3,3 dolar) tuta-

rındaki ihracatın 1.783 milyon dinarı (yaklaşık % 90'ı) başta Japonya olmak üzere Hollanda, İtalya, Tayvan ve Pakistan gibi ülkelere satılan petrol ve petrol ürünlerinden sağlanmıştı. Aynı yılda ithalatın değeri 1.492 milyon dinar ve ithalat yapılan başlıca ülkeler de Japonya, Amerika Birleşik Devletleri, Almanya, İngiltere ile İtalya idi.

Bugün Küveyt bir refah devletidir ve petrolden elde edilen gelirin bir kısmı ile vatandaşlarına her alanda destek sağlar. Muhtaçlara para yardımı, konut temini, ücretsiz sağlık hizmetleri, parasız öğretim, öğrencilere karşılıksız eğitim bursu, kitap ve barınacak yer sağlanması bu desteğin kapsamındadır.

BİBLİYOGRAFYA :

P. Bonnenfant, *La péninsule arabique d'aujourd'hui*, Paris 1982; W. B. Fisher, "Kuwait; Physical and Social Geography", *The Middle East and North Africa* 1993, London 1993, s. 587; D-M. Frey, *Quid*, Paris 1993; E. Epstein, "Kuwait", *As.Af.*, XXV (1938), s. 595-603; R. M. Burrell, "al-Kuwayt", *EP* (İng.), V, 572-573; *EBr.*, X, 547-549.



SİRRİ ERİNÇ

II. TARİH

Küveyt'in bulunduğu bölgedeki iskân tarihi eski çağlara kadar iner. Özellikle liman girişinde yer alan Feyleke adasında yapılan arkeolojik kazılarda bazı yerleşme izlerine rastlanmıştır. Bununla birlikte Küveyt şehrinin ne zaman ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemektedir. Bazı kaynaklarda buranın Kuzey Arabistan'dan gelen Utûb kabilesi tarafından XVIII. yüzyılın başlarında kurulduğu belirtilir.

Tarihi kayıtlara göre Sâsânîler zamanında Arap akınlarına karşı Fırat nehri üzerindeki Hit'ten itibaren kazdırılan büyük hendek Küveyt körfezinin kuzey kıyılarına kadar uzanmaktaydı. 12 (633) yılında Hâlid b. Velîd'in Sâsânî kuvvetlerini bu yörede bozguna uğrattığı bilinmektedir. Bölgenin tarihiyle ilgili bilgiler özellikle XVI. yüzyıldan itibaren fazlalaşır. Bu yüzyılın başlarında Basra körfezinin artan ticarî önemi dolayısıyla Hindistan'a ulaşmış olan Portekizliler'in buraya gelip bir üs kurdukları, Küveyt adının da buradaki kaleye nisbetle "küçük kale" anlamına geldiği üzerinde durulur. 1545 yılından itibaren Basra'yı tam olarak kontrolü altına alan Osmanlılar bu bölgeye de hâkim oldular ve burayı Basra beylerbeyliği sınırları içerisine kattılar. Osmanlı idaresi altında ilk dönemlerde bölgenin durumu hakkında ayrıntılı bilgi yoktur. Ancak XVIII. yüzyılda bir liman şehri olarak or-

taya çıkışından itibaren bir kaza merkezi haline gelmiş olduğu söylenebilir. XVII. yüzyıl sonlarında bölgeye yerleştirilen Uneyze urbanının bir kolu olan Utûb kabilesinin şeyhleri buraya idareci olarak tayin edildi. Zamanla Utûb kabilesinin üç kolundan Âl-i Sabâh ön plana çıktı ve XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren kaymakamlar bu kabilenin şeyhlerinden tayin edilmeye başlandı, diğer iki kol ise Küveyt'i terketti.

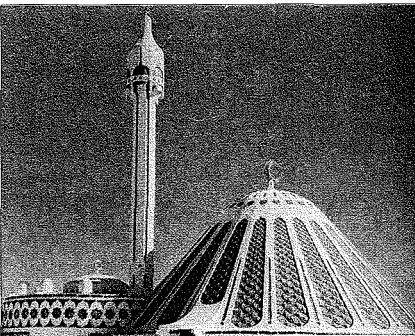
Küveyt'in bir liman şehri olarak hızlı gelişmesine 1760'lardan sonra buraya gelen seyyah Carsten Niebuhr da işaret eder. Ona göre şehirde 10.000 kişi yaşıyordu, bu nüfus yaz aylarında sıcaklar yüzünden 3000'e kadar iniyordu. Limanda 800 kadar tekne vardı, halk balıkçılık ve inci toplayıcılığı ile geçiniyordu. Basra'nın İran işgali altına girmesi (1776-1779) Hint ticaretini Küveyt'e kaydırıldı. Bu sayede liman oldukça hareketlendi ve şehir de büyüdü; Halep'ten ve Akdeniz limanlarından körfeze ulaşan yol üzerinde önemli bir ticaret merkezi haline geldi. 1793'te İngilizler, Basra'daki Osmanlı idarecileriyle olan problem yüzünden ticarî merkezlerini 1795'e kadar Küveyt'e taşıdılar. Fakat buranın stratejik önemini koruyarak Küveyt üzerindeki ilgilerini sürdürdüler. İngiltere, XVIII. yüzyılda Arabistan'da ortaya çıkan Suûdî ayaklanmasına karşı Küveyt'i koruma bahanesiyle Basra'daki siyasî memurunu da buraya nakletti (1820). Küveyt halkı bu memuru Küveyt'ten çıkarmaya çalıştı. İngiltere de memurunu Küveyt Limanı girişindeki Feyleke adasına yerleştirerek (1821) bölgeyi yakından izlemeye başladı. Osmanlı Devleti batıda başka meselelerle uğraştığından Küveyt kaymakamı olan şeyhler İngiltere'den çekinerek Osmanlı yönetiminden uzaklaştılar. Fakat Küveyt XIX. yüzyıl başlarında zaman zaman sarsıntılı dönemler geçirdi. 1831'de burada sadece 4000 kişi yaşıyordu. XIX. yüzyılın ikinci yarısında durum değişti. Midhat Paşa'nın Bağdat valiliğine getirilmesi üzerine (1869) Küveyt'in Osmanlı Devleti ile olan bağları güçlendi. Küveyt Kaymakamı Şeyh Abdullah es-Sabâh, Necid seferine çıkan Midhat Paşa'yı Fav adasında karşılayarak ona destek verdi. Şeyh Sabâh seksen gemiden oluşan bir filo ile denizden, kardeşi Mübârek de kalabalık bir ordu ile karadan Midhat Paşa'nın yanında sefere katıldı. Şeyh Abdullah'ın yerine geçen Şeyh Muhammed es-Sabâh, Osmanlı Devleti'ne bağlılığını sürdürürken bir suikast sonucu öldürüldü (1896). Bunun üzerine

aile fertleri arasında mücadele başladı. Bâbîâli, aile içindeki mücadelenin yatışmasını bekleyerek suikastın tertipleyicisi olduğu öne sürülen Mübârek'in kaymakamlığını hemen onaylamadı. Fakat tarafların İngiltere'den yardım istemele-ri üzerine irsiyet kavgalarının Küveyt'te meydana getireceği tehlikeyi sezerek Mübârek'in kaymakamlığını tasdik etti (1897). Bölgede zengin petrol yatakları- nın keşfedildiği ve emperyalist güçlerin dikkatlerinin Ortadoğu'ya çevrildiği bir sırada Mübârek es-Sabâh iki defa İngil-tere'ye himaye teklifinde bulunduy- sa da İngiliz hükümeti bunu kabul etmedi. Fakat Ruslar'ın Osmanlı yönetiminden Kü-veyt Limanı girişinde bir kömür deposu kurma imtiyazı aldıkları ve Küveyt'e ka- dar uzanacak olan Bağdat demiryolu im- tiyazının Almanya'ya verildiği yönünde- ki haberler üzerine Hindistan genel valisi Lord Curzon yüzbaşı Mead'i Küveyt'e gön- dererek Mübârek es-Sabâh ile gizli bir antlaşma yaptı (23 Ocak 1899). Antlaş- maya göre şeyh ve vârisleri İngiltere'nin izni olmadan başka bir devletin temsilci- sini kabul etmeyecekti. İngiltere de şeyhe 15.000 rupi (yaklaşık 1000 sterlin) tahsi- sat bağlayacaktı. İngiltere, şeyhin istediği yazılı garantiyi vermemekle birlikte on- dan topraklarının bir kısmını İngiltere'ye kiraladığına dair imzalı bir belge almayı başardı. Durumdan şüphelenen Osmanlı merkezî idaresi Basra liman memurunu Küveyt'e gönderdi. Memurun şeyh tara- fından kabul edilmemesi şüpheleri artı- rırdı. II. Abdülhamid, Basra nakîbüleşraf kaymakamı Receb Efendi'yi Küveyt'e yol- layarak gerçek durumu öğrenmek istedi (Ocak 1900). Mübârek es-Sabâh, İngilte- re ile yaptığı gizli antlaşmayı inkâr etti. Ayrıca Osmanlı Devleti'ne bağlılığını bildi-

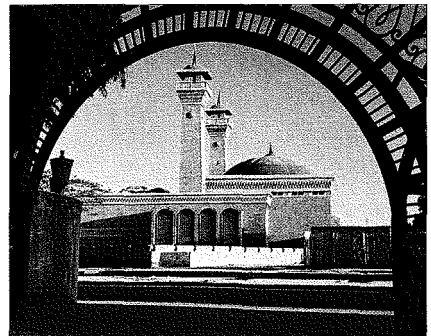
ren imzalı bir belgeyi de padişaha iletil- mek üzere Receb Efendi'ye verdi. Bu sıra- da Küveyt'i ziyaret eden Rusya'nın Bağ- dat konsolosunu bir Osmanlı memuru sıfatıyla karşıladı. Bu bağlılığından dolayı Mübârek es-Sabâh'a ikinci Mecidi nişanı verildi ve mîr-i mîrânlık rütbesiyle paşa yapıldı (20 Mayıs 1900). Padişahın ilgisi karşısında Mübârek es-Sabâh, Küveyt'te kendi parasıyla yaptırdığı camiye onun adını verdi. Ayrıca bağlı olduğu Basra vilâ- yetini ziyaret ederek (17-24 Kasım 1900) Küveyt'e hiçbir yabancı devleti sokmaya- cağına ve Osmanlı Devleti'ne bağlı kalaca- ğına dair Vali Muhsin Paşa'ya söz verdi. Mübârek es-Sabâh bu sözüne rağmen İn- giltere ile imzaladığı gizli antlaşmaya uy- gun davrandı. Padişahın izniyle Küveyt'e giden Bağdat Demiryolu Şirketi'nden bir heyeti kabul etmedi. İngilizler'in destek ve kışkırtmalarıyla Necid emîrine karşı sa- vaş açtı (Ocak 1901). Basra Valisi Muhsin Paşa durumu öğrenmek için Küveyt'i zi- yaret etti (19 Mayıs 1901) ve şeyh tara- fından samimi bir şekilde karşılandı. İngiliz- ler'in Küveyt'te bir himaye sistemi olu- şturma çabaları Rusya, Fransa ve Alman- ya'nın da tepkisine yol açtı. İngiltere ise bu devletlere statükoyu korumaktan baş- ka bir amacının olmadığını bildirdi. Fakat 4000 asker ve mühimmat yüklü Zuhaf adlı Türk gemisinin Küveyt Limanı'na gir- diği sırada limandaki İngiliz gemisinin kaptanının ziyaret maksadıyla geldiği Türk gemisi kaptanına Küveyt'in İngilte- re'nin himayesinde olduğunu söyleyerek tehditlerde bulunması (24 Ağustos 1901) tartışmaları yeniden başlattı. İngiltere' nin İstanbul'daki elçisi, İngiliz çıkarlarının korunması konusunda Küveyt kaymakamı-yla antlaşma yaptıklarını açıkladı. Türk hükümetinin bunun devletler hukukuna aykırı olduğunu hatırlatması üzerine amaçlarının statükoyu korumak oluğu- nu söyledi. Nihayet karşılıklı verilen nota- larla iki devlet arasında Küveyt'te statü- konun korunması konusunda antlaşma sağlandı (11 Eylül 1901). Buna göre İn- giltere Küveyt'i işgal etmeyecek veya hi- mayesine almayacaktı. Osmanlı Devleti de buraya asker göndermeyecekti. İngilte- re'nin bu antlaşmaya dayanarak Kü- veyt'e yerleşmesinden korkan padişah, hem İngiltere'nin asıl maksadını anlamak hem de Küveyt'te egemenlik haklarının hâlâ sürdüğünü göstermek için Basra na- kîbüleşrafı ile vilâyetten resmî bir memur- un Küveyt'e gönderilmesine karar verdi. Osmanlı heyetinin Küveyt'e gelişi İngiltere tarafından antlaşmaya aykırı bulundu.

Osmanlı hükümeti de kendi egemenlik haklarının değişmediğini belirtti. Ancak İngilizler çeşitli bahanelerle Küveyt'e si- lâh yağmayı sürdürdü. Lord Curzon, Kü- veyt'i ziyaret ettikten sonra (Kasım 1903) Hindistan ordusunda çalışan Notis'i Kü- veyt'e konsolos olarak gönderdi (Ağus- tos 1904). Bâbîâli'nin itirazı üzerine İngil- tere bunun konsolos değil siyasî memur olduğunu bildirdi. Maaş ve ikramiye adıyla Mübârek es-Sabâh'a 100.000 rupi ile gıda yardımında bulunan siyasî memur için bir bina tahsis edildi ve kapısına da İngiliz bayrağı çekildi. Bölgede çalışan İngilizler'i koordine eden bu memur Kü- veyt'in idarî işlerine de müdahale ediyor- du. İngilizler, zengin petrol yataklarının bulunduğu yerleri işaretleyerek Küveyt'in sınırlarını tesbit etmeye başladılar. II. Ab- dülhamid'in tahttan indirilmesinin ardın- dan İngiltere Küveyt konusunda daha ra- hat hareket etme fırsatı buldu. Sadrazam Hakkı Paşa, Bağdat demiryolu finansma- nı konusunda İngiliz sermayesine karşı duyulan endişenin Küveyt meselesinden kaynaklandığını belirterek demiryolunun Bağdat'tan sonraki kısmının Küveyt me- selesiyle birlikte ele alınıp halledilmesini teklif etti (29 Aralık 1910). İngiliz Hariciye Nâzırı Edward Grey, parlamentoda yap- tığı bir konuşmada Küveyt şeyhiyle ant-laşma yaptıklarını ve şeyhi koruma göre- vini üstlendiklerini açıkladı (8 Mart 1911). Müzakere konularını Bağdat demiryolu, Basra körfezi ve Osmanlı gümrüklerinin artırılması olmak üzere üç grupta topla- yan Edward Grey, Küveyt konusunda şeyh ile imzaladıkları antlaşmaların tanınması halinde Osmanlı Devleti'nin Küveyt üze- rindeki egemenlik haklarını ve şeyhin bir Türk kaymakamı sayılmasını kabul ede-ceklerini bildirdi (29 Temmuz 1911). İç ve

Fâtıma Camii – Küveyt



Bedriye Camii – Küveyt



dış olayların yoğun baskısından ancak İngiltere'nin desteğiyle kurtulmanın mümkün olduğuna inanan İttihatçılar, İngiliz tekliflerini olumlu bularak şeyhle yaptıkları antlaşmaların metinlerini istediler. İtalya'nın Trablusgarp'a saldırmasından (19 Eylül 1911) sonra Edward Grey şeyhle yapılan antlaşmaların metinlerini gönderdi (24 Ekim 1911). Osmanlı hükümeti, Küveyt'te İngiliz çıkarlarına ve Osmanlı egemenliğine uygun bir antlaşmayı kabul edeceğini İngiltere'ye bildirdi (15 Nisan 1912). İngiltere, körfezdeki bütün haklarının tanınması halinde gümrüklerin % 4 arttırılmasına razı olacağı cevabını verdi (18 Temmuz 1912). Fakat Balkan Savaşı yüzünden herhangi bir girişimde bulunulmadı. Bâbîâli Baskını ile tekrar iktidara gelen İttihatçılar, eski sadrazamlardan Hakkı Paşa'yı fevkalâde murahhas sıfatıyla Londra'ya göndererek (Şubat 1913) müzakereleri başlattılar. Daha önce parafe edilen beş mukavele Hakkı Paşa ve Edward Grey tarafından imzalandı (29 Temmuz 1913). Basra körfeziyle civarına ait konularla ilgili mukavelelerden beşincisinin ilk on maddesi Küveyt ile ilgiliydi. Küveyt, Osmanlı Devleti'ne bağlı idarî muhtariyete sahip bir kaza merkezi oluyordu. Kaymakamını yine Osmanlı padişahı tayin edecekti. Osmanlı yönetimi Küveyt'in iç işlerine karışmayacak ve oraya asker göndermeyecekti. İngiltere de 11 Eylül 1901'de teâti edilen teminata uygun olarak bu mukavelede belirlenen statükoda Osmanlı hükümeti bir değişiklik

yapmadıkça Küveyt ile olan ilişkilerinde bir değişiklik yapmayacak ve Küveyt üzerinde himaye tesis etmeyecekti. Osmanlı Devleti, Bağdat demiryolunu Küveyt toprakları içinde de sürdürmek isterse İngiltere ile anlaşış ilgili tesisleri birlikte yapacaklardı. I. Dünya Savaşı'nın çıkması üzerine bu antlaşmalar yürürlüğe konulamadı. İngiltere savaşta Basra'yı ele geçirince (22 Kasım 1914) Küveyt'in kendi himayesinde olduğunu ilân etti. Fakat bundan hoşlanmayan Şeyh Mübârek es-Sabâh ve Küveyt ileri gelenleri Küveyt'i ziyaret eden İngiliz Generali Harding'i karşılamadılar (31 Ocak 1915). Mübârek'in vefatından (30 Ocak 1916) sonra İngilizler, Nâşir'i şeyh yapmak istedikleri halde halk Sâlim'i şeyhliğin başına getirdi (Aralık 1916). Sâlim, İngilizler'le daha önce yapılan antlaşmaları tanımadığını açıklayarak Osmanlı Devleti ile ilişkilerini düzeltmeye özen gösterdi. İngiltere de Küveyt'e karşı ambargo uygulayıp ticareti yasakladı. Sâlim'in ölümünün (27 Şubat 1921) ardından şeyhliğe getirilen Câbir'in oğlu Ahmed İngiltere ile ilişkilerini düzeltti. Irak ile olan sınırını İngilizler'in yardımı ile belirledi. Suudi Arabistan ile antlaşma imzalarak (2 Aralık 1922) sınır meselelerini halletti. İngiliz ve Amerikan sermayesiyle kurulan Kuwait Oil Company adlı şirket 1936'dan itibaren petrol çıkarmaya başladı. Şeyh Ahmed'in vefatından (1950) sonra şeyh olan Abdullah petrol gelirlerini planlı bir şekilde ülke kalkınmasında kullandı. Küveyt, 19 Haziran 1961'de tam bağımsızlığa kavuştu ve şeyh "emir" unvanını aldı. Irak ise Arap Birliği'ne üye olan Küveyt'in bağımsızlığını tanımadı ve Şeyh Abdullah'ın Basra vilâyetine bağlı olarak Küveyt kazası kaymakalığına tayin edildiğini açıkladı. Küveyt, Irak saldırısına karşı İngiltere'den yardım istedi. Arap Birliği de Küveyt'in bağımsızlığını korumak için kuvvet gönderdi (Eylül 1961). Küveyt'in Birleşmiş Milletler'e üye olmasından (Mayıs 1963) sonra Irak da Küveyt'in bağımsızlığını ve toprak bütünlüğünü tanıdı (Ekim 1963). Arap Birliği askerleri aynı yıl Küveyt'i terkettiği halde İngiliz askerleri 1971'e kadar Küveyt'te kaldı. Küveyt'te yirmi kişilik kurucu meclisin hazırladığı anayasaya göre seçilen meclis çalışmalarına başladı (Ocak 1963). Şeyh Abdullah'ın ölümünün (24 Kasım 1965) ardından Şeyh Sabâh emir, Câbir de başbakan oldu. Câbir daha sonra veliaht ilân edildi (Mayıs 1966).

Küveyt, Irak-İran savaşı (1980-1988) sırasında Irak tarafını tuttuğu gibi Irak petrollerinin Küveyt limanlarından dünyaya satılmasını sağladı. Irak yanlısı politika izlemesi İranlı grupların tepkisine yol açtığından 27.000 İranlı ve diğer yabancılar Küveyt'ten çıkarıldı (1985-1986). Irak, İran savaşı sırasında petrol gelirlerinin bir kısmının çalındığı iddiasıyla Küveyt'i işgal ederek (2 Ağustos 1990) Küveyt'in Irak'ın on dokuzuncu vilâyeti olduğunu açıkladı. Küveyt yöneticileriyle emir komşu ülkelere sığındı. Nihayet Birleşmiş Milletler'in kararı (nr. 678) gereğince Amerikan ve İngiliz askerî gücü tarafından Irak kuvvetleri Körfez Savaşı ile Küveyt'ten çıkarıldı (28 Şubat 1991). Sürgündeki Küveyt hükümeti ve emir Küveyt'e döndü. Küveyt savaşta büyük tahribata uğradı. Küveyt yönetimi yabancıların sayısını % 50'nin altında tutma ilkesini benimsedi. Ülkenin yeniden imarı için Amerika ile on yıllık bir savunma antlaşması imzalandı (19 Eylül 1991). Benzer bir antlaşma İngiltere ve Fransa ile de yapıldı (1992).

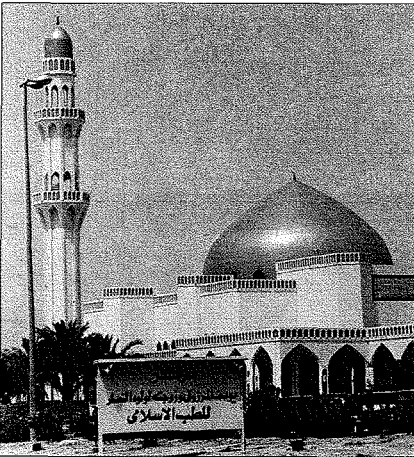
BİBLİYOGRAFYA :

Osman b. Bişr en-Necdî, 'Unvânü'l-mecd fî târîhi Necd' (nşr. Abdurrahman b. Abdüllatif Âlû's-Şeyh), Riyad 1402/1982, I, 124, 209, 240; A Collection of Treaties, Engagements and Sanads Relating to India and Neighbouring Countries (ed. C. U. Aitchison), Calcutta 1892, XI/XXXVI, tür.yer.; Ali Haydar Midhat, Midhat Paşa, İstanbul 1325, I, 102; Delilü'l-Halîc (Târîh), III, 1511, 1512, 1513, 1526, 1527, 1530, 1536, 1545, 1546, 1548; Abdülaziz er-Reşid, Târîhu'l-Küveyt, Bağdad 1344, s. 37-38, 139-173; Yûsuf b. İsâ el-Kinât, Şafahât min târîhi'l-Küveyt, Kahire 1946, s. 24-25; H. R. P. Dickson, The Arab of the Desert, London 1949, s. 272; H. J. Whigham, The Persian Problem, New York 1903, s. 101-105; L. Fraser, India Under Curzon and after, New Delhi 1968, s. 97-98; Abdülkerim Mahmûd Garâyibe, Târîhu'l-'Arabi'l-hadîs, Beyrut 1984, s. 228-230; Alan Rush, Al-Sabah: History-Genealogy of Kuwait's Ruling Family: 1752-1987, London 1987; Cevdet Küçük, Kuveyt Üzerinde Osmanlı-İngiliz Nüfuz Mücadelesi: 1896-1913 (profesörlük tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 1989); Muhammed Mütevellî - Mahmûd Ebû'l-Alâ, Coğrafîyyetü'l-Halîc, Küveyt 1413/1993, s. 461-469; Fr. F. Anscombe, The Ottoman Gulf: The Creation of Kuwait, Saudi Arabia and Qatar, New York 1997, tür.yer.; L. Lockhart, "Outline of the History of Kuwait", JRCAS, XXXIV/3-4, London 1947, s. 262-274; N. H. Aruri, "Kuwait: A Political Study", MW, LX/4 (1970), s. 321-343; A. Grohman, "Kuveyt", İA, VI, 1130; R. M. Burrel, "Kuwayt", EI² (İng.), V, 573-575; "Failaka", The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East, New York 1997, II, 297-299.



CEVDET KÜÇÜK - MUSTAFA L. BİLGE

İslâm Tıp Merkezi - Küveyt



L

LÂ HAVLE ve LÂ KUVVETE

(bk. HAVKALE).

LÂÇİN

(لاچين)

el-Melikü'l-Mansûr Hüsâmüddîn Lâçin
b. Abdillâh el-Mansûrî
(ö. 698/1299)

Memlük sultanı
(1296-1299).

Ali b. Aybek et-Türkmanî'nin memlüklerindendir. Efendisi, el-Melikü'z-Zâhir I. Baybars döneminde Bizans'a sürgün edilince Lâçin Mısır'da Emîr Seyfeddin Kalavun tarafından satın alındı. Kalavun'un eski memlüklerinden olan Lâçin'den ayırt edilmek için ona "es-Sagîr", gözlerinin renginden dolayı da "Şukayr" (eşkar) lakabı verildi. Emîr Seyfeddin'in saltanat lakabı Mansûr'a nisbetle Mansûrî nisbesiyle anılır. el-Melikü'z-Zâhir Baybars'ın kızı ile evlenen Lâçin, Baybars devrinde (1260-1277) devâdâr-ı kebîr olarak devlet hizmetinde bulundu. Bedreddin Süleymîş b. Baybars'ın kısa saltanatında (1279) kendisine "re'sü nevbeti'l-câmedâriyye" unvanı verildi. Ardından bir askerî birlikle Şevbek'e yürüdü ve orayı istilâ etti. Kalavun'un hizmetinde iken Dimaşk'a saltanat nâibi tayin edilen Lâçin, Kalavun'un saltanatını kabul etmeyip el-Melikü'l-Kâmil lakabıyla saltanatını ilân eden Dimaşk nâibi Sungur el-Eşkar tarafından hapsedildi. Kalavun, Sungur'u mağlûp edince Lâçin'i hapisten kurtararak Dimaşk saltanat nâibliğine iade etti. Lâçin, Kalavun'un İlhanlılar'ın Suriye'ye yaptıkları hücumlara karşı çıktığı sefere katıldı. Bu sefer sırasında meydana gelen savaşlarda cesaret ve kahramanlığı ile kendini gösterdi (680/1281). Akkâ'daki karışıklıklar sebebiyle Sultan el-Melikü'l-Eşref Halîl b. Kalavun'un başlattığı kuşatmada bulundu (689/1290). Akkâ'nın fethinin ardından sultan bazı emîrlerle beraber Lâçin'i de hapsetti ve yerine Alemüddin eş-Şücâî'yi getirdi. Lâçin kısa bir müddet sonra affedilerek emîrû's-silâhdâr (mukaddemetü elf) oldu ve iktâları iade edildi. Kinnesrîn yakınlarındaki Kal'atürrûm kuşatmasından Dimaşk'a döndüklerinde Sultan el-Melikü'l-Eşref ile aralarındaki ihtilâftan endişe ederek çevresinden uzaklaşmaya çalışırken yakalanıp Mısır'a götürüldü ve Kal'atülcebel'de hapsedildi; ancak Emîr Bedreddin Baydarâ'nın aracılığı ile affedildi ve eski görevine döndü. Sultan el-Melikü'l-Eşref hayatta olduğu sürece kendini güvende hissetmeyen Lâçin, Emîr Baydarâ ile iş birliği yaparak onun öldürülmesini tertipleledi. el-Melikü'l-Eşref'in katli üzerine Emîr Baydarâ sultan ilân edildi. Emîr Baydarâ Mısır'a giderken el-Melikü'l-Eşref'in memlükleri tarafından öldürülünce gizlenmek zorunda kalan Lâçin, el-Melikü'n-Nâsir Muhammed b. Kalavun'un saltanatı sırasında ortaya çıktı (Ramazan 693 / Ağustos 1294) ve Müdebirü'l-memleke Ketboğa'nın aracılığı ile affedildi. Lâçin bu dönemde halife, kadılar ve ileri gelen emîrler huzurunda çocuk yaştaki el-Melikü'n-Nâsir'ın tahttan indirilip Ketboğa'nın iktidara getirilmesini sağladı. Sultan Ketboğa da onu Mısır saltanat nâibi tayin etti. Moğol asıllı olan Ketboğa'nın, Gâzân Han'ın İslâmîyet'i kabul etmesi dolayısıyla kaçıp kendisine sığınan 10.000'den fazla putperest Moğol'u (Oyratlar) himaye etmesi, onlara zengin iktâlar vermesi emîrleri ve halkı rahatsız etti. Artan huzursuzluktan dolayı muhalif emîrler ve Lâçin, Sultan Ketboğa'nın tahttan indirilmesine karar verdiler. Ketboğa'nın adamları katledildi, sultan yirmi kadar adamıyla Şam nâibine sığındı. Lâçin, Sultan Ketboğa'nın hazinesine el koydu, bir kısım muhafızlarını kendi tarafına çekti. Emîrler, Ketboğa'nın saltanatına son verip Lâçin'i tahta çıkarmayı kararlaştırdılar. Lâçin büyük törenlerle Mısır'a girdi ve 18 Muharrem 696'da (16 Kasım 1296) tahta oturdu. Saltanatı Mısır'daki Abbâsî Halifesi Hâkim - Biemrillâh tarafından kabul edildi ve hutbelerde adı okundu. Kudüs, el-Halîl, Kerek, Nablus, Safed gibi büyük nâibliklerdeki emîrler Kahire-

ye temsilciler göndererek sultana itaatlerini bildirdiler; Ketboğa da yenilgiyi kabul ederek yeni sultana boyun eğdi. Dimaşk'ta emîrler ve kadılar Ketboğa'yı azledip Lâçin'in saltanatını benimseme kararı aldılar.

Lâçin, Muhammed b. Kalavun'un anesiyle birlikte Kerek'te oturmasına karar verdi. Ketboğa'nın kayırdığı Oyratlar'ın ileri gelenlerini hapsetti, diğerlerini Mısır ve Suriye'de çeşitli bölgelere dağıttı. Halife Hâkim - Biemrillâh'ın hareket sahalarını genişletti. Dimaşk'tan Kahire'ye getirterek dârüladl nâibliğine tayin ettiği Emîr Alemüddin ed-Devâdârî'yi Tolunoğlu Camii'nin tamiri, yeni vakıflar için arazi satın alınması gibi işlerle görevlendirdi. Mısır saltanat nâibi Kara Sungur'u azletti ve emîrlerin muhalefetine rağmen yerine Emîr Seyfeddin Mengü Timur el-Hüsâmî'yi getirdi, daha sonra idareyi ona bıraktı. Ancak Mengü Timur'un kendi kendine aziller ve tayinler yapması, keyfi harcamalarda bulunması ve Lâçin'den kendisini veliaht tayin etmesini istemesi aleyhinde bir grubun oluşmasına sebep oldu. Sultan Lâçin, el-Melikü'z-Zâhir Baybars'ın sürgündeki ailesini Mısır'a getirtti. 697'de (1297-98) Sis'in alınmasını istedi. Alemüddin Sencer ed-Devâdârî kumandasındaki Mısır askerine katılan Dimaşk, Halep, Trablus, Hama, Safed birlikleriyle Tel Hamdûn, Tel Bâşir ve Maraş gibi kaleler alındı. İskenderun ve Adana üzerine yapılan seferlerde birçok ganimet ele geçirildi. Aynı yıl er-Ravku'l-Hüsâmî adlı düzenlemeyle emîrlerin iktâları yeniden ayarlandı. Buna göre Sultan Lâçin ve Mengü Timur'un memlükleri kayırlırken diğer emîrlerin iktâları yetersiz hale geliyordu, ayrıca asker sayısı azalıyordu. Bu durum emîrler arasında kin ve hasede sebep oldu. Sultan düzenlemeyi değiştirmek istediye de Mengü Timur bunu engelledi. Mengü Timur'un uygulamaları sivil ve askerler arasında ülke genelinde büyük bir rahatsızlığa yol açtı. Emîrler bu gidişe son vermek için sultanın ve Mengü Timur'un öldürülmesini kararlaştırdılar. Lâçin'in saltanata gelmesinde yardımcı olan Gürcü el-Eşrefî bu defa onun katledilmesini planlayanların başında yer aldı. Durumu sezerek kalede oturmaya ve muhtemel tehlikelerden korun-

maya çalışan Lâçin, 11 Rebiülâhîr 698 (16 Ocak 1299) tarihinde el-Kasrû'l-Cüvânî'de Gürcü el-Eşrefî'nin yönettiği baskında öldürüldü ve cesedi Karâfetüssuğrâ'ya defnedildi. Ardından da Mengü Timur katledildi. Lâçin'in yerine Muhammed b. Kalavun ikinci defa tahta çıkarıldı.

Sultan Lâçin Arapça'yı az bilir, buna karşılık Türkçe'yi iyi konuşurdu. Cesur, heybetli, ok atmada ve mızrak kullanmada mâhirdi. Şam saltanat nâibliği zamanında alçak gönüllülüğüyle halkın sevgisini kazanmıştı. Âlimlerle sohbet eder, huzuruna girenleri ayakta karşılardı. İbn Tolun Camii'nde dört mezhebe göre fıkıh dersleri, Kur'an ve tıp dersleri okutulmasını kararlaştırdı. Yetim çocukların eğitimi için özel mekânlar ayırdı. Çeşitli bölgelerdeki cami, mescid, medrese gibi yapıları ıslah ettirerek buraların yeniden faaliyete geçmesini sağlayan Lâçin saltanatının başlarında yaptığı bu tür işlerle halkın takdirini kazandı. Bazı şairler onun hakkında methiyeler yazdılar.

BİBLİYOGRAFYA :

Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtaşar*, IV, 13-15, 26-31, 34-40; Zehebî, *el-İber*, III, 337-338, 340, 342, 386, 391, 393; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 290-292, 295, 301, 307, 309, 312, 319-322, 330, 332, 334, 336, 339, 343, 346-350, 352; XIV, 2-3; İbn Haldûn, *el-İber*, V, 395-398, 404-412; Makrîzî, *es-Sülûk*, III, bk. İndeks; Bedreddin el-Aynî, *'İk-dû'l-cümân* (nşr. Muhammed Muhammed Emîn), Kahire 1408-1409/1988-89, II, 231, 243, 262, 276, 371, 379; III, 11, 56, 82-83, 114, 120, 123, 126-127, 130, 204-206, 238, 240, 270-272, 299, 311, 315, 345-350, 352-367, 383, 385, 389-393, 396-402, 407, 421, 423-436; İbn Tagrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, VIII, 48-50, 67, 85-91, 95, 99, 107-109; a.mlf., *el-Menhelû's-sâfi*, V, 64, 276; VI, 94-95; İbn İyâs, *Bedâ'î'u'z-zühûr*, I, 310, 348, 368-369, 378, 384, 386-387, 391-392, 394-395, 401; İsmail Yiğit, *Siya-sî-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler*, İstanbul 1991, VII, 68-70; Samira Kortantamer, *Bahri Memlûklar'da Üst Yönetim Mensupları ve Aralarındaki İlişkiler*, İzmir 1993, s. 26, 44, 49, 128, 162; P. M. Holt, "The Sultanate of Lâçin (696-8/1296-9)", *BSOAS*, XXXVI (1973), s. 521-532; a.mlf., "Lâçin", *EP* (İng.), V, 594-595.



ASRİ ÇUBUKÇU

LÂDİK BEYLİĞİ

(bk. İNANÇOĞULLARI).

LÂDİKLİ MEHMED ÇELEBİ

(bk. MEHMED ÇELEBİ, Lâdikli).

LADY MONTAGU, Mary Wortley

(bk. MONTAGU, Lady Mary Wortley).

LÂEDRİ

(لأدری)

Kime ait olduğu bilinmeyen nazım parçalarının altına "yazanı belli değil" anlamında konulan ibare.

Toplum hâfızasında yer almış özlü sözler gibi (kelâmıkibar, atasözü, vecize vb.) bazı nazım parçaları da asırlar boyunca halk arasında yaşar. Özellikle töreye ve değer yargılarına uygun düşen bu tür mısra ve beyitler dilden dile dolaşırken atasözleri gibi yaygınlaşıp topluma mal olduğu vakit Arapça "söyleyeni" bilmiyorum" anlamına gelen **lâedri** diye nitelebilir. Metinlerde lâedri yerine sadece lâ yazılması yaygın olup bazan **meçhul** diye kaydedildiği de görülmektedir. Bununla anlam benzerliği taşıyan **anonim** kelimesinin halk edebiyatında söyleyeni bilinmeyen ve çok defa ortak olan ürünler için kullanılmasına karşılık lâedri, şairi unutulmuş veya nakledenin hatırlayamadığı şiir parçaları hakkında kullanılmıştır. Bazan şairi bilinen mısraların küçük değişikliklerle lâedri olarak kaydedildiği de olmuştur.

Bu tür mısra ve beyitler içinde atasözleri gibi akılda kalıcı nitelikte olanlar çoğunluktadır. Bunlar bazan bir atasözünü konu aldığı gibi (Söylemekten söz uzar artar emek / Söyleyenden dinleyen ârif gerek), bazan da kendileri atasözü değeri kazanabilir (Buna kim âlem-i imkân derler / Olmaz olmaz deme, olmaz olmaz). Birtakım dinî esasların nazmen söylendiği beyitler de zaman içerisinde bu vasfı kazanabilir (Ey azîm kıl şükür mâlın harîsi olma pek / Rızıkına Allah kefilirdi etme aslâ anda şek) hak, adalet, dürüstlük vb. erdemlerin konu edildiği hikemî-didaktik beyitler, doğruluğu herkes tarafından kabul edilmiş davranış biçimleriyle kişi, toplum ve kurumları eleştiren fikirlerin yer aldığı çeşitli nazım parçaları da aynı niteliğe sahip olabilir. Nitekim bazı beyit ve mısralar, aslında bir manzumede yer aldıkları halde ihtiva ettikleri fikir yahut ifade güzelliği sebebiyle ön plana çıkarak bütünden ayrılmakta ve manzumenin diğer beyitlerinin, dolayısıyla şairin unutulmasına yol açmaktadır.

Toplumsal takdirini kazanmış bir beyit yahut mısraın muhtevası kadar söyleniş biçimi de onun hâfızalara nakşedilmesine vesile olmuştur. İster tasavvufâne (Aman lafzı senin ism-i şerîfinle müsâvîdir / Anın-çün dervişin zikri "aman"dır yâ Resûlallah),

ister şühâne (Gülü târife ne hâcet ne çiçektir biliriz), isterse rindâne (Kanâat eylemektir çâre aza) olsun pek çok mısra ve beyit asırlar boyunca lâedri imzasıyla anılmıştır. Ancak bu tür beyitler içinde insanların sık sık tekrarlayarak rahatlayabilecekleri, âdeta dertlerini paylaşabilecekleri, geçmişte kendilerine bir örnek görüp teselli bulabilecekleri felekten şikâyet edenler önemli bir yer tutar. Bu durumda kişileri ilgilendiren husus beyitlerin şairleri değil o şairlerin ifadelerindeki tecrübedir.

Söylendiği günden itibaren lâedri olarak anılan beyit ve mısralar da vardır. Bazı siyasî endişeler, insanlar arasındaki ilişkiler, hiciv, müstehcenlik vb. sebepler bu tür şiirlerin sayısını arttırmıştır. Beyit ve mısralar yanında manzumelerde de ortaya çıkan bu belirsizlik aslında şairin kendini emniyete alma düşüncesiyle ilgilidir. Böylece şair başına gelebilecek musibetlerden emin olmak için bilinmezliği tercih eder ve yazdığı şiire bizzat kendisi lâ edri imzasını koyar. Kanûnî Sultan Süleyman'ın Şehzade Mustafa'yı öldürtmesi dolayısıyla söylenen mahlassız mersiyelerle (Mehmed Çavuşoğlu, "Şehzade Mustafa Mersiyeleri", *TED*, XII [1982], s. 641-686), bu hadiseden dolayı Vezîriâzam Rüstem Paşa'ya kızan şairin, onun saraya damat seçildiği zaman cüzzamlı olmadığının anlaşılmasına elbisesinde bulunan bir bitin vesile olduğunu telmih yoluyla söylediği, "Olcak bir kişinin bahtı kavî tâlii yâr / Kehlesi dahi mahallinde anın işe yarar" ve "Kendisi muhtâc-ı himmet bir dede / Nerde kaldı gayriye himmet ede" gibi beyitler yahut müstehcen ifadeler ihtiva eden nazım parçaları bunlardandır.

Bu tabirin ilk defa kimin tarafından ve ne zaman kullanıldığı bilinmemekle birlikte yakın dönemlere ait bazı antoloji ve müntehabat mecmualarında "lâ edri" yahut "lâ" şeklinin kullanıldığı görülür. Bu mecmuaların alfabetik veya kronolojik tasnife tâbi tutulanlarında normal sıralamanın ardından müellifi bilinmeyen beyitlere yer verilmiştir (meselâ bk. Bursalı Mehmed Tâhir, *Müntehabât-ı Mesâri' ve Ebyât*, İstanbul 1328; Recâizâde Ahmed Cevdet, *Nevâdirü'l-âsar fî mütâlaati'l-eş-âr*, İstanbul, ts.; Rıza Akdemir, *Güldeste*, Ankara 1990). Ancak bu tür beyitler için ayrı bir bölüm açan eserler de vardır (meselâ bk. Vasfi Mâhir Kocatürk, *Divan Şiirinde Meşhur Beyitler*, Ankara 1963, s. 81-93; İ. Hilmi Soykut, *Türk Şiirinde Tasavvuf, Hikmet ve Felsefeyle Dolu Unutulmaz Mısralar*, İstanbul 1966, s. 1019-1150; Ömer

Erdem, *Unutulmayan Mısralar*, İstanbul 1994, s. 114-117).

BİBLİYOGRAFYA :

Vasfî Mâhîr Kocatürk, *Divan Şiirinde Meşhur Beyitler*, Ankara 1963, s. 80-93; S. Kemal Karalioğlu, *Ansiklopedik Edebiyat Sözlüğü*, İstanbul 1983, s. 447; L. Sami Akalın, *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1984, s. 171; İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, Ankara 1995, s. 341; a.m.f., "Büyük Üstad Lâedri", *Şairlerin Dilinden*, İstanbul 1996, s. 109-114; Ali Püsküllüoğlu, *Edebiyat Sözlüğü*, İstanbul 1996, s. 88; Pakalın, II, 346.



İSKENDER PALA

LÂEDRİYYE

(اللادرية)

İnsan aklının
Tanrı ve evren hakkındaki
mutlak gerçeği
bilemeyeceğini ileri süren
felsefî akım, agnostisizm.

Arapça'da "bilmiyorum" anlamına gelen *lâedri* fiilinden türetilmiştir. Terim olarak ilk ortaya çıkışı klasik İslâm düşünce geleneği içinde, özellikle kelâmcıların sofistler hakkındaki değerlendirmesi ve eleştirileri çerçevesinde gerçekleşmiştir (Tehânevî, I, 666), daha sonra modern müslüman müellifler tarafından XIX. yüzyıl Batı felsefesinde benimsenen **agnostisizme** karşılık olarak kullanılmıştır (İsmail Fennî, s. 25; Cemîl Salîbâ, II, 258). Yine modern kullanımda irfâniyye şeklinde ifade edilen gnostisizmin (bk. İRFÂNİYYE) karşıtı olarak *lâirfâniyyenin* daha uygun olacağı ileri sürülmüştür (Çankı, I, 87). Türkçe'de **bilinmezcilik** şeklinde karşılanan agnostisizm, XIX. yüzyılın ikinci yarısı boyunca bir Tanrı'nın var olup olmadığının bilinmeyeceği iddiası etrafındaki görüşleri ifade etmek üzere yaygınlık kazanmıştır.

Sokrat öncesi filozofların tabiat araştırmaları sonrasında ortaya çıkan sofistler, kanıtlanmış bilgiye ulaşmak yerine bir iddia konusunda muhatabı ikna sanatı olarak retorik felsefî eğitimin esası kabul etmiş, bu yöndeki etkinlikleri bilginin imkânı ve değeri konusunda agnostik, septik ve relativist eğilimleri beslemiştir. Sofistlerden Protagoras, agnostisizmin temel yaklaşımını belirgin biçimde ortaya koyan bir filozoftur. Protagoras insanın her şeyin ölçütü olduğunu ileri sürmüş, bu görüş, algı yahut inançlardan bağımsız sabit bir gerçeklik olmadığı biçimindeki bir ana fikre dayandığı için gerçeğin bilgisinin de mümkün olmadığı şeklinde bir sonuç doğurmuştur. Protagoras'a göre

ölçüt özne olunca insanın bilgi ve inançlarını belirleyen sabit bir gerçeklik ilkesi söz konusu olmayıp aksine insanın algı, duygu ve zanları dış dünyanın gerçekliğini belirlemektedir. Dolayısıyla gerçek her-kese göre başkadır ve her bir görüş diğerinden daha doğru yahut daha yanlış değildir. Protagoras, tanrıların varlığı ve mahiyeti konusunda bilgi edinmenin insanın gücünü aştığı görüşündedir (Guthrie, s. 234-235). Sofistler arasında Protagoras gibi sübjektivist ve agnostik veya Gorgias gibi septik filozofların yanında Diagoras, Prodicus ve Critias gibi ateistler ve Antisthenes gibi monoteistler de vardır. Ancak septik, agnostik ve sübjektivist-relativist olanlarının İslâm'ın klasik çağında ortaya konan Sûfestâiyye tasniflerine karşılık geldiği söylenebilir.

Agnostik ve septik tutumların İslâm düşüncesinin erken dönemlerinden itibaren tartışma konusu yapıldığı görülmektedir. Bunda eski Fars kültür coğrafyasından İslâm entelektüel çevrelerine, özellikle de Cündişâpûr okulundan Abbâsî saraylarına intikal eden "sûfestâi" telakkilerinin gündem oluşturmamasından başlayarak çeşitli âmiller rol oynamış görülmektedir. Arapça'ya çevrilen felsefî metinlerde Sûfestâiyye ile ilgili olarak yer alan aktarımlar, yine Şii eğilimli kelâmcıların mâsum imâmın ilmî otoritesini temellendirmek maksadıyla nazârî bilginin değeri hakkında şüphe uyandırma gayretleri bu çerçevede zikredilmektedir. Nihayet din hakkında yapılan farklı yorumların, bir fikrî dinamizmi ifade ettiği kadar neyin doğru olduğu konusunda tereddüt uyandırıcı bir olumsuz etkiye yol açtığı da anlaşılmaktadır. Eş'arî ve Mâtürîdî gibi büyük kelâmcıların sofistlerle ilgili değerlendirme ve eleştirileri, Sûfestâiyye terimi etrafında daha önceden oluşmuş gündemin derinleşerek devam ettiğini göstermektedir (Makâlât, s. 433-434; Kitâbü't-Tevhîd, s. 153-156; ayrıca bk. Makdisî, I, 48-49). Ebû Hafs el-Haddâd ve İbnü'r-Râvendî gibi Şii eğilimli müelliflerin agnostik tarzdaki yaklaşımları nazârî bilginin epistemolojik temellerini tehdit eder görünse de bunlar, Mu'tezile'nin teşekkülünden itibaren kelâm ilmine duyulan yaygın güveni sarsmaya yetmemiş, bu arada mantık çalışmalarının hızla gelişmesi sofistlik yöntemin geçersizliği hakkında derin bir bilinç oluşturmuştur. Özellikle Bâtınî çevrelerin beslediği epistemolojik bunalımın Gazzâlî gibi etkili bilginlerin gayretiyle aşılması sonucu agnostik ve septik tutumlar İslâm düşünce

geleneğinde yaygınlık kazanamamıştır (Ess, s. 83-98).

Sofistleri gruplar halinde tasnif ederek agnostik eğilimleri orada zikretmek İslâm kelâmcılarının bir uygulamasıdır. İbn Hazm'ın grup adı vermeden üçlü bir tasnife gittiği bilinmektedir (*el-Faṣl*, I, 43). Nasîrüddîn-i Tûsî, muhtemelen kelâmcıları kast ederek bir topluluğun felsefî bir ekol saydığı sofistleri lâedriyye (agnostikler), inâdiyye (septikler) ve indriyye (relativist / sübjektivistler) şeklinde üç gruba ayırdığını belirtmekte, lâedriyyeyi "şüphe edenler ve şüphe edip etmediklerinden de şüphe edenler" şeklinde tanıtmaktadır. Buradaki şüphe, bilginin imkânsızlığı hakkındaki kesin bir septisizmden çok bilinmezci bir tutumu ifade etmektedir (*Telhîşü'l-Muḥaṣṣal*, s. 40). Terimin benzeri bir tasnif içinde bu kadar açık biçimde kullanıma İbn Teymiyye'nin eserlerinde de rastlanmaktadır. İbn Teymiyye, filozofların Tanrı'nın sıfatları konusundaki tutumlarını lâedriyye ile karşılaştırmakta, lâedriyyenin yanı sıra "mütecâhile" (bilgisizlik taslayanlar) kelimesini de kullanmakta ve agnostiklerin temel tezi onları ağızından, "Biz hakikatin ve bilginin var olup olmadığını bilmiyoruz" şeklinde aktarmaktadır (*Minhâcû's-sünne*, I, 231; II, 525).

Felsefe geleneğinde sofistlik daha ziyade bir teknik (sînâa, mihne) olarak kavranmış ve bu tekniğin genel adı olan saf-sata bir mantık disiplini olarak ele alınmıştır. Fârâbî'ye göre sofistler, bazı kimselerin zannettiği şekilde Sûfestây adlı birinin öncülüğünde kurulmuş bir felsefî ekol olmadığı gibi bilginin imkânını reddedenlerin toplu adı da değildir; saf-sata tekniğini uygulama gücünde olan herkes bu adı almaktadır (*el-Elfâzû'l-musta'mele*, s. 105; krş. Nasîrüddîn-i Tûsî, s. 40; İbn Teymiyye, *Beyânü't-telbîsî'l-Cehmiyye*, I, 322). Filozofa göre temel işlevi hakikat konusunda yanıltmak (galat), saptırmak (telbîs) ve şaşkınlığa düşürmek (tahyîr) olan saf-satayı mantığın bir disiplini olarak öğrenmek ve böylece yanıltıcı hikmetten (el-hikmetü'l-mümevihe) korunmak gerekir (*İḥşâ'ü'l-'ulûm*, s. 66). Fârâbî gibi İbn Sînâ'da da lâedriyye terimine rastlanmaktadır. Ancak filozof, sofistlerin üçüncü şikkî imkânsızlığını reddedileriyle ilgili olarak çözümlemelerde bulunurken bazı sofistler için agnostik çağrışımı yapacak şekilde "mütehayyir" (şaşkın, akli karışık) kelimesini kullanmaktadır. Buna göre iki şeyin aynı anda doğru olamayaca-

ğını bilen bir filozof bu konuda inatlaşan sofist bir şekilde susturmalı, fakat gerçeği görmesi muhtemel olan ve aslında yol gösterilme ihtiyacı içinde olan mütehayyiri de aydınlatmalıdır (eş-Şifâ', el-İlâhiyyât [I], s. 49-50, 53). Fahreddin er-Râzî ise metafizik bilginin imkânı açısından agnostik tutum geliştirenlerin kanıtlarını aktarmakta, cisimler hakkındaki bir meselede bile şaşkınlık ve dehşete kapılan insan aklının cismanî olmayan varlıkları, özellikle Tanrı'yı bilme konusunda ne durumda olabileceği iddiasına dikkat çekmektedir (el-Metâlibü'l-Âliye, I, 41-59).

Lâedriyye hakkındaki açıklama ve eleştiriler, Adudüddin el-İcî ve onun ünlü şârihi Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin eserlerinde artık oturmuş şekilleriyle yer almaktadır. Cürcânî'nin açıklamalarına göre Sûfestâyye hem aklın a priori bilgilerini (bedîhiyyât) hem de duyu algılarını inkâr eden bir akımdır. Bu akım lâedriyye, inâdiyye ve in-diyye olarak anılan üç gruptan oluşmaktadır. Lâedriyye duraksama (tevakkuf) tutumunu benimseyen gruptur. Lâedriyyeye göre duyu ve akılla elde edilen algıların gerçeklik hakkında bilgi sağladığı yolundaki fikirler duyumcu ve akılcı akımlarca karşılıklı olarak geçersiz kılındığına göre bir yargıya varmak için akıl ve duyular dışında başka bir yargı gücüne başvurmak gerekmektedir. Fakat bunun için nazarı araştırmadan başka bir yol yoktur. Nazarı bilgi de zorunlu bilgiler gibi akli kavrayışın bir parçasından ibarettir. Eğer nazarı yolla ulaşılan yargı doğru kabul edilecekse bu bir döngüye (devr) yol açacaktır. Dolayısıyla bu mesele karşısında susup agnostik kalmak icap eder. Cürcânî'nin lâedriyyeye verdiği cevap şudur: Eğer kendileri bu görüş ve tutumları konusunda kesin bilgiye sahipse bu onların lâedri olmadıkları anlamına gelir. Eğer kesin bilgiye sahip olmadıklarını söylüyorlarsa iddialarının doğruluğu teziyle çelişiyorlar demektir. Her iki durumda da lâedriğin temelsiz olduğu ortaya çıkmaktadır. İnâdiyye denilen grup ise varlığın gerçekliğini inkâr konusunda lâedriyye gibi duraksamayan, gerçekliği kesin şekilde inkâr edenlerdir. Onları lâedriyyeden ayıran husus, ikincilerin eşit güçteki deliller karşısında besledikleri şüphenin kesinlik taşıdığı iddiasıdır. İndiyye ise eşyanın gerçekliğinin inançlar (itikad) tarafından belirlendiğini ileri sürer. Bu telakkide göre her grubun görüşü kendince doğru olup karşıtlarına göre yanlıştır. Bunda bir saçmalık yoktur; çünkü hiçbir şey kendi başına doğru olamaz; daima bir izâfilik söz

konusudur. Cürcânî de öteki kelâmcılar gibi sofistlerin bir ekol olduğunu düşünmektedir (Şerhu'l-Mevâkıf, I, 81).

Modern Batı'da agnostik terimini ilk defa 1869'da kendi zihnî tutumunu nitelendirmek için kullanan Huxley ateist, teist, panteist, materyalist, idealist, hristiyan veya serbest düşünenler gibi akımların varlık problemini kendilerince çözdüklerini, ancak problemin kendisi için çözülmez olduğundan emin bulunduğunu ifade etmiştir. Huxley, teorik akla dayalı bilginin imkânını sorguladıkları için septik filozof David Hume ve kritisizmin büyük filozofu Immanuel Kant ile kendini aynı safta görmüştür. Sir William Hamilton, Kant'ı kendince yorumlayarak Tanrı hakkındaki bilginin insan aklının sınırları içinde gerçekleşmeyeceğini, Tanrı'nın mutlak ve sonsuz varlık olarak bütün izâfetlerin ötesinde ve bilinemez olduğunu savunmuştur. Henry Longueville Mansel de Hamilton'u izleyerek onun fikirlerini Hristiyanlık savunması lehine geliştirmiş, Tanrı'nın mahiyeti hakkında spekülasyonlara girişmenin boşuna bir çaba olduğunu, bağlanma duygusunun ve mânevî basiretin tatmin etmek istediği ihtiyacı ancak inancın yerine getirebileceğini düşünmüştür. Herbert Spencer ise bilimin bilinemezliği (nescience) sınırında durması, dinin de bilinmeyen karşısında huşû ile tatmin olması gerektiğini ileri sürmüştür. Filozof, Hamilton ve Mansel'den yararlanarak bilginin izâfililiği üzerinde de durmuş, her şeyi belirli izâfetler içinde kavrayan zihnin nesnelerin bizâtihî kendisini kavramasının mümkün olmadığını, dolayısıyla tabiatı itibarıyla kavranamaz olan gerçekliği kabul etmede dinle bilimin uzlaştığını söylemiştir. Leslie Stephan teologlara karşı agnostisizmi savunmuş; Robert Flint de Hamilton ve diğerlerinin benimsediği dinî nitelikli agnostisizmin ne olumlu ne de olumsuz bir yargıya varmaktan kaçınan yaklaşımlarını eleştirerek onların tutumunun bilinmeyen bir Tanrı karşısında inanıyor gibi yapıp hiçliğe tapmaktan öte anlam taşımayacağını ileri sürmüştür. James Ward da benzer eleştiriler ortaya koymuştur.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında hararetli tartışmalara yol açan agnostisizmin XX. yüzyılda aynı bütünlük, süreklilik ve canlılığa sahip bir gündem oluşturduğu söylenemez. Güncel anlamıyla tipik bir agnostik olmak, Tanrı'nın yokluğunu kanıtlamak için özel bir çaba içine girmeyen, ancak hayatını da Tanrı'nın varlığı kabu-

lüne göre düzenlemeyen bir kişi olmak demektir.

BİBLİYOGRAFYA :

- Tehânevî, *Keşşâf*, I, 666; İsmail Fenni, *Lugat-çe-i Felsefe*, İstanbul 1341, s. 25; M. Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lûgatı*, İstanbul 1954, I, 87-89; F. E. Peters, *Grek Philosophical Terms*, New York-London 1967, s. 6; Cemil Salîbâ, *el-Mu'cemû'l-felsefî*, Beyrut 1982, II, 258; Eş'arî, *Makâlât* (Ritter), s. 433-434; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 153-156; Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, I, 48-49; Fârâbî, *el-Elfâzû'l-müsta'mele fi'l-man-tık* (nşr. Muhsin Mehdi), Beyrut 1968, s. 105; a.mlf., *İhsâ'ü'l-ülûm* (nşr. Osman M. Emîn), Kahire 1968, s. 66, 80-82; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-mu'âneze* (nşr. Ahmed Emîn - Ahmed ez-Zeyn), Beyrut 1373/1953, III, 193-195; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât* (I), s. 48-53; İbn Hazm, *el-Faşl* (Umeyre), I, 43-45; Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Beyrut 1407/1987, I, 41-59; Nasîrüddîn-i Tûsî, *Telhîşü'l-Muhasşal* (Fahreddin er-Râzî, *Muhasşal* içinde, nşr. Tâhâ Abdurrahmân Sa'd), Kahire, ts. (Mektebetü'l-külliyeti'l-Ezheriyye), s. 40; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne* (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, I, 231; II, 525; a.mlf., *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye* (nşr. Muhammed b. Abdurrahman b. Kâsim), Mekke 1392, I, 322; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1292, I, 81; J. van Ess, "Skepticism in Islamic Religious Thought", *God and Man in Contemporary Islamic Thought* (ed. Charles Malik), Beirut 1972, s. 83-98; E. Zeller, *Outlines of the History of Grek Philosophy* (trc. L. R. Palmer), New York 1980, s. 76-87; W. K. C. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge 1995, s. 50-51, 181-188, 234-235; Alfred E. Garvie, "Agnosticism", *ERE*, I, 214-220; Ronald W. Hepburn, "Agnosticism", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. Paul Edwards), London-New York 1982, I, 56-59.



İLHAN KUTLUER

LAFİZ

(اللفظ)

Anlamların ses türünden remiz ve şekillerini ifade eden terim.

Sözlükte "atmak, ağızdaki bir şeyi dışarı atmak, çıkarmak" anlamında masdar olan **lafz** kelimesi ism-i mef'ûl mânasınca (melfûz = atılan şey) kullanılır. İnsan ağızından çıkan anlamlı-anlamsız ses ve ses grupları ile onları ifade eden harf ve harf gruplarının oluşturduğu remizlere lafız denir. Bu sesler bir anlamı simgeliyorsa kelime (sözcük) ve kelâm (söz) adını alır. Lafız cins, kelâm da ona dahil nevi olduğundan lafız kelâma göre daha kapsamlıdır.

Lafız başta nahiv ve belâgat, fıkıh usulü ve mantık olmak üzere dille ilgili disiplinlerde farklı açıdan ele alınarak farklı tasniflere konu olmuştur. Kök anlamının

da ifade ettiği gibi lafız ağızdan çıkan havanın dilin hareketiyle sese dönüşmesinden ortaya çıkar. Ses lafzın aslı unsuru olsa da belirli bir kesim (taktî) ve düzen olmadan lafzı teşkil edemez. Bundan dolayı lafız, dil hareketiyle birlikte belli bir kesim ve düzenle ağızdan çıkan hava hareketine denilmektedir (İbn Sînâ, s. 32). Bu sebeple her bir sesin diğerinden ayrılması ve diğerlerinden farklı bir şekilde çıkarıldığının farkedilmesi gerekmektedir. Bu aynı zamanda sesin çıktığı yerin de (mahreç) tasvir edilmesini birlikte getirir. Bu husus müstakil bir ilim halinde ele alınmış ve özellikle Kur'an'ın doğru okunmasını sağlamak için Arapça ile irtibatlı olarak seslerin doğru telaffuzu konusunda "tecvid" adıyla bir disiplin geliştirilmiştir. Buna göre her sesin insanın ağız ve boğaz yapısına göre çıkış yerleri tesbit edilip alfabeyle esas teşkil eden sesler teşhis edilmiş, her müstakil ses için bir şekil konularak bugünkü alfabeler ortaya çıkarılmıştır (Câhiz, I, 58; Ali Kuşçu, s. 92). Bu mesele müstakil şekilde ele alınıp iştikak ilminin konusunu oluşturmuştur (Ebu Ya'kûb es-Sekkâkî, s. 14 vd.).

Tecvid ilminde amaç lafzı teşkil eden sesin ağızdan doğru olarak çıkarılması iken nahiv, belâgat, fıkıh usulü ve mantık gibi disiplinler kendi konu ve amaçlarına uygun biçimde lafız-anlam ilişkisi üzerinde dururlar. Dillerdeki lafızların, belli anlam ve kavramların özgün ses ve harf remizleri olarak kullanılması, asırlar içinde o dilleri konuşanlar arasında tabii şekilde oluşmuş bir sosyal mutabakata (tevâtûr ve istilâh) dayanır. Lafzı anlamlı hale getiren onun bir mâna için vazedilmesi ve kullanılmasıdır. Nahiv ilmi dilin anlamlı biçimde kullanılmasının formal yönünü ele alırken belâgat ve fıkıh usulü lafzın mânaya delâletiyle ilgilidir. Ancak belâgatta tabii bir dilin kuralları dikkate alınarak muktezâ-yı hâle uygun söz söylemenin şartları fıkıh usulünde Kur'an ve hadis metnini merkeze alıp lafzın hükme delâletinin kuralları belirlenmeye çalışılır. Aralarında birçok ortak nokta bulunduğu için bu ilim dallarında lafızla ilgili terimler de genelde müşterektir ve terimler, anılan üç disiplinin birbiriyle zama ve döneme göre değişen şekillerde seyreden karşılıklı etkileşimi içinde gelişmiştir. Bu çerçevede önceleri nahiv diğer disiplinlere mahlaze sağlarken daha sonra hem mantık hem fıkıh usulü nahvi etkilemiş, hem de birbirinden etkilenmiştir. Bu sürecin olgunluk döneminin ürünleri arasında nahiv alanında Muharrem

Efendi'nin *Molla Câmî Hâşiyesi*, fıkıh usulü alanında İzmirî'nin *Mir'ât Hâşiyesi* ve mantık alanında Ahmed Cevdet Paşa'nın *Mi'yâr-ı Sedâd* adlı eseri anılabilir.

Lafzın mâna için vazedilmesi küllî olanın cüz'î olarak tahakkuku şeklinde kabul edilmiş, bunun küllî bir şekilde ele alınması, bir tür metafizik olarak ve "ilmü'l-vaz" adıyla müstakil bir disiplinin konusu haline getirilmiştir. Vaz' ilmi, dili mümkün kılan neyse onu ele alıp dilin rasyonel bir temellendirmesini kendisine amaç edinmiştir. Bu konuda Adudüddin el-İcî'nin *er-Risâletü'l-vaz'iyye*'si ve bu risâleye özellikle Osmanlı ulemâsı tarafından yazılan çok sayıdaki şerh ve hâşye önemlidir.

Nahiv ve Belâgat. Lafız ses veya seslerin gerçekleşip gerçekleşmemesine, tek veya çok, anlamlı veya anlamsız olmasına göre hakiki-hükmi / takdirî, mühmel-mevzû / müsta'mel, müfred-mürekkeb kategorilerine ayrılır. Hakiki lafız, telaffuz edilen (seslendirilen, ses remizleri halinde dilden dökülen) kelime veya kelâmdır. Hükmi / takdirî lafız ise telaffuz edilmeyen, ancak konuşanın niyetinde bulunan lafızdır, Arap dilindeki müstetir zamlar (gizli özne) gibi. Lafız bu sebeple harf ve sesten daha genel bir kavramdır. Hazfedilmiş lafız bazı durumlarda zikredilip seslendirilmesi mümkün olduğundan hükmi değil hakiki lafız kategorisine girer. Mühmel lafız herhangi bir mânaya delâlet etmek üzere vazedilmemiş lafız iken mevzû lafız bir mânaya delâlet etmek üzere vazedilmiş lafızdır. Hafîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn* adlı sözlüğünde ortaya koyduğu özel sistem sayesinde Arap dilinde kullanılan lafızların yanı sıra mühmel (anlamsız, metrûk, farazî) lafızları da tesbit etmiştir. Fahreddin er-Râzî müfred lafzın, alfabe harflerinin adları gibi bir mâna için vazedilmemiş ve kelimelerin lafzı gibi bir mâna için vazedilmiş olmak üzere ikiye ayrılabilirliğini belirtmiştir ki müfred lafız terimi genellikle bu ikinci anlamda kullanılmaktadır. Mürekkeb lafız ise (cümle gibi) birleşik bir mânaya delâlet eden lafızdır. Mürekkeb lafzın bir mâna ifade etmeyecek şekilde olanı da düşünülebilir. Râzî'ye göre terkipler bir maksadı anlatmak üzere oluşturulduğu için anlam ifade etmeyen terkiplerin var olmadığını söylemek mümkündür. Ayrıca dil bilgileri farklı anlamlara delâlet eden aynı lafızları müşterek, aynı anlamda delâlet eden farklı lafızları müterâ-

dif ve birbirine zıt anlamlara delâlet eden aynı lafızları ezdâd şeklinde adlandırmak suretiyle kategorilere ayırmışlardır. Mânaya delâlet eden unsurlar arasında lafza ilk sırada yer veren Câhiz diğer unsurları işaret, el hesabı ('akd), yazı ve hâl (nusbe) olarak sıralamaktadır (*el-Beyân*, I, 58).

Lafızların delâlet ettiği şeylerin zihin dışındaki (hâricî) varlıklar mı yoksa zihindeki sûretler mi (imgeler) olduğu hususu tartışma konusudur. Abbâd b. Süleyman es-Saymerî, lafızlarla anlamları arasında tabii bir ilişkinin bulunduğu görüşünü ileri sürerek sadece lafızlardan hareketle mânalarının bilinebileceğini, kelimelerin lafzının söylenişinden anlamının çıkarılabileceğini savunmuştur. Bu görüş bir dereceye kadar tabiattaki seslerin taklidinden ortaya çıkmış kelimeler için (onomatope) doğru olsa bile dillerin bütün kelimelerine teşmil edilmesi mümkün değildir ve aynı şeylerin farklı dillerde farklı isimlerinin bulunmasını ve karşıt anlamlı kelimeleri açıklayamaz. Ayrıca bu görüşün doğru kabul edilmesi her insanın bütün dilleri anlayabileceği sonucuna götürür. İbn Cinnî ise lafızların sesleri, harfleri ve vezinleriyle mânaları arasında bir ilişkinin bulunduğunu ileri sürmüş ve muhtelif lafızlarla mânaları arasındaki ilişkiyi izaha çalışmıştır (*el-Haşâ'is*, II, 152-168).

IV. (X.) yüzyılda mantıkçılarla gramerciler (Mattâ b. Yûnus – Ebû Saîd es-Sirâfî) arasında lafız ve mâna ayırımı konusunda bir tartışma olmuştur. Mantıkçılar, kendilerinin bütün dillerde geçerli olan mânalar üzerinde durduklarını, gramercilerin ise belli dillerdeki lafızları incelediklerini iddia etmişlerdir. Bunu kabul etmeyen gramerciler ise anlamlar üzerinde de durduklarını belirtmişler ve mantık ilminin evrensel olmayıp Yunan gramercisi olduğunu savunmuşlardır.

Rummânî ve Ebû Hilâl el-Askerî gibi belâgat âlimleri, vazolundukları anlama delâlet etmek üzere kullanılan lafızları hakikat, başka bir anlama delâlet etmek üzere kullanılanları mecaz olarak adlandırmışlardır. Abdülkâhîr el-Cürçânî ise anlamına doğrudan delâlet eden lafızları hakikat, doğrudan delâlet ettiği bu mânadan sonra bu mânanın da başka bir mânaya delâlet ettiği lafızları mecaz olarak değerlendirerek lafzî delâletle mânevî delâlet arasında bir ayırımı gitmiştir (*Delâ'ilü'l-i'câz*, s. 262-263).

Belâgat ilminde kelâmın mâna mı yoksa lafız mı olduğu konusundaki tartışmanın ardında itikadî mülâhazalar bulun-

maktadır. Çünkü Allah'ın kelâmı olan Kur'an'ı O'nun sıfatlarından sayan ve mahlûk olmadığı görüşünü benimseyen Ehl-i sünnet'e göre kelâm nefiste bulunan bir mâna iken Kur'an'ı mahlûk gören Mu'tezile'ye göre kelâm harfler ve işitilen sesler demek olan lafızdır.

Lafız ve mâna konusu belâgat ilminde ilk dönemlerden itibaren üzerinde durulan hususlar arasında yer alır. Bu konuyu ilk inceleyenlerden Câhiz fesahat kavramı çerçevesinde lafız meselesini geniş bir şekilde araştırmıştır. Ona göre fesahat "sesler" anlamındaki lafızla ve terkip edilmiş harflerin uyumu ile doğrudan alâkalıdır. Harflerin kolay telaffuz edilir, akıcı ve dinleyenin hoşuna gidecek tarzda olması fesahat bakımından önem arzeder. Bu sebeple söz söylerken lafızların birbiriyle uyumlu ve akıcı olacak şekilde seçilmesi fesahat göstergesidir. Ayrıca lafızların anlamlarıyla ilişkisi açısından anlamı bilinmeyen (garîb / vahşî) lafızların kullanımından kaçınılması da fesahat ölçütleri arasındadır. Bu konular daha sonra Kudâme b. Ca'fer, Rummânî, Ebû Hilâl el-Askerî, İbn Reşîk el-Kayrevânî ve bilhassa İbn Sinân el-Hafâcî gibi âlimler tarafından ayrıntılı biçimde incelenmiştir.

Câhiz'in lafız kavramıyla sadece harfleri ve sesleri kastetmediği, ayrıca mânaların büründüğü şekil ve sürete, başka bir deyişle üslûp anlamındaki lafız güzelliğine büyük önem verdiği görülür (*el-Beyân*, I, 254). İbn Kuteybe de bazı şiirlerin sadece lafzının, bazılarının sadece mânasının ve diğer bir kısım şiirlerin hem lafzının hem mânasının güzel olduğunu söylemektedir ki onun lafızla kastettiği şeyin şiirin ses ve harflerinden ibaret olmadığı anlaşılmaktadır. Abdülkâhir el-Cürçânî, kadim âlimlerin lafzı "mânanın sûreti ve şekli" anlamında kullandıklarını, bununla mecaz ve kinaye gibi ifade tarzlarını kastettiklerini, ancak daha sonraki lafızcı ekolün fesahati kelâmın sadece ses ve harfleri demek olan lafza indirgeyerek hataya düştüklerini ve kadim âlimlerin maksadını anlamadıklarını ileri sürmüştür (*Delâ'ilü'l-lî'câz*, s. 365-366, 481-482).

Belâgat ilminde lafızlar anlamların hizmetçileri ve tâbileri olarak kabul edildiğinden cinas ve seci gibi lafzî sanatlarda anlamı gölgeleyecek tarzda aşırıya kaçmak hoş görülmemiştir. Abdülkâhir el-Cürçânî eski ediplerin bu tür sanatlarla fazla uğraşmadıklarını, "seciyyetü't-tab" denilen, sözün tabii akışı içinde ifadesini

tercih ettiklerini belirtir. Ona göre makbul cinas ve güzel seci ancak anlamın gerektirdiği yerde bulunursa söz konusudur. Bu durumda aralarında cinas veya seci bulunan kelimelere daha uygun bir alternatif olamaz. Dolayısıyla cinas ve seci in en güzel ve hoş olanı, konuşanın hiçbir kasti ve zorlaması olmaksızın kendiliğinden ortaya çıkarıdır (*Esrârü'l-belâğa*, s. 8-9).

Klasik Arap edebiyatı eleştirisinde genellikle mâna şiirde işlenen fikir ve tema, lafız da üslûp olarak değerlendirilmiştir. Gelenekte ana temalar övgü, yergi ve ağıt gibi türlerle sınırlandırılmıştır. Kısa zamanda aynı düşüncenin farklı üslûplarla ifade edilebileceği fikri ve buna bağlı olarak şiirde mânanın mı üslûbun mu önemli olduğu sorusu ortaya çıkmıştır. Hâkim görüş önceliğin üslûba verilmesi yönündedir. Çünkü bu, şairin ana temaya verdiği şekildir. Edebiyat ve şiir eleştirmenleri, bu esastan hareketle şiirlerde işlenen temaları belirleyip intihal (serika) olgusunu buna göre ele alma konusunda yoğun çaba sarfetmişler ve ana temanın ifadesini geliştiren değişiklikleri intihalin ötesinde edebî bir güzellik olarak kabul etmişlerdir (bk. İNTİHAL).

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1296-1298; *Kâmus Ter-cümesi*, III, 173; Haflî b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn* (nşr. Mehdi el-Mahzûmî – İbrâhîm es-Sâmerrâî), Beyrut 1408/1988, VIII, 161-162; Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 58, 67, 76, 136, 144, 254, 255; İbn Kuteybe, *es-Şi'r ve's-su'arâ*, Beyrut, ts. (Dârü's-sekâfe), I, 12 vd.; Kudâme b. Ca'fer, *Nakdû's-şi'r* (nşr. Kemâl Mustafa), Kahire 1979, s. 28, 172; Rummânî, *en-Nüket fi'l-câzi'l-Kur'ân* (*Şelâşu resâ'il fi'l-câzi'l-Kur'ân* içinde, nşr. Muhammed Halefullah – M. Zağlûl Sellâm), Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 79, 87-89; İbn Cinnî, *el-Haşâ'iş* (nşr. M. Ali en-Neccâr), Kahire 1371/1952, II, 152-168; Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbü's-Sinâ'ateyn* (nşr. M. Ebû'l-Fazl – Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1371/1952, s. 141-153, 268; İbn Sinâ, *Mehâricü'l-hurûf* (nşr. ve trc. Pervîz Nâtil Hân-leri), Tahran 1333; İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde* (nşr. Muhammed Karkazân), Beyrut 1408/1988, II, 1015-1018; İbn Sinân el-Hafâcî, *Sir-rü'l-feşâha*, Beyrut 1402/1982, s. 64-92; Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâ'ilü'l-lî'câz* (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1404/1984, s. 262-263, 365-366, 481-482; a.mlf., *Esrârü'l-belâğa* (nşr. H. Ritter), İstanbul 1954, s. 8-9; Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl* (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî), Beyrut 1412/1992, I, 235-236; Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, Beyrut 1987, s. 14 vd.; İbn Yâiş, *Şerhu'l-Mufaḥḥal*, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), I, 18-19; Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye* (nşr. Yûsuf Hasan Ömer), Tahran 1398/1978, I, 19-26; Ali Kuşçu, *Şerhu'r-Risâleti'l-vaz'îyye* (Adudüddin el-İcî'nin *er-Risâletü'l-vaz'îyye*'si ve Seyyid Hâfiz'in *Hâşiye*'si ile birlikte), İstanbul 1292, s. 92; Abdurrahman-i Câmî, *el-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye*, İstanbul 1307, s. 3; Süyûtî, *el-Müzhir*

fi'ulûmî'l-lûga ve envâihâ (nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr.), Beyrut 1987, I, 47-48; Abdullah el-Fâkihî, *Şerhu'l-Hudûdî'n-naḥviyye* (nşr. M. et-Tayyib İbrâhîm), Beyrut 1996, s. 58-59; Mu-harrem, *Şerhu Mollâ Câmî*, İstanbul 1320, I, 12-67; Hammâdî Sammûd, *et-Tefkirü'l-belâgi 'inde'l-'Arab*, Tunus 1981, s. 263-288; Velid Kassâb, *et-Türâşü'n-naḥdî ve'l-belâgi li'l-Mu'tezile*, Devha 1985, s. 373-403; İhsan Abbas, *Târîhu'n-naḥdî'l-edebî 'inde'l-'Arab*, Amman 1986, s. 98-100, 108; Sedat Şensoy, *Abdülkâ-hir el-Cürçânî'de Anlam Problemi* (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 113-115; Khalil Athamina, "Lafz in Classical Poetry", *JOS*, XI (1991), s. 47-55; W. P. Heinrichs, "Lafz and Mana", *Encyclopedia of Arabic Literature* (ed. J. S. Meisami – P. Starkey), London 1998, II, 461-462.



SEDAT ŞENSOY

Fıkıh Usulü. Şer'î delillerden hüküm elde etme kurallarını konu edinen fıkıh usulünde metodik tartışmalar, hükmün birincil kaynağı olan Kur'an ve hadislerin hükme delâlet eden metinleri etrafında cereyan eder. Bunun için de lafız - mâna ilişkisi ve lafzın hükme delâleti ilk dönemlerden itibaren fıkıh usulünün temel konusunu teşkil etmiş, bu hususta mantık ve nahiv ilim dallarının tanım ve tasniflerinden yararlanılarak hem Kur'an ve hadis metnini hem de genel olarak bütün lisanî ifadeleri kuşatan bir metodolojiye ulaşmaya çalışılmıştır. Ancak usulcüler, lafız kelimesinin yaratılmışlık özelliği taşıyan sözlük anlamının ("atmak") çağrışımından kaçınmak amacıyla Kur'an metnine "lafız" veya "lafzatullah" demek yerine "kelâmulullah, nazm" gibi terimleri kullanmayı tercih etmişlerdir (İbn Melek, s. 9).

Şâfiî'nin *er-Risâle*'si veya Cessâs'ın *el-Fuḣûl fi'l-uḣûl*'ü gibi ilk dönem usul kaynaklarında lafızlarla ilgili temel terimlerin yer aldığı görülse de lafızların taksiminin sonraki eserlerde giderek sistematik hale geldiği görülür. Mütakellimin yöntemine göre telif edilen usul kitaplarında yapılan tasniflerin temel kaynağının Cessâs'ın *el-Fuḣûl*'ü olduğu, fukaha (Hanefî) yöntemine göre telif edilen eserlerin daha çok Debûsî'nin *Taḣvîmü'l-edille*'sini esas aldığı söylenebilir. Günümüze ulaşan usul kitapları arasında mütakellimin metoduna göre telif edilmiş usul eserlerinin ilki olarak kabul edilebilecek Cessâs'ın *el-Fuḣûl*'ünde lafızlar, hangi esasa göre tasnif edildikleri tasrih edilmeden daha çok tartışılan meselelere bağlı olarak ele alınmaktadır. Bu çerçevede lafızları taksimde kullanılan hâs, âm, muhkem, müteşâbih, mutlak, mukayyed, müşkil, mücmel, hakikat, mecaz gibi terimler bu

eserde daha üst bir söylemle temellendirilmemiş bir şekilde bulunmaktadır. Müttekellimîn yöntemine göre telif edilen Gazzâlî öncesi usul kitaplarında, özellikle de Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, Bâkullânî ve Cüveynî'nin eserlerinde konuların başına kelâmî mukaddimeler konulması dışında durum bundan farklı değildir. Bu eserlerde mantıkî bazı unsurlar kullanılmakla birlikte mantık henüz bir üst söylem olarak kabul edilmediği için lafızların taksimi konusunda fukaha yöntemiyle telif edilen eserlerde görüldüğü şekliyle süreklilik arzeden bir "şablon"a rastlanmaz. Müttekellimîn yöntemine göre yazılan eserlerdeki tasnif çerçevesinde tayin edici adım Gazzâlî tarafından atılmakla birlikte nisbeten istikrarlı bir tasnif Râzî'nin *el-Maḥşûl*'ü ile ortaya çıkmıştır. Gazzâlî'den sonra telif edilen eserlerde bir üst söylem olarak mantığın benimsenmesinin tasnife istikrar getirip mantıkla müşterekliği arttırdığı görülür.

Râzî, *el-Maḥşûl*'de lafızları Gazzâlî'nin *Mi'yarü'l-İlm*'de yaptığına benzer şekilde tasnif etse de bazı noktalarda ondan ayrılmaktadır (*el-Maḥşûl*, I, 219-418; Karâfî, I, 430-512; II, 531-663). Lafızların mahiyetleri itibarıyla vaz'a dayandığını açıkladıktan sonra Râzî lafzı delâlet ettiği mâna ile ilişkisi bakımından üç kısıma ayırır. Bu ilişkiler, lafzın delâlet ettiği mânanın tamamını ifade etmesi anlamında "mutabakat", bir kısmını ifade etmesi anlamında "tazammun" ve bu mânanın dışındaki başka bir mânayı ifade etmesi anlamında "iltizam" ilişkisidir. Bu delâletlerden mutabakat delâleti vaz'ı olanı ifade ederken diğer ikisi akıl delâlet şekillerini teşkil eder. Râzî'nin lafızları tasnifte esas aldığı ilke esas itibarıyla mantıkçılar tarafından kullanılan bu üç delâlet şeklidir. Bundan sonraki tasnifler mutabakat ilişkisine dayalı olarak yapılmaktadır.

Tasniflerden birincisi mantığın taksimini temellendirmeye yöneliktir. Buna göre mutabakat ilişkisi kendi içerisinde müfred ve mürekkeb şeklinde iki kısma ayrılır. Müfredin de cüz'î ve küllî olarak iki kısmı vardır. Bu tasniflerle birlikte Râzî mantıkta kullanılan cins, fasıl, nev', hassa ve araz-ı âmdan oluşan beş külliye (külliyyât-ı hams) ulaşarak taksimini tamamlar. Râzî'nin müfredle ilgili ikinci tasnifi doğrudan doğruya mâna dikkate alınarak yapılmakta, bununla da nahiv ilmindeki tasnif temellendirilmektedir. Buna göre müfred bir lafza eğer müstakil bir mânaya delâlet etmiyorsa harf, müsta-

kil bir mânaya delâlet etmekle birlikte bir zaman içeriyorsa fiil, içermiyorsa isim denilir. İsim açık bir cüz'î mânaya delâlet ediyorsa alem, gizli bir mânaya delâlet ediyorsa muzmar (zamir), küllî bir mânaya delâlet ediyorsa cins adını alır. Râzî'nin müfredle ilgili üçüncü taksimi lafız ve mânadaki birlik veya çokluk ilişkisine bağlı olarak yapılmakta ve bununla fıkıh usulündeki lafız taksimi temellendirilmektedir. Buna göre eğer bir lafız, tasavvuru başka bir şeyle ortaklığa mani bir mânaya delâlet ediyorsa alem, başka bir şeyle ortaklığa mani bulunmayıp bu imkân mânalar arasında eşitse müşekkek, ayrı lafızlar ayrı mânaları ifade ediyorsa mütebâyin, birden fazla lafız bir mânaya delâlet ediyorsa müterâdif adını alır.

Bu tasniflerden sonra Râzî, bir mânaya vazedilen lafzın farklı mânalar için kullanılma şekillerini ele alarak fıkıh usulündeki kavram ve tanımlara geçer. Buna göre bir lafız vazedildiği birinci anlam için kullanılıyorsa hakikat, değilse mecaz veya nakildir. Eğer nakil şâri' tarafından yapılıyorsa şer'î lafız, dili konuşanlar tarafından genel kabul çerçevesinde değil özel bir zümre, meselâ bir ilmin mensupları tarafından yapılmışsa örfî lafız denir ki ilimlerde kullanılan terimler bunun en önemli örneğidir. Eğer vazedildiği mânanın dışında ikinci bir mâna için ikinci bir vaz' gibi kullanılıyorsa buna mecaz adı verilir. Daha sonra fıkıh usulünde kullanılan müşterek, mücmel, müevvel, zâhir, nas, muhkem, müteşâbih terimleri müfredin alt birimleri olarak zikredilir.

Fahreddin er-Râzî mürekkeb lafızları, önce sığanın (müfhim) ilk elden talep olup olmamasına bağlı olarak birinci yönden istifham, sual, emir ve iltimas kısımlarına ayırır. İkinci yönden, yani sığanın ilk elden talep olmaması durumunda tasdik söz konusu olduğu ifadeleri haber, diğerlerini temenni, rica, yemin ve nidâ gibi kısımlara ayırır. Râzî bu taksimin hasr yoluyla değil istikrâ yoluyla ulaşmış bir taksim olduğunu da ilâve eder. İltizâmî delâlet içinde de lafızları iki kısma ayıran Râzî birinci kısımda, lafzın mânaya delâleti mânayı mutabakat yoluyla gerektiren bir şeyse buna iktizânın delâleti, mânaya tâbi olarak söz konusu ise buna kaynağını dikkate alarak akli veya şer'î şart demektir.

Râzî, fıkıh usulü yanında mantığın ve nahvin lafız taksimlerini de temellendirdiği bu yaklaşımında esasen mantıktan hareket etmekte, lafza ilişkin terim ve ayırımları mantığın esasını oluşturduğu

bir üst söylem içerisinde ele almaktadır. Onun bu yaklaşımı, kendisinden sonra gelen ve eserlerini müttekellimîn yöntemine göre telif eden Seyfeddin el-Âmidî, İbnü'l-Hâcib, Kâdî Beyzâvî ve Zerkeşî gibi müelliflere esas teşkil etmiştir.

Fukaha yöntemine göre yapılan lafız tasnifleri klasik anlayıştaki haline en yakın şeklini Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille*'sinde bulmuştur (s. 94-159). Debûsî, daha sonraki Hanevî usulcülerinden derinleştirilerek sürdürülen bu tasnifini hangi yönleri dikkate alarak geliştirdiğini açıkça ifade etmemişse de bu husus Hanevî usulcülerinden telâfi edilmiş, bunun yanında mantık alanındaki gelişmeler de gittikçe artan bir şekilde dikkate alınmıştır. Şemsüleimme es-Serahsî, Debûsî'nin taksimini bazı önemsiz farklarla kullanmakla birlikte tasnifi klasik haliyle ifade eden usulcü Ebû'l-Usr el-Pezdevî'dir. Pezdevî muhtasar eserinde sadece tasnifi vermekle kalmaz, aynı zamanda bu tasnifin yapılışındaki cihetleri de açık bir şekilde ortaya koyar.

Hanevî usul eserlerinde klasik hale gelen tasnif önce dört ayrı cihetten yapılmış, ardından buna başka cihetler de ilâve edilerek bunlar daha ince bir hale getirilmiştir. Lafızların taksiminde dikkate alınan esas lafzın bir mânaya vazedilmiş olması ve bunun bu mâna veya başka bir mâna için kullanılmasıdır. Bu çerçevede lafızların ele alınışında lafzın vazedildiği mâna, müttekellimîn lafzı kullanımı ve lafzın muhataba göre anlaşılabilirlik derecesi şeklinde üç ayrı cihet söz konusudur. Buna muhatabın kullanılan bir ifadede mânaya ulaşma şekilleri de eklenerek dördüncü cihet ortaya çıkarılmaktadır. Pezdevî bunlara -bütün bu kullanım şekillerinin üzerinde düşünerek- bunları birbirleriyle ilişkileri içerisinde kavramayı kendisine konu edinen beşinci bir taksim ilkesi daha ilâve eder. Beşinci cihet tam anlamıyla bir "meta-söylem" olarak söz konusudur.

Taksimdeki ilk cihet lafzın mânaya vaz'ı olup bunda dil kendi başına müttekellimi önceleyen bir varlık olarak kabul edilmektedir. Lafız vaz' yönünden kapsamı dikkate alınıp hâs, âm, müşterek ve müevvel olarak dört kısma ayrılır. Taksimden ikinci cihet, lafzın müttekellim tarafından kullanımını esas alır. Lafızlar müttekellim konuşmaya başlamadan önce bir mânaya delâlet eder. Ancak müttekellim bir lafzı vazedilen bu mâna için kullanabileceği gibi bu mânanın dışında, fakat bununla bir şekilde irtibatlı olarak da kullanabilir.

Birinci kullanım şekline "hakikat", ikinci-sine "mecaz" denilmektedir. Eğer bir ifadenin hakikat veya mecaz olduğu hemen anlaşılıyorsa buna "sarih", eğer bir lafız vazedildiği mâna dışında başka bir mâna için kullanılıyor, fakat aralarında karîne eksikliğinden dolayı bir irtibat kurulamıyorsa buna "kinaye" adı verilmektedir. Taksimdeki üçüncü cihet, terkipten sonra mânânın muhataba açıklık veya kapalılığının dikkate alınması ile ortaya çıkmaktadır. Bu cihetten lafızlar iki kısma ayrılarak mânânın açıklığı açısından zâhir, nas, müfesser ve muhkem; kapalılığı açısından hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih diye adlandırılmaktadır. Taksimdeki dördüncü cihet, artık doğrudan doğruya lafızlarla alâkalı olmayıp özellikle mürekkeb lafızlardan hareketle mânaya nasıl ulaşılacağı sorusuyla ilgilidir. Bu cihetten lafız ibare, delâlet, işaret ve ictizâ ile istidlâl olarak dört kısma ayrılmaktadır.

Öte yandan bu taksimlerde ortaya çıkan kısımların her biri fıkıh usulü içindeki yeri, mânası, tertipleri ve hükümleri daha üst bir taksim olarak söz konusu edilmektedir. Pezdevî tarafından ortaya konan ve Abdülazîz el-Buhârî tarafından açıklanan bu taksim, beşinci bir taksim ciheti olarak Molla Hüsrev tarafından ele alındığı gibi özellikle Osmanlı ulemâsının *Mir'âtü'l-üşûl*'e yazdığı hâşiye eserlerinde geniş bir şekilde incelenmektedir (İzmîrî, I, 125). İbnü'l-Hümâm *et-Tahtîr*'de, mütekellimin ve fukaha metoduna göre kaleme alınan eserlerdeki tasnifi uzlaştırmaya çalışmışa da bu bir deneme olarak kalmış, daha sonra yazılan eserlerde takip edilmemiştir (İbn Emîru Hâc, I, 69-340; II, 2-39).

BİBLİYOGRAFYA :

Debûsî, *Takvîmü'l-edile* (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 94-159; Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl* (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî), Beyrut 1412/1992, I, 175-418; Seyfeddin el-Âmidî, *el-lhkâm fî uşûli'l-ahkâm*, Beyrut 1983, I, 16-112; İbnü'l-Hâcib, *el-Muḥtaṣar*, Bulak 1316, I, 115-197; Karâfî, *Nefâ'isü'l-üşûl fî şerhi'l-Maḥşûl* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Mekke 1418/1997, I, 430-512; II, 531-663; Takıyyüddin es-Sübkî - Tâceddin es-Sübkî, *el-lbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, Beyrut 1404/1984, I, 194-221; Zerkeşî, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ* (nşr. Abdülkâdir Abdullah el-Ânî - Ömer Süleyman el-Eşkar), Küveyt 1413/1992, II-III, tür.yer.; İbn Melek, *Şerḥu'l-Menâr*, İstanbul 1292, s. 9; İbn Emîru Hâc, *et-Taḥrîr ve't-taḥbîr*, Bulak 1316, I, 69-340; II, 2-39; İzmîrî, *Hâşiye 'alâ Mir'âti'l-üşûl*, İstanbul 1309, I, 125; A. Cüneyd Köksal, *Hanefti Usûlcülerinin Elfaz Taksimindeki Metodları* (yüksek lisans tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.



TAHSİN GÖRGÜN

Mantık. Grek felsefesinde lafız mantık içerisinde Aristo tarafından söz konusu edilmekle birlikte bu konuyu geniş bir şekilde ele alan ilk filozof Fârâbî'dir. *Organon*'da kelimeler homonim, sinonim ve paranim olarak üçe ayrılmış, bunlar da müfred ve mürekkeb şeklinde yeniden tasnife tâbi tutulmuştur. *Peri Herme-nias*'ta isim, fiil ve harf ile küllî ve cüz'î taksimleri ele alınarak mantığın terminolojisi bunlar üzerine kurulmuştur. Fârâbî, Kindî tarafından başlatılan süreci tamamlayarak Aristo'daki mantık anlayışını ve mantık terimlerini nahiv ilminin başarılarından hareketle yeniden inşa ederken aynı zamanda bir felsefe dili oluşturmuştur.

Aristo'da henüz tasavvurât-tasdîkât ayrımı söz konusu olmadığı için kelimelerle onların mânaları arasında bir ayırım yapılmamış, bundan dolayı hâricî varlık ve zihnî varlık ayrımı söz konusu edilmemiştir (Bolay, s. 5-8). Bu ayrımı yapan Fârâbî, lafızlarla ilgili meseleleri aynı zamanda bir anlam teorisi içerisinde ele alarak bu çerçevede dille dış dünya arasındaki irtibatı yeniden kurmuştur. Fârâbî, her ne kadar genel olarak mantığı ve özel olarak da lafızlara dair konuları incelerken birçok kavramı Aristo'dan almışsa da bütün bu unsurları bir anlam teorisi içinde hem yeniden inşa etmiş hem de geliştirmiştir.

İbn Sînâ konuşmayı (nutk) lafzî ve mânevî (iç ve dış) olmak üzere iki kısma ayırır. Mânevî nutuk mantık ilminin, lafzî nutuk nahvin konusunu teşkil eder. Bu yüzden konusu itibarıyla mantığın lafızlara ihtiyacı yoktur. Ancak iç konuşmanın kurallara uygun biçimde gerçekleşmesi gerekir. Mantık bundan dolayı ifadesi, öğretilmesi ve öğrenilmesi için lafızları kullanmak zorundadır (*eş-Şifâ' el-Mantık* (1), s. 22). Bu yönden lafızlar mânaları ifade vasıtası olmaları sebebiyle mantıkta söz konusu edilmiştir. Sonuçta mantık, mânaların ilgili olduğu varlıkları da dikkate alıp varlık-mâna-lafız ilişkisini kuran bir varlık ve anlam teorisi oluşturarak bu teori üzerinden lafız meselesini ele almaktadır. Mantık, formel (sûrî) olması dolayısıyla lafızlarla doğrudan ilgili bir disiplin sayılmasa da en azından ifadesi dilden bağımsız olmadığı için başlangıçta lafza önemli bir yer vermemiş, ancak zamanla lafzî bir konu olarak ele almış, böylece lafız bu disiplinin ön şartlarından kabul edilmiştir.

Bu çerçevede varlık mertebeleri birbirinden ayırt edilerek hâricîte, zihinde, dil-

de ve yazıda varlık şeklinde kavranmış, her bir mertebe için dilde ayrı lafızlar kullanılmıştır. Bu lafızlar umûr (düşünmenin nesneleri, şeyler), tasavvurât, elfâz ve kitâbâtır (Kindî, s. 154, 156; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-Mantık* (3), s. 1; İbn Hazm, IV, 95-97). Umûr-düşünce-dil arasındaki bağlantı mantığın asıl konusu olan düşünce merkeze alınarak ifade edilmiştir. Buna göre düşünce şeylerin zihindeki âsârı, misâlâtı, muhâkâtı veya sûretlerini anlatırken bu kavramlar lafızların mânalarını oluşturmaktadır. Buradaki varlık ve bilgi anlayışı, dört ayrı mertebenin birbiriyle belirli bir ilişkisine dayalı olarak anlaşılmaktadır. Buna göre yazı lafza, lafız tasavvurlara, tasavvurlar şeylere delâlet etmektedir. Şeylerle tasavvurlar arasındaki ilişki zorunlu bir ilişki iken tasavvurlarla lafızlar arasındaki ilişki, çeşitli dillerde aynı şeyin farklı isimlerle ifade edilmesinden de anlaşılacağı gibi uzlaşmaya dayanır. Aynı şey yazı için de geçerlidir. Buna karşılık tasavvurlar ve onların delâlet ettiği şeyler dillerden bağımsızdır; bundan dolayı mantık herhangi bir millete has olmayıp evrenseldir (Aristo, I, 99; İbnü'l-Mukaffa', s. 25; Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 76-77; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-Mantık* (3), s. 1-3, 5; *en-Necât*, s. 17-18).

Mantık lafızdan ziyade mâna ile alâkalı olduğu için Fârâbî'nin lafızları ele alış şekli belirli bir anlam teorisi içerisinde gerçekleşmiş, lafızlar sırf mânaya delâletleri açısından ele alınırken burada tayin edici olan anlam olmuştur. Bu çerçevede lafızlar anlamlı ve anlamsız olarak iki kısma ayrıldığı gibi anlam da basit ve mürekkeb kısımlarına ayrıldığı için lafızlar da buna bağlı olarak müfred ve mürekkeb olarak ikiye ayrılmıştır. Anlamlı lafızlardan müfredler isim, fiil ve harflerden oluşur. Fârâbî, "havâşî" dediği soru edatlarına özel bir ehemmiyet vererek bunların isimlerle birlikte kullanılmasının makûlâtı (kategoriler) tesbitte tayin edici bir yeri olduğunu ortaya koyar. Ayrıca soru edatlarına cevap oluşturan tanımların yüklem kısımları, mânalarının birçok şey arasında müşterek olup olmamasına bağlı olarak küllî-cüz'î kısımlarına ayrılır ve bunun üzerinden beş tümele (külliyyât-ı hams) ulaşılır (Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 62-64, 139-141; *el-Elfâz*, s. 41-68).

Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından geliştirilen mantık, Gazzâlî ile birlikte daha geniş bir zemine yerleştirilerek yeni bir senteze doğru adım atılmış, bu çerçevede delâlet bahisleri de nahiv ve fıkıh usulün-

deki gelişmeler dikkate alınıp geniş bir şekilde incelenmiştir (Gazzâlî, s. 25-80). Gazzâlî'nin lafız bahislerinde temsil ettiği merhale bu üç ilmin birbiriyle telifi merhalesi olduğu için müteakip dönemde özellikle Fahreddin er-Râzî'de görülen esaslı neticelere ulaşılabilmiştir. Bundan sonra telif edilen mantık eserlerinin yanında fıkıh usulü ve nahiv eserlerinin önemli bir kısmında da -bu alanların konularının elverdiği ölçüde- ortak bir terminoloji geliştirilmiş, bunun sonuçları bütün ilimlerin bir hülâsası niteliğindeki tefsir ilmine yansımıştır. Bu etki, özellikle Râzî'nin *Me'âtil-hu'l-ğayb*'ında ve bu gelenek içerisinde Osmanlı ulemâsı tarafından telif edilen Beyzâvî tefsiri hâşiyelerinde açık bir şekilde görülmektedir.

Gazzâlî lafızları yedi cihetten taksime tâbi tutar. Birinci cihetten lafızlar delâlet ettikleri mâna ile ilişkileri açısından mutabakat, tazammun, iltizam şeklinde üç kisma ayrılmaktadır. Mutabakat ilişkisinin mâna ile lafız arasında bire bir tetâbuk (örtüşme) söz konusudur ve "A" denildiğinde tam ve eksiksiz olarak "B" kastedilmektedir. İltizam ilişkisi "A"nın "B"ye değil, "B"nin olmasının ön şartına delâlet etmesi veya onun varlığına bağlı olmasını ifade etmektedir. Buna karşılık tazammun ilişkisi "A"nın "B" ile birlikte "C" veya "D"yi de içine almasıdır. Bu son iki delâlet şekli mantık tarafından dikkate alınmaz; çünkü mantık basit mânalar ve bunların toplamını ifade eden mürekkebe mânalarla ilgili bir ilimdir. İkinci taksim mânanın kendisi dikkate alınarak yapılmaktadır. Bu cihetten mânalar, dolayısıyla lafızlar küllî ve cüz'î diye ikiye ayrılmaktadır. Üçüncü taksim cihetinde vücûd mertebeleri dikkate alınmaktadır. Buna göre şeylerin varlığından dört ayrı mertebede söz etmek mümkündür. Bunlar âyanda veya dış dünyada varlık, zihinde varlık, lisanda varlık ve yazıda varlıktır. Buna göre yazı dile, dil zihne, zihin ise harîçte mevcut olana delâlet eder. Dördüncü taksim lafızların delâleti cihetinden yapılmakla birlikte burada lafzın yapısal olarak dikkate alınması söz konusudur. Burada da lafızlar müfred ve mürekkebe olarak ikiye ayrılmaktadır. Müfred bir parçası alındığında bir mâna ifade etmeyen lafız, mürekkebe ise bir kısmının da bir mâna ifade ettiği lafızdır. Müfred lafızlar da kendi içinde isim, fiil ve harf kısmına ayrılmaktadır. Altıncı taksim ciheti lafızların mânaya nisbetinde ortaya çıkmaktadır. Buna göre lafızlar müşterek, mütevâtî (bir cihetten eşitliğe delâlet eden), müterâdif

ve mütezâyîl (aralarında irtibat olmayan) olmak üzere dört kisma ayrılmaktadır. Yedinci taksim lafızları muhtelif şeylere iştiraki cihetini esas almaktadır. Burada da lafızlar, bir anlam için vazedilmiş olan bir lafzın münasebeti bulunan başka bir anlam için kullanılmasını ifade eden müsteâr, dilde bulunan bir kelimenin çeşitli disiplinlerde farklı anlamlara gelecek şekilde kullanılması anlamında menkul ve sadece isimleri müşterek olan lafızlar olarak tasnif edilmektedir (*Mi'yârü'l-'ilm*, s. 43-59).

Gazzâlî'nin *Mi'yârü'l-'ilm*'de yaptığı tasnif bilhassa Râzî tarafından mantık, fıkıh usulü ve nahiv ilimlerinin her biri için yeniden ayrıştırılmış, böylece mantık disiplini içerisinde lafızlar sadece bu disiplinin konusu ve meseleleriyle irtibatlı olarak incelenmiştir. Bu çerçevede mantık ilminin daha sonraki tarihinde özellikle Sirâceddin el-Urmevî'nin *Me'âli'l-en-vâr*, Ali b. Ömer el-Kazvî'nin *eş-Şemsiyye fi'l-kavâ'id-i'l-mantıkıyye*, Esirüddin el-Ebherî'nin *İsâgüci* ve İbn Abdüşşekûr el-Bihârî'nin *Süllemü'l-'ulûm* adlı temel mantık metinlerine yazılan yüzlerce şerh ve hâşiyede (meselâ bk. Ahmed b. Abdullah, s. 25-52) ve Gelenbevi'nin *el-Burhân*'ı ile XIX. yüzyılın ikinci yarısında klasik ilimlerin Türkçeleştirilmesi hareketi içinde telif edilen çok sayıda mantık eserinin mukaddime kısmında bu disipline has meseleler oldukça geniş bir şekilde ele alınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Aristoteles [Aristo], *Kitâbü'l-'İbâre* (Mantıku Aristu içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1970, I, 99-104; İbnü'l-Mukaffâ, *el-Mantık* (İbn Bihriz, *Hudûdü'l-mantık* içinde, nşr. M. Taki Dânişpejûh), Tahran 1357 hş., s. 25; Kindî, *Fi'l-Felsefeti'l-ülâ* (Kindî, *Resâ'il* içinde), s. 154, 156; Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf* (nşr. Muhsin Mehdi), Beyrut 1970, s. 62-64, 76-77, 139-141; a.mlf., *el-Elfâzû'l-müsta'mele fi'l-mantık* (nşr. Muhsin Mehdi), Beyrut 1968, s. 41-68; a.mlf., *Peri Hermeneias Muhtasarı* (nşr. ve trc. Mübahat Türker-Küyel), Ankara 1990, s. 21-40; İbn Sinâ, *eş-Şifâ' el-Mantık* (I), s. 22, 23; a.e. (3), s. 1-3, 5; a.mlf., *en-Necât* (nşr. M. Taki Dânişpejûh), Tahran 1346 hş., s. 9-10, 17-18; İbn Hazm, *et-Takrîb li-haddi'l-mantık* (İbn Hazm, *Resâ'il* içinde, nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1983, IV, 95-97; Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilm* (nşr. Ahmed Şemseddin), Beyrut 1990, s. 25-80; Muharrem, *Şerhu Molâ Câmi*, İstanbul 1320, I, 12-67; Ahmed b. Abdullah, *Şevki 'ale'l-Fenâir*, İstanbul 1302, s. 25-52; Ahmed Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedâd* (Mantık Metinleri 2 içinde, haz. Kudret Büyükoçkun), İstanbul 1998, s. 13-20; M. Naci Bolay, *Fârâbî ve İbn Sinâ'da Kavram Anlayışı*, İstanbul 1990, s. 5-8, 19-26; Abdülkuddûs Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, İstanbul 1993, s. 19-25.



TAHSİN GÖRGÜN

LAFZ

(bk. LAFİZ).

LAFZA-I CELÂL

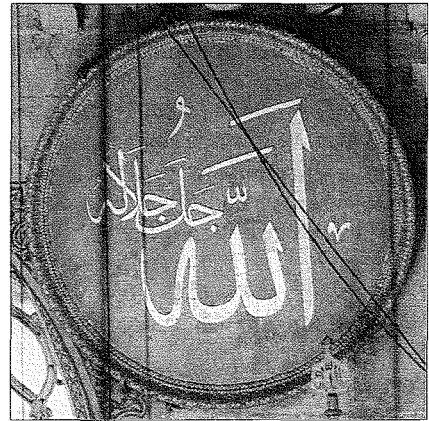
(لفظة الجلالة)

Allah ismi için kullanılan bir tabir.

Sözlükte "kelime" anlamına gelen *lafza* (lafz) ile "azamet ve yücelik" mânasındaki celâlden (celâle) oluşan *lafza-i celâl* terkihi "kayıt ve kıyas kabul etmeyen azamet ve yüceliği ifade eden kelime" demektir ve yalnız Allah ismi için kullanılır. Aynı mânada Türk kültüründe "ism-i celâl" tabirine de rastlanır. Lafz kavramının kök anlamı "ağızındaki veya içindekini dışarıya atmak" olduğundan bazı sözlükler "lafzullah" terkihinin kullanılmasının doğru olmadığını kaydeder (İbrâhim Mustafa v.dğr., s. 832). Bu telakki Kur'an-ı Kerim'in metni için de geçerli olup "lafzû'l-Kur'an" yerine "nazmû'l-Kur'an" tabiri tercih edilmiştir (*et-Ta'rifât*, "nazm" md.).

Kur'an-ı Kerim'de beşi "Allâhümme" şeklinde olmak üzere 2702 yerde geçen *lafza-i celâlin* kelime türü olarak isim veya sıfat olduğu, türemiş niteliği taşıyıp taşımadığı, türemişse kökünün ne olabileceği hususunda çeşitli görüşler ileri sürüldüğü gibi *lafza-i celâl* mûsiki ve hat sanatlarında da özel bir yere sahip olmuştur (bk. ALLAH). Ayrıca Allah ismi, Kur'an'da ve Arapça metinlerde ilk kelime olarak bulunduğu veya kendisine katılan önceki kelimeye ait son harfin hareketi üstün yahut ötre olduğu durumlarda ka-

Lafza-i celâl



lin sesle okunmuş ve bu okuyuş zât-ı ilâhiyyeye bir saygı göstergesi olarak kabul edilmiştir. Tasavvuf ehlince Allah'ı anmanın ve O'na yakın olmanın en veciz ifadesi olarak kabul edilen "hüve" (hü) zamiri doğrudan doğruya Allah'ın zâtını, dolayısıyla bütün vasıflarını ihtiva eden lâfza-i celâli simgeler (DîA, XI, 410; ayrıca bk. İLÂH; İSM-i A'ZAM).

Konuyla ilgili bazı müstakil eserler kaleme alınmış olup Mehmed b. Hamza el-Aydî'nin *Risâle fi lafzati'l-lâh* (İzmir Millî Ktp., nr. 1886) ve Şehâbeddin el-Hafâcî'nin *Vaz'u'l-'alemiyye li-lafzati'l-ce-lâle* (Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 610) adlı çalışmaları bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "elh" md.; *Li-sânü'l-'Arab*, "elh" md.; *et-Ta'rifât*, "nazm" md.; *Tâcü'l-'arûs*, "elh" md.; İbrâhîm Mustafa v.dğr., *el-Mu'cemü'l-uasîl*, İstanbul, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), s. 832 (İlfz md.); M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "Allâh" md.; Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 172-173; A. Fischer, "Zur Aussprache des Namens Allah", *Islamica*, I/4 (1925), s. 544-547; Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", *DîA*, XI, 410.



BEKİR TOPALOĞLU

LAFZİYYE

(اللفظة)

Kur'an lafızlarının ve bunları okumanın mahlûk olduğunu kabul edenlere verilen ad.

Allah'a nisbet edilen kelâm sıfatının doğrudan tecellisi konumundaki Kur'an'ın kadîm veya hâdis olduğu tartışmaları sürerken (bk. HALKU'I-KUR'ÂN) ortaya çıkan akımlardan biri de lafziyyedir. Cehmiyye ve Mu'tezile âlimleri tarafından Kur'an lafızlarının mahlûk olduğu ileri sürüldüğünde başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere muhafazakâr âlimler önce Kur'an'ın mahlûk olup olmadığını tartışmayı uygun bulmamış, fakat meselenin gittikçe büyüdüğünü görünce, "Kur'an Allah kelâmı olup mahlûk değildir" tarzında bir kanaat belirtmişlerdir. Bu kanaat, Sünnî âlimler arasında Kur'an'ı telaffuz edişin ve lafızlarını yazmanın mahlûk olup olmadığı tartışmalarına yol açmış ve ortaya çıkan problem "mes'eletü'l-lafz" diye isimlendirilmiştir. Kaynaklarda belirtildiğine göre ilk defa Ebû Ali el-Kerâbîsî (ö. 248/862), "Kur'an mahlûk değildir, fakat onu telaffuz ediş ve okuyuş mahlûktur" şeklinde bir görüş ortaya koyunca Ahmed b. Hanbel buna tepki göstermiş, böyle

bir inancın bid'at olduğunu belirterek sahibini Cehmiyye'den olmakla itham etmiştir. Zira ona göre ne şekilde olursa olsun Kur'an ile mahlûk kelimesinin bir arada zikredilmesi yanlıştır, böyle bir ifade Cehmiyye ile Mu'tezile'yi bir yünden teyit etmek anlamına gelir (İbn Teymiyye, XII, 207-211). Ahmed b. Hanbel'in bu tavrı hadis âlimleri arasında farklı tepkilere yol açmıştır. Aslında Ahmed b. Hanbel, Kur'an'ı telaffuz etmenin ve yazmanın mahlûk olmadığını söylemediği, aksine bunu da bid'at kabul ettiği halde Muhammed b. Yahyâ ez-Zühîlî, Ebû Abdullah el-Ezdî, İshak b. Râhûye, Ebû Hâtîm er-Râzî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Mervezî gibi muhaddisler sözlerini bu doğrultuda yorumlamışlardır. Bu görüş Hanbelîler'in büyük çoğunluğu arasında hâkim olmuştur.

Buhârî, Dâvûd ez-Zâhirî ve İbn Kuteybe gibi diğer bir grup muhafazakâr âlim ise Kur'an'ı telaffuz edişle ilgili meselede Ahmed b. Hanbel'e ait sözlerin yanlış yorumlandığını ve hatta bu konuda ona asılsız bazı rivayetlerin nisbet edildiğini açıklayarak insana ait bir fiil olması dolayısıyla Kur'an'ı telaffuz etme, yazma ve okumanın mahlûk olduğunu kabul etmek gerektiğini belirtmişlerdir (Buhârî, s. 154; İbn Kuteybe, s. 246-248). Bu görüşü benimseyenler Hanbelîler tarafından lafziyye diye anılmıştır. Nitekim Ebû Abdullah İbn Mende ile İbn Ebû Hafs'ın *er-Red 'ale'l-lafziyye* adıyla risâleler yazmaları (Zehebî, XII, 617-618) bunu göstermektedir. Daha sonra Kur'an'ı telaffuz ediş ve okuyuşun yanı sıra lafızlarının da mahlûk olduğunu söyleyen Ehl-i sünnet kelâmcıları lafziyye grubu içinde düşünülmüş ve tekfir edilmiştir. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, Kur'an'ı gerçek anlamda telaffuz etmenin mümkün olmadığını belirterek onu telaffuz edişin mahlûk olduğunu ileri sürmeyi isabetli bulmaz. Ona göre "lafz" kelimesi "ağızdaki bir nesneyi dışarıya atmak" anlamına gelir. Kur'an cisim olmadığından onun hakkında böyle bir tabir gerçek anlamında kullanılamaz. Şu halde Kur'an'ı telaffuz ediş mahlûktur veya değildir diye bir hüküm vermek yanlıştır (İbn Fûrek, s. 60-61). Ebû Nuaym el-İsfahânî, Kur'an lafızlarının ve onları telaffuz etmenin mahlûk olmadığını söyleyenleri Hurûfiyye diye adlandırmış ve bu konuda *er-Red 'ale'l-Hurûfiyye ve'l-Hulûliyye* adıyla bir eser yazmıştır (İbn Teymiyye, XII, 209).

Makdisî, muhaddisler zümresinin çeşitli fırkalardan oluştuğunu ve lafziyye-

nin bunlardan birini teşkil ettiğini belirtir. Ona göre lafziyye Kur'an'ı telaffuz edişin mahlûk olmadığını söyleyenlere verilen bir ad olup Kerâbîsî'nin görüşünü benimseyenlerden ibarettir (*el-Bed' ve't-târîh*, V, 149). Kur'an'ı telaffuz etmenin mahlûk olduğunu söyleyenlere "kavliyye" adı da verilmiştir. Muhtemelen aynı kaynaktan yararlanan Şerîf Yahyâ el-Emin de lafziyyeye verilen mânalardan birinin bu olduğunu zikretmiştir (*Mu'cemü'l-fırâki'l-İslâmiyye*, s. 205). Ancak her iki müellifin lafziyyeye bu anlamı yüklemesi hatalıdır. Zira erken dönemden itibaren hemen hemen bütün kaynaklara göre Kur'an'ı telaffuz edişin mahlûk olduğunu ilk defa ileri süren kişi Sünnî âlimi Ebû Ali el-Kerâbîsî'dir ve bu görüşünden dolayı Ahmed b. Hanbel'in tenkitlerine mâruz kalmıştır (*Kitâbü's-Sünne*, I, 163-166; Eş'arî, s. 602; Sübkî, II, 118-119). Günümüzde geleneksel hadis anlayışını benimseyenlerle Selefi-Hanbelî mezhebine bağlı olanların Kur'an'ın mahlûk olmadığını kabul etmekle birlikte telaffuzunun yaratılmış olduğunu söyledikleri görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne* (nşr. Muhammed b. Safd b. Sâlim el-Kahtânî), Demmâm 1414/1994, I, 163-166; Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd* ('Akâ'idü's-selef içinde), s. 154; İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz* ('Akâ'idü's-selef içinde), s. 246-248; Eş'arî, *Makâlât* (Ritter), s. 602; Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, V, 149; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdd), s. 90; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, s. 60-61; Nesefî, *Tebşirâtü'l-edille*, I, 284-299; İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I, 278-279; Teymî, *el-Hüccetü fi beyânî'l-meḥacce ve şerḥu 'akidetü Ehlî's-sünne* (nşr. Muhammed b. Rebî' b. Hâdî el-Medhalî), Riyad 1411/1990, I, 224; İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Ali M. Ömer), Kahire 1399/1979, s. 205-207; İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, XII, 207-211; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XII, 617-618; Sübkî, *Tabakât*, II, 118-120, 228-229; Ahmed İsmâ el-Kâtib, *'Akidetü'l-tevhîd fi Fetḥi'l-bârî şerḥi Şaḥîhi'l-Buhârî*, Beyrut 1403/1983, s. 217-219; Şerîf Yahyâ el-Emin, *Mu'cemü'l-fırâki'l-İslâmiyye*, Beyrut 1406/1986, s. 205.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

LÂGARÎ HASAN ÇELEBİ

(bk. HASAN ÇELEBİ, Lâgarî).

LAGOS

Nijerya'nın eski başşehri (bk. NİJERYA).

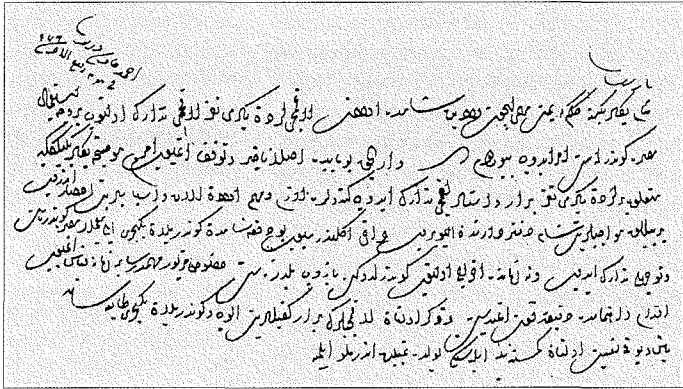
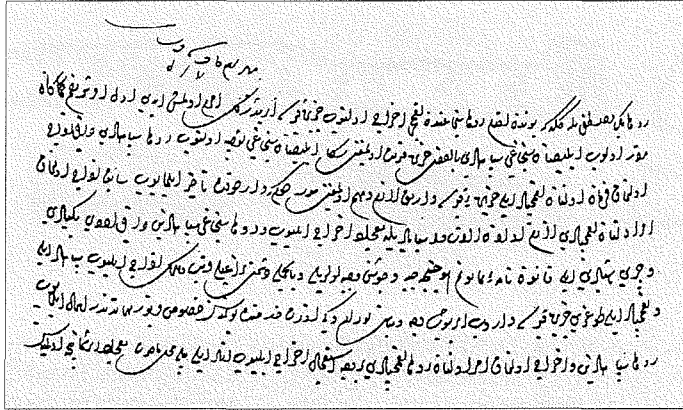
LAĞIMCI OCAĞI

Osmanlılar'da yer altında
tüneller açmak
ve kaleleri yıkmakla görevli
askerî sınıf.

Osmanlı askerî teşkilâtında geri hizmet kıtalarından biri olan bu ocak adını "yer altı tüneli" anlamına gelen lağım'dan alır. Genellikle kale surlarını yıkmak için yer altından tüneller açma işine "lağım bağlama", barut koyarak ateşlemeye ise "lağım atma" denir. Tarih boyunca kale kuşatmalarında sıkça kullanıldığı anlaşılan bu yöntem Osmanlılar dışındaki Türk-İslâm devletlerinde de rastlanır. Ancak özellikle kale kuşatmalarında oldukça uzmanlaşmış olan Osmanlılar'da etkili şekilde kullanılmış ve askerî teşkilâtın önemli bir parçasını oluşturmuştur.

Osmanlılar'da Lağımçı Ocağı'nın ilk defa ne zaman kurulduğu bilinmemektedir. Çelebi Mehmed ve II. Murad dönemlerinde lağımçıların var olduğuna dair bilgiler bulunmaktadır. Lağımçıların ocak şeklindeki teşkilâtlandırılması, muhtemelen kuşatılması sırasında etkili rol oynadıkları İstanbul'un fethinden sonradır. Nitekim fetih sırasında kendilerinden faydalanılan lağımçıların bir bölümünün Balkanlar'daki maden ocaklarından getirildiği bilinmektedir. Ardından bunun bir askerî ocak şeklinde teşkilâtlanmış olduğu anlaşılmaktadır.

Hendese bilmeyi gerektiren lağımçılık teşkilâtı en mükemmel şeklini XVI. yüz-



Urfa'dan
Kıbrıs'a
ve Sam'dan
Yemen'e
gönderilecek
lağımçıların
ilgili hükümler
(BA, MD,
nr. 12, s. 75;
nr. 7, s. 827)

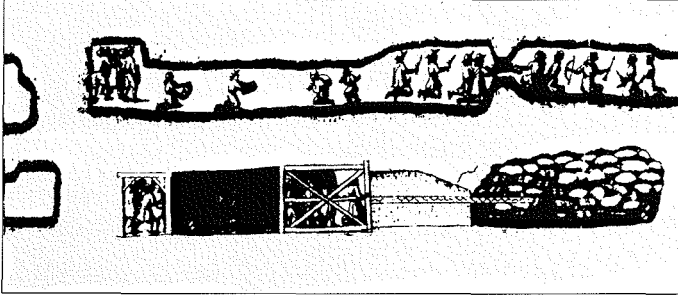
yılda almıştır. Kanûnî Sultan Süleyman devrinde (1520-1566) İstanbul su kemerlerinin onarım ve inşaatında da kullanılan lağımçıların (Eyyûbî, s. 196) sayısı kâfi gelmediğinde dışarıdan takviye yapıldı. Nitekim 1566'da Sigetvar ve 1571'de Kıbrıs seferlerine çıkılırken çeşitli kazalardan lağımçı talebinde bulunulmuştu. Aynı şekilde 1594 Avusturya seferi için İstanbul ve Galata sakinlerinden yirmi beş kişi istenmişti. 1596'da Eğri seferine gidilirken götürülen lağımçı adedi 500 idi. Eğri Kalesi surları altında karşılıklı açılan tünellerde her iki taraf arasında çarpışmalar olmuş ve kalenin teslim olmasında lağımçıların önemli rol oynamıştı. 1669'da Kandiye kuşatması sırasında da Kayseri, Samakov, Sidrekapsi, Silistre, Niğbolu ve İstanbul taraflarından 700 lağımçı çağırılmıştı. 1692 Girit seferine ordu ile birlikte elli lağımçı katılmıştı. Lağımçıların son büyük hünerlerini uzun süren Kandiye kuşatmasında göstermişler ve Girit'in tamamen fethinde büyük rol oynamışlardı. Burada ki Türk istihkâm tekniği orada bulunan Fransız Generali Vauban tarafından öğrenilmiş ve zamanla Avrupa'ya yayılmıştır. Daha sonra ihmal edilen teşkilât bozulmuş, dirlikleri gelişigüzel ve ehil olmayanlara verilen lağımçıların sayısı gittikçe azalmıştır. Lâle Devri'nde ocak teşkilâtı-

nın ıslahına çalışılmış, 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'nın ardından I. Abdülhamid döneminde (1774-1789) Sadrazam Halil Hamîd Paşa'nın gayretleriyle lağımçılığa tekrar önem verilmiş, ocağa lâyık kişiler alınarak bunlara geliri yüksek timarlar tevcih edilmesine özen gösterilmiştir. Kâğıthane'de yapılan lağım tâlimlerine bazan padişah da gelerek başarılı olanları taltif etmiştir (Vâsıf, s. 177).

III. Selim döneminde (1789-1807) Nizâm-ı Cedîd reformları çerçevesinde Lağımçı Ocağı'na da el atıldı. 29 Eylül 1792'de çıkarılan nizamnâme göre (BA, HH, nr. 3721) lağımçıların humbaracı Ocağı'na ve bu ocağın nâzırına bağlandı, yoklamaları yapılarak mevcut olmayanların kayıtları silindi, diğerleri ise imtihana alınıp yetenekli bulunanları istihdam edildi, başarısız olanların iki yıl eğitilmelerine karar verildi. Lağımçıların bundan böyle sürekli kıslarında kalarak eğitim görecektik. İstanbul Halıcıoğlu'nda humbaracılar için inşa edilen kışla civarında Sütlüce'de lağımçıların için de 125 neferlik iki kışla yapıldı (BA, HH, nr. 13418). İki sınıfa ayrılacak lağımçıların birincisi lağım bağlama tekniğinde, diğeri köprü, tabya ve kale yapma, siper kazma gibi mimari ilimlerle hendese uzmanlaşacak, bu arada obüs tâli-



Lağımçı
(M. Şevket
Paşa,
Osmanlı
Teşkilât
ve Kıyâfet-i
Askeriyyesi,
İÜ Ktp., TY,
nr. 9391)



Kandiye kuşatmasında lağım savaşlarını gösteren çizim (Eickhoff, *Atatürk Konferansları*, II, rs. 6)

mi yapacaklardı. Eskiden olduğu gibi aralarından veya dışarıdan ehil bir kişi imtihanla lağımçıbaşı olarak görevlendirilecekti. Lağımçıların şartları uygun olanlarından ocak kethüdâsı, çavuş, alemdar ve kâtip gibi zâbitler tayin edilecekti. Humbaracı Ocağı nâzırı ve lağımçıbaşı tarafından timarlılar dışında, 30'ar akçelik yevmiye ile genç ve yetenekli kimselerden elli kişi mülâzım yazılacak, bunlar yeteneklerine göre anılan sınıflara taksim edilecekti. Mahmud Şevket Paşa'ya göre lağımçıbaşı, başına kırmızı kadifeden kalpak, üzerine mintan ve şalvar, ayağına ise kırmızı yemeni giyerdi. Kıyafet olarak başlarında taşıdıkları bir şeritle humbaracıları ayıracaklardı (*Osmanlı Askeri Teşkilâtı*, s. 48, 49).

Ocaklarına yeni bir nizam verilen humbaracı ve lağımçıların kışlaları civarında 1795 yılında Mühendishâne-i Berrî-i Hümayun açıldıktan sonra lağımçıları, salı ve cuma günleri dışında burada başta matematik ve hendese olmak üzere teorik ve pratik meslekî bilgilerle ilgili dersler görmeye başladılar. Bu arada mühendishâne hocaları lağımçılıkla ilgili kitaplar telif ve tercüme ettiler; bu eserler Mühendishâne-i Berrî-i Hümayun Matbaası'nda bastırıldı. 22 Şevval 1212 (9 Nisan 1798) tarihli bir belgeye göre ocak mensuplarının maaşları yeniden düzenlendi, humbaracılar gibi bunlara da yevmiye ödenmesi kararlaştırıldı. 1806'da lağımçıları Mühendishâne-i Berrî-i Hümayun'dan ayrılarak müstakil hale getirilmek istendiyse de bu gerçekleşmedi. İki yıl sonra lağımçıları Humbaracı Ocağı'nın 7, 26, 36, 65. bölüklerine ilhak edildi ve Lağımçı Bölüğü adıyla müstakil bir birlik sayıldı.

Kabakçı İsyanı, III. Selim döneminde Nizâm-ı Cedîd reformları çerçevesinde çağdaş eğitimle yetiştirilmelerine özen gösterilen lağımçıların da sonunu getirdi. II. Mahmud zamanında Yeniçeri Ocağı'nın ilgası sırasında olumlu rol oynayan lağımçıları diğer askerî sınıflar gibi yeniden teşkilâtlandırıldı. Asâkir-i Mansûre-i Muham-

mediye kurulurken Rumeli ve Anadolu'daki lağımçıları İstanbul'a getirtilerek yoklamadan geçirildi. Sipahilik unvanları kaldırılıp topçular ve humbaracılarla birlikte Tophâne-i Âmiri Müşirliği'ne bağlandı. Mühendishânede eğitilmelerine devam edilen lağımçıları zamanla yerlerini modern istihkâm sınıflarına bırakmışlar, II. Meşrutiyet döneminde ve özellikle I. Dünya Savaşı'nda önemli faaliyetlerde bulunmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

- BA, MD, nr. 5, s. 648; nr. 7, s. 827; nr. 12, s. 75, 137, 402; BA, MAD, nr. 4049, s. 63; nr. 10116, s. 543-544; BA, Ali Emîrî, II. Mahmud, nr. 3052; BA, Cevdet-Askerî, nr. 12165, 27559, 46778; BA, HH, nr. 3713, 3721, 3722, 7852, 8510, 8795, 9408, 12506, 12515, 12529, 12531, 12533, 12534, 12558, 13418, 14922, 16304, 16702, 17584, 17593, 17642, 28728 A, 29436, 31509, 34868, 58411, 58412; BA, *Divân-ı Hümayun Tahvil Kalemî Defterleri*, nr. 46, 47; BA, *Kânunnâme-i Askerî Defterleri*, nr. 5; Hadîdî, *Tevârih-i Âli-Osmân* (nşr. Necdet Öztürk), İstanbul 1991, s. 127, 432, 439; Anonim *Tevârih-i Âli-Osmân* (nşr. F. Giese, haz. Nihat Azamat), İstanbul 1992, s. 39, 57, 141; Marsigli, *Osmanlı İmparatorluğunun Askerî Vaziyeti*, s. 95; D'Ohsson, *Tableau général*, VII, 369; Eyyûbî, *Menâkıb-ı Sultan Süleyman* (nşr. Mehmet Akkuş), Ankara 1991, s. 196; İbrâhim Kâmî b. Ali, *Tâlim-nâme-i Humbaracıyan*, İÜ Ktp., TY, nr. 6873; Halil Nuri, *Târih*, İÜ Ktp., TY, nr. 5996, vr. 189^b-303^a; Ahmed Câvid, *Hadîka-i Vekâyi* (nşr. Adnan Baycar), Ankara 1998, s. 133-134, 137, 138; Vâsîf, *Târih* (İlgürel), s. 177; Mahmud Râif Efendi ve Nizâm-ı Cedîd'e Dair Eseri (nşr. Kemal Beydilli – İlhan Şahin), Ankara 2001, s. 74-75; Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, *Târih* (nşr. Ziya Yılmaz), İstanbul 2000, s. 507 vd., 511, 610, 614; a.mlf., *Teşrifât-ı Kadîme*, s. 131; Mustafa Nuri Paşa, *Netâicü'l-vukûât* (nşr. Mehmed Gâlib Bey), İstanbul 1327, IV, 111; Mehmed Dâniş, *Neticetü'l-Vekâyi* (nşr. Şamil Mutlu), İstanbul 1994, s. 66; Cevad Paşa, *Târih-i Askerî-i Osmânî*, İÜ Ktp., TY, nr. 4178, s. 63; Mahmud Şevket Paşa, *Osmanlı Askerî Teşkilâtı ve Kıyafeti* (haz. Nurettin Türsan – Semiha Türsan), Ankara 1983, s. 48, 49-50; Uzunçarşılı, *Kapukulu Ocakları*, I, 547, 550, 551, 553, 579, 604, 605; II, 9, 12, 19, 69, 120, 131-133, 137, 267; Kemal Beydilli, *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, Mühendishâne Matbaası ve Kütüphânesi: 1776-1826*, İstanbul 1995, s. 28-29, 49, 59, 78, 83, 254, 332, 382; Pakalın, II, 347-352.



ABDÜLKADİR ÖZCAN

LAĞV (الغفو)

Düşünülmeden söylendiği için kendisine bir hüküm atfedilmeyen, varlığı ve yokluğu önemsiz yemin, söz (bk. HEZL; MÂLÂYÂNİ; TALÂK; YEMİN).

LAHAK (الحق)

Bir kitaba shelven yazılmadığı için sayfa kenarına veya satırlar arasına sonradan ilâve edilen kelime yahut kelimeler için kullanılan terim.

Sözlükte “yetişmek, ulaşmak, katılmak, yapışmak” anlamlarındaki lihâk (lahk, lû-hûk) masdarından gelen lahak “bir kimsenin veya şeyin arkasından yetişen kimsse, bir yazıya sonradan ilâve edilen şey” demektir. Hadis literatüründe, imlâ sırasında yazılmadığı için sonradan sayfa kenarına veya satır arasına ilâve edilen kelime, cümle ya da metin için kullanılır.

Hadisin yazılması esnasında herhangi bir sebeple atlanan kelime yahut cümlelerin sonradan ilâve edilmesi için bazı kurallar belirlenmiştir. Tercih edilen usul, kelime veya ibarenin düştüğü yerden üst satıra doğru bir çizgi (atfe) çekilip ucu iki satır arasından lahakin yazılacağı tarafa doğru eğildikten sonra kenara unutulmuş kelimelerin yazılmasına başlanması şeklindedir (Kâdî İyâz, s. 162). Lahaka işaret etmek üzere çekilen çizginin fazla uzatılmaması gerekir. İlâve edilecek kısmın çizgi ucunun tam hizasında olmasına ve tercihen sayfanın sağ tarafına yazılmasına dikkat edilmelidir. Yer müsait ve yazılacak kısım az olduğunda lahak çizginin tam hizasına yatay şekilde kaydedilir. Bu durumda satır arasında yeterli açıklık varsa lahakin çizginin hemen ucuna satır arasına yazılabileceği söylenmişse de bu pek uygun görülmemiştir. Satır sonunda meydana gelen eksik yazımlarda ise lahak sayfanın sol tarafına kaydedilmelidir. Yazılacak kısım fazla ise daha sonra çıkabilecek düzeltmeler için boşluk bırakmak maksadıyla çizginin tam hizasından başlanmak üzere yukarıya doğru dikey şekilde yazılması gerekir. Yazılacak olan kısmın iki veya daha fazla satır olması halinde lahak sayfanın sağına yazılacaksa satırların sonu çizginin başladığı yer hizasından yukarıya doğru ve iç tarafa gelecek şekilde, sol tarafa yazılacaksa çizginin hizasından yukarıya doğru ve satırın

sonu sayfanın kenarına gelecek şekilde yazılır, sonuna da "sahha" (صح) kaydı dü-şülür.

İlk hadis usulü müellifi kabul edilen Râmhürmüzî, lahaka işaret eden çizginin ilâve edilecek ibareye kadar uzatılması ve lahaktan sonraki ilk kelimenin de buna eklenip sonuna "sahha" (صح) kaydının dü-şülmesi gerektiğini söylemişse de daha sonraki muhaddisler böyle bir uygulama ile sayfanın aşırı şekilde karalanacağını ve dikkatin dağılacaklarını göz önünde bulundurarak çizginin lahaka kadar uzatılmasını uygun görmemişler, asıl metinde var olan tekrarlardan ayırt edilememesi ihtimalinden dolayı lahaktan sonraki ilk kelimenin yazılmasını da doğru bulmamışlardır. Sadece sonuna kırmızı mürekkeple ve daha küçük karakterle veya son harfi eksik bırakarak "sahha" (صح), "sahha racea" (صح رجع) veya "inteha'l-lahak" (إنتهى الحق) gibi bir ibare yazmayı tercih etmişlerdir (İbnü's-Salâh, s. 194-195).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "İlhk" md.; Râmhürmüzî, *el-Muhaddişü'l-fâşıl* (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Dımaşk 1404/1984, s. 606-607; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâkı'r-râvî ve âdâbî's-sâmi'* (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1403/1983, I, 279; Kâdî İyâz, *el-İlmâ'* (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire, ts. (Dârü't-türâs), s. 162-165; İbnü's-Salâh, *'Ulûmü'l-hadîs*, s. 193-196; Şemseddin es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, Beyrut 1403/1983, II, 193-198; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî* (nşr. Abdülvehâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, II, 79-82; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 197-198.



İBRAHİM HATİBOĞLU

LAHBÂBÎ

(bk. HABÂBÎ).

LAHC

(bk. LEHİC).

LÂHÎCÂN

(لاهیجان)

İran'ın kuzeyinde
Hazar denizi kıyı şeridinin
çok yakınında bir şehir.

Eski Farsça'da "ipek" anlamına gelen lâh kelimesinin sonuna mekân adı yapan cân (gân) ekinin getirilmesiyle oluşturulan Lâhîcân "ipek şehri" demektir. Hamdullah el-Müstevfî (XIV. yüzyıl) buranın orta büyüklükte ve ipek üretilen bir şehir ol-

duğunu belirtir. İsim benzerliğinden kaynaklandığı anlaşılan bir efsaneye göre kuruluşu Lâhic b. Sâm b. Nûh'a dayandırılan Lâhîcân'ın adı İslâm coğrafya kaynaklarında ilk defa Lâfcân şeklinde Gîlân'ın güneydoğusundaki yedi büyük şehirden biri olarak *Hudûdü'l-'âlem*'de geçmektedir. Şehir eski kaynaklarda Dârülmâre, Dârülemân ve Lâhîcânülmübârek adlarıyla da zikredilmiştir.

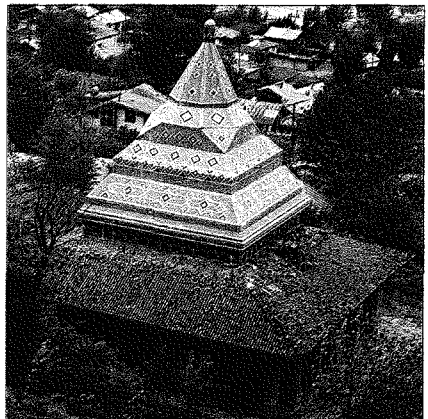
Gîlân eyaletinin Sefîdrûd nehri doğusunda kalan Biyâpîş bölgesinde kurulan emirlikler çoğu defa hâkimiyetlerini Lâhîcân'ı içine alacak kadar genişletmişlerdir. III. (IX.) yüzyılın başlarında Deylem Hükümdarı Vehsûdân'ın topraklarının bir parçasını teşkil eden Lâhîcân, ardından Biyâpîş bölgesinde kurulan Kavtum (Havsum) hânedanının hâkimiyetine girdi. Zeydîler'den Hasan el-Utrûş (ö. 304/917) tarafından kurulan bu hânedan Biyâpîş bölgesinde Şîlîğin yayılmasında etkili oldu. Utrûş ailesi siyasî hâkimiyetini IV. (X.) yüzyılın ortalarında kaybetti. Bundan sonra uzun bir süre Lâhîcân'ın tarihinde belirli bir gelişme görülmez. XIII. yüzyılın ortalarında İlhanlı Hükümdarı Hülâgû zamanında Nâsırvend hânedanından Cemâled-din Su'lûk b. Su'lûk Lâhîcân'da emîr idi. Ardından Nâsırvendler iki kola ayrıldı. Bu kollardan Lâhîcân'dakinin emîri Şah Nev, Olcaytu Han Gîlân'a hâkim olduğunda ona boyun eğdi (705/1305-1306); arkasından İlhanlılar'la evlilik yoluyla akrabalık kurarak hükümrânlığını pekiştirdi ve diğer Gîlân emirlerini de kendine bağladı. VIII. (XIV.) yüzyıl boyunca Biyâpîş bölgesinde mahallî emirlikler arasında savaş hiç eksik olmadı. 792'de (1390) Seyyid Hâdî Kiyâ, Nâsırvendler'in hâkimiyetine son vererek bölgeyi ele geçirdi. Hâdî Kiyâ'nın yerini alan Seyyid Ali Kiyâ, Mâzenderân Mar'aşî Seyyidleri'nin de yardımıyla Biyâpîş'in tamamına ve Kazvin'e kadar olan yerlere hükümrânlığını kabul ettirdi. Mirza Ali b. Sultan Muhammed Kiyâ ise (1478-1506) Kazvin, Sultâniye, Tahran, Rey ve Verâmin'i kontrolüne aldı. Bir ara Timur'un saldırıları karşısında vergi vermek zorunda kalmışlarsa da (806/1403-1404) bu seyyidler 1000 (1592) yılına kadar bölgedeki yönetimlerini sürdürdüler. Aile X. (XVI.) yüzyılın başlarından itibaren Safevîler'e tâbi olmakla birlikte son emirleri Ahmed Han, Safevîler'e tâbi olmayı reddederek on iki yıl boyunca sığındığı İstahr'da, Osmanlı-Safevî savaşı sırasında Lâhîcân'ın Türkler'e verilmesi yönünde faaliyetlerde bulunduğu için Şah I. Abbas'ın tepkisini çekti. Ahmed Han,

savaş sonunda İran-Osmanlı antlaşmasının imzalanmasının ardından saraya çağrıldığı halde gitmedi. Bunun üzerine Şah Abbas ordusuyla Gîlân'a girerek bölgenin tamamını hâkimiyetine aldı (Şevval 1000 / Temmuz 1592). Ahmed Han İstanbul'a kaçtı ve ölünceye kadar orada yaşadı. Safevîler Biyâpîş bölgesine Lâhîcân'da oturan bir vali tayin ettiler.

Şah Süleyman döneminde Hazar denizi kıyılarına Stefan Razin liderliğinde saldıran Kazaklar'a karşı hazırlanan ordu Biyâpîş bölgesinde toplanmıştı. Lâhîcân XVIII. yüzyıldan itibaren zaman zaman bazı tarihî olaylara sahne oldu. Ruslar, 1724-1734 yılları arasında Gîlân'ı işgalleri sırasında Lâhîcân'da iki kale inşa ettiler. Şehir 1774'te Fûmen Valisi Hidâyet Han'ın otoritesine boyun eğdi. Kerim Han Zend bölgeyi yıllık vergiye bağladı. Soy yoluyla gelen son vali Sâlâr-ı Müeyyed Mirza Ahmed Han'a 1907'de görevden el çektilirdi. 1920'de kurulup bir yıl devam eden yerel Gîlân Sovyet Cumhuriyeti zamanında Lâhîcân Ruslar tarafından işgal edildi; bundan sonra da bölgedeki yerini Gîlân'ın merkezi olan Reşt şehrine kapırdı. Günümüzde Gîlân eyaletine bağlı bir şehristanın merkezi olan Lâhîcân, 54.300 (2003 tah.) nüfusuyla ticaret ve endüstri merkezi olarak önemini sürdürmektedir. İpek ve pamuk dokumacılığı ile çevresinin limon ve çay üretiminin ticaretinde mühim bir yere sahiptir.

Lâhîcân tarihî geçmişiyile birlikte birçok mimari eser barındırır. Şeyh İbrâhim Zâhid-i Geylânî Türbesi (XV. yüzyıl), Ağa Şeyh Ebû'l-Vech Türbesi (XVI. yüzyıl), Safevîler dönemine ait Çehâr Pâdişah Tür-

Lâhîcân'da İbrâhim Zâhid-i Geylânî Türbesi - İran



besi, Safevî ve Kaçar dönemlerinde onarılmış olan X. yüzyıla ait Ekberîye Camii ve müstemilâtıyla birlikte Kaçar devrinde inşa edilen cuma camisi bunların arasında gelir.

BİBLİYOGRAFYA :

Hudûdü'l-âlem (Sütûde), s. 149; Müstevfî, *Nüzhetü'l-kulûb* (Strange), s. 162, 163; G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905, s. 174; Abdülhüseyn-i Saîdi-yân, *Serzemîn u Merdüm-i Îrân*, Tahran 1369 hş., s. 178-180; *Fihrist-i Binâhâ-yi Târihi ve Emâkin-i Bâsitânî-yi Îrân*, Tahran 1345 hş., s. 130-131; Abdürrefî Hakikat, *Ferheng-i Târihi ve Coğrafyâ-yi Şehrîstânâ-yi Îrân*, Tahran 1376 hş., s. 520-523; H. L. Rabino, "Rulers of Lâhicân and Fuman in Gilân Persia", *JRAS*, III (1918), s. 85-92; V. Minorsky, "Lâhicân", *IA*, VII, 5-6; C. E. Bosworth, "Lâhidjân", *EL* (Ing.), V, 602-604.



RIZA KURTULUŞ

LÂHİCÎ, Abdürrezzâk b. Ali

(عبد الرزاق بن علي الهيجي)

Abdürrezzâk b. Ali b. el-Hüseyn
el-Lâhicî el-Gilânî
(ö. 1072/1661 [?])

İranlı filozof, kelâm âlimi ve şair.

Lâhicân'da doğdu. İran'ın muhtelif şehirlerine seyahatler yaptı. Kâşân ve İsfahan'da bulunduğu sıralarda uzun süre Molla Sadrâ ile birlikte oldu ve ondan felsefe alanında dersler aldı. Diğer hocalarının kimler olduğu bilinmemektedir; bir şiirinde övgüyle söz ettiği Mir Dâmâd'ın düşüncelerinden faydalandığını kaydeder. Şiirlerinde kullandığı Feyyâz mahlasının kendisine hocası ve kayınpederi Molla Sadrâ tarafından verildiği belirtilmektedir (Tebriîzî, IV, 362). Seyahatlerinin ardından Kum'a yerleşen ve hayatının önemli bir kısmını orada geçiren Lâhicî ölümüne kadar Medrese-i Ma'sûme'de ders verdi. Öğrencileri arasında Muhammed Saîd el-Kummî ile birçok eserin yazarı Mirza Hasan ve Mirza İbrâhîm adındaki oğulları bulunmaktadır. Bazı kaynaklar Lâhicî'nin 1051'de (1641) vefat ettiğini kaydetmekteyse de (Hânsârî, IV, 197; *A'yânü's-Şî'a*, VII, 470) bu doğru değildir. Zira Şah II. Abbas'ın yönetimi devralmasından (1642-1666) sonraki bir dönemde Lâhicî'nin hayatta olduğu bilinmektedir. Ayrıca *Sermâye-i İmân* adlı eserini 1058'de (1648) kaleme almıştır (*EL* [Ing.], V, 605). Bu sebeple kaynağı tesbit edilemese de Şemseddin Sâmî'nin verdiği 1072 (1661) tarihi (*Kâmûsü'l-â'lâm*, V, 3457) isabetli görünmektedir. Divanında yer alan şiirlerinin Lâhicî'nin Şah I. Safî ile Şah II. Abbas'tan

tan övgüyle söz etmesi ve birçok eserini onlara ithaf etmesi adı geçen yöneticilerle arasının iyi olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Molla Muhsin-i Kâşânî ve Kâdî Saîd el-Kummî'nin üne kavuşmalarının ardından Şah Abbas nezdinde itibardan düştüğü anlaşılmaktadır.

Molla Sadrâ'nın önde gelen talebelerinden olan Lâhicî, İsfahan felsefe ekolü içerisinde yetişmiş önemli bir şahsiyettir. Molla Sadrâ'nın yanında İbn Sinâ, Sühreverdî el-Maktûl, Nasîrüddîn-i Tûsî gibi düşünürlerin de onun üzerinde büyük etkisi vardır. Aynı zamanda bir kelâm âlimi olan Lâhicî, belirli sem'iyât bahisleri dışında cedeleye dayanan kelâmcılara karşı burhana bağlı kalan filozofların görüşlerini desteklemiştir. Abdullah Efendi el-İsfahânî, onun kelâmî konuların yer aldığı bir kısım eserini felsefî çalışmalar olarak nitelendirmektedir (*Riyâzü'l-'ulemâ*, III, 115). Lâhicî'nin felsefî yaklaşımında İbn Sinâ'nın özel bir yeri vardır. Nitekim Tûsî'ye hayranlığını açıkça ifade etmesine rağmen İbn Sinâ'nın görüşlerinden ayrıldığı noktalarda Tûsî'yi eleştiriye tâbi tutmuş, yine İbn Sinâ'nın felsefî sistemiyle uyuşmayan noktalarda Molla Sadrâ'nın görüşlerini reddetmiştir. Lâhicî'nin felsefî görüşleri orijinal olmaktan ziyade eklektik bir karaktere sahiptir; bununla birlikte felsefî kavramları ve problemleri inceleme ve tartışma noktasında ileri bir düzeye ulaşmıştır. Modern zamanlara kadar bir kısım eserlerinin yaygın biçimde yararlanılan metinler olma özelliğini koruması onun bu niteliğini açık şekilde ortaya koymaktadır.

İsrâkî geleneğe bağlı sûfîmeşrep bir kişiliğe sahip olan Lâhicî, gerçeğe ulaşma noktasında keşf ve müşahedeye dayalı sûfî yöntemin akıl yürütmeye dayalı felsefî yöntemden üstün olduğu görüşündeydi. Bununla birlikte sûfî yöntemle elde edilen bilgilerin felsefî yöntemle elde edilen bilgilere ters düşmeyeceğini savunmaktaydı. Bu temelden hareketle, Sühreverdî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin sadece işrâk ya da ilhamla elde edilebileceğini ileri sürdükleri irfanî öğretinin bütün unsurlarını reddetmiştir. Nitekim sûfilerin kabul ettiği vahdet-i vücûd nazariyesini desteklemekle birlikte onların bunu açıklamaya biçimine itiraz etmiştir. Lâhicî şairlik yönüyle de Fars dili ve edebiyatının önemli bir siması idi. Divanında topladığı şiirleri bu hususu ortaya koymaktadır. Abdullah Efendi el-İsfahânî onun fıkıh ve hadis

alanlarında yetersiz olduğunu kaydetmektedir (*a.g.e.*, III, 114).

Eserleri. 1. *Gevher-i Murâd*. Safevî Sultanı Şah II. Abbas'a ithafen Farsça olarak kaleme alınan eser ontoloji, ilâhiyyât, nübüvvet, imâmet ve meâd gibi felsefenin ve Şîî kelâmının geleneksel konularına dairdir. Tahran'da 1271 (1855) yılında yayımlanan kitabın daha sonra yeni baskıları yapılmıştır (Tahran 1985, 1993). 2. *Sermâye-i İmân fi isbâti usûli'l-'akâ'id bi-tarîkı'l-burhân*. Müellifin 1058'de (1648) bir arkadaşının isteği üzerine Farsça olarak yazdığı eser *Gevher-i Murâd*'da ele alınan konuların bir özeti mahiyetindedir (nşr. Mirza Muhammed eş-Şîrâzî, Bombay, ts.). 3. *Şevâriku'l-ilhâm*. Arapça yazılmış olup Nasîrüddîn-i Tûsî'nin *Tecridü'l-'akâ'id*'ine (*Tecridü'l-kelâm*) yapılmış geniş ve orijinal bir şerhtir. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî ve Ali Kuşçu gibi âlimlerin şerhlerinden alıntılar yapıldığı ve görüşlerinin tartışıldığı eser 1311'de (1893) Tahran'da basılmıştır. 4. *Divân*. Müellifin Farsça şiirlerinin toplandığı eserde yaklaşık 5000 beyit bulunmaktadır (Tahran 1990). 5. *Havâşî 'alâ Mebâhişi cevâhiri's-Şerhi'l-Cedîd li'l-Tecrid*. Ali Kuşçu'nun Tûsî'nin *Tecridü'l-'akâ'id*'ine yaptığı şerhin hâşiyesidir. Lâhicî'nin girişte belirttiğine göre eser kendisinin daha önce yaptığı geniş şerhin bir özeti niteliğindedir. 6. *Ta'likât 'ale'l-Havâşî'l-Haferiyye 'alâ Şerhi İlâhiyyâtî'l-Tecrid*. Şemseddin Haferî'nin Ali Kuşçu şerhinin ilâhiyyât bölümüne yazdığı hâşiyeye Lâhicî'nin ta'likidir. 7. *Hâşîye 'alâ Şerhi'l-İşârât*. Nasîrüddîn-i Tûsî'nin İbn Sinâ'nın *el-İşârât ve't-tenbihât*'ına yaptığı şerhe yazılmış bir hâşiyedir. 8. *Hâşîye 'alâ Hâşiyeti 'Abdillâh el-Yezdî 'alâ Tehzîbi'l-manîk*. Abdullah el-Yezdî'nin Teftâzânî'nin *Tehzîbü'l-manîk ve'l-kelâm* adlı eserine yaptığı şerhin hâşiyesidir. 9. *Teşrihât*. Farsça yazılmış olup tevhid, adalet ve aşk konusunda yazılmış üç risâleyi ihtiva eder (Son beş eserin yazma nüshaları için bk. *EL*, I, 155).

Kaynaklarda Lâhicî'ye nisbet edilen diğer eserler de şunlardır: *Şerhu'l-Heyâkil fi Hikmeti'l-isrâk* (Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-isrâk* adlı eserine yazılmış bir şerhtir); *Risâle fi Hudûsi'l-âlem*; *el-Kelîmetü't-tayyibe* (Mir Dâmâd ile Molla Sadrâ'nın varlık ve mahiyetle ilgili görüşlerinin muhâkemesine dairdir); *Meşâriku'l-ilhâm fi şerhi Tecridi'l-kelâm* (Tûsî'nin *Tecridü'l-kelâm*'ının şerhidir; Ab-

dullah Efendi el-İsfahânî bu kitabın *Şevâriku'l-İlham*'dan farklı olduğunu ve eksik kaldığını kaydetmektedir; bk. *Riyâzü'l-'ulemâ*, III, 115). Bunların dışında Lâhicî'ye *Şerhu Fuşûş-i'l-hikem* adlı bir eser nisbet edilmekteyse de (Hidâyet, s. 228; *Elr.*, I, 155) bunun Abdürrezzâk el-Kâşî'ye ait olabileceği belirtilmektedir (Hân-sârî, IV, 198).

BİBLİYOGRAFYA :

Abdullah Efendi el-İsfahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ* ve *hiyâzü'l-fuzalâ* (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1401, III, 114-115; Hidâyet, *Tezkire-i Riyâzü'l-'ârifin*, Tahran 1888, s. 228; Hân-sârî, *Ravzâtü'l-cennât* (nşr. Esedullah İsmâiliyyân), Kum 1391/1971, IV, 196-198; Tebrîzî, *Reyhânetü'l-edeb*, IV, 361-363; Rieu, *Supplement to the Catalogue of the Persian Manuscripts*, s. 4-5, 205-206; Celâleddin Âştiyânî, "Seyrî der Ârâ-i Mullâ 'Abdürrezzâk Lâhicî", *Yâdnâme-i Hakîm Lâhicî*, Tahran 1374/1954, s. 92-155; A'yânü's-Şî'a, VII, 470-471; Seyyed Hossein Nasr, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia* (ed. Mehdi Amin Razavi), Richmond 1996, s. 53, 146, 163, 243, 258; M. Horten, "Die philosophischen und theologischen Ansichten von Lâhicî", *Isl.*, III (1912), s. 91-131; *Kâmûsü'l-a'lâm*, V, 3457; A. H. Zarrinkoob, "Lâhidjî", *El²* (İng.), V, 605; W. Madelung, "Abd-al-Razzâq b. 'Alî b. al-Ĥosayn, Lâhiġi", *Elr.*, I, 154-157.



ÖMER MAHİR ALPER

LÂHİCÎ, Muhammed b. Yahyâ (محمد بن يحيى الالهيحي)

Şemsüddîn Muhammed b. Yahyâ
b. Alî-yi Gilânî el-Lâhicî
(ö. 912/1506)

İranlı mutasavvif-şair.

Gilân'da Hazar denizine 20 km. mesafede bulunan Lâhicân'da doğdu. Şiirlerinde Esîrî mahlasını kullandığı için Esîrî-yi Lâhicî olarak da tanınır. Bazı kaynaklarda (*DMF*, I, 153) onun kadı ve şair olan Yahyâ-yi Gilânî'nin oğlu olduğuna dair verilen bilgi, bu kişinin 952 (1545) veya 953'te (1546) değil en az yetmiş seksen yıl önce öldüğü tesbit edildiği takdirde dikkate alınabilir. Zira 849'da (1445) Şeyh Muhammed Nurbahş'a intisap ettiği ve 912'de (1506) öldüğü bilinen Lâhicî'den kırk yıl sonra ölen bir kişinin onun babası olması mümkün değildir. Lâhicî'nin eserlerinden iyi bir öğrenim gördüğü ve başta tefsir, kelâm, hadis gibi dinî ilimler olmak üzere döneminin ilimlerini vâkıf olduğu anlaşılmaktadır. Bu ilimlerin bir bölümünü yirmi yaşlarında intisap ettiği (*Mefâtihu'l-i'câz*, s. 700) Nurbahşîye tarikatinin kurucusu Muhammed Nurbahş sayesinde elde etmiş olmalıdır. Lâhicî şey-

hi ölünceye kadar (869/1464) onun hizmetinde bulunduğunu söyler (*a.g.e.*, s. 76). Timurlular'dan Şâhruh'un ölümünden (850/1446) sonra şeyhiyle birlikte Şiraz'a giden Lâhicî bir ara Tebriz'e uğradı. Burada altı ay kalıp hac için Mekke'ye gitti (882/1477); hac dönüşü kısa bir süre Yemen'de Zebîd şehrinde kaldı. Zebîd'de baba oğul olmak üzere iki kişiye Nurbahşîye hırkası giydirdi. Şeyhi Şiraz'da ölünce onun yerine geçen Lâhicî, Nûriyye Han-kahî adıyla görkemli bir tekke yaptırarak irşad faaliyetine başladı. Burada Celâleddin ed-Devvânî ve Sadreddîn-i Şîrâzî gibi ünlü bilginler tarafından ziyaret edilip saygı gördüğü gibi I. Şah İsmâil tarafından da ziyaret edildi. Lâhicî Şiraz'da vefat etti ve hankahının yanına gömüldü. Onun Şîf mezhebine aşırı derecede bağlı olmakla birlikte Sünnî mezheplere karşı da hoşgörülü olduğu kaydedilmektedir (Şüsterî, II, 153).

Eserleri. 1. Mefâtihu'l-i'câz fî şerhi Gülşen-i Râz (Tahran 1264, 1301, 1320, 1316 hş., 1337 hş.). Şebüsterî'nin eserinin şerhidir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin etkisi altında bulunan Lâhicî, 877'de (1472) yazmaya başladığı bu eserde *Gülşen-i Râz*'ın her beytini çok geniş bir şekilde şerhetmiş, İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ dışında Cüneyd-i Bağdâdî ve Abdullah-ı Ensârî gibi eski sûfilerden de yararlanmış. Eseri dönemin ünlü mutasavvıfı Abdurrahman-ı Câmî'ye göndermiş, Câmî de yazdığı bir rubâî ile takdirlerini bildirmiştir. Kitap ayrıca Muhammed b. Mahmûd-ı Dihdâr-ı Şîrâzî tarafından kısaltılarak yayımlanmıştır (Bombay 1312). Cemâleddin Hulvî bu eseri özetleyip *Câm-i Dilnevâz* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1253). **2. Esrârü's-şühûd**. Mevlânâ'nın *Meşnevî*'sini örnek alan eser 3000'i aşkın beyit ihtiva eder. Kitap Seyyid Alî-yi Âl-i Dâvûd tarafından neşredilmiştir (Tahran 1368 hş.). **3. Dîvân**. 519 gazel, üç terciibend, yetmiş yedi rubâî, bir müstezaddan oluşan eseri Berât-i Zencânî *Dîvân-ı Eş'âr u Resâ'il-i Şemseddîn Muhammed Esîrî-yi Lâhicî* adıyla yayımlamıştır (Tahran 1357 hş.). Divanı sonunda Lâhicî'nin mensur altı risâlesi bulunmaktadır. Mekke'de Yemenli şeyh Hayretî ve oğlu İsmâil'e giydirdiği hırkayla ilgili Arapça risâle dışında diğer eserleri Farsça'dır. **4. Münteḥab-ı Meşnevî-yi Mevlevî**. 874'te (1469) derlenen eserde *Meşnevî*'nin anlaşılması güç beyitlerinin şerhi yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Lâhicî, *Mefâtihu'l-i'câz fî şerhi Gülşen-i Râz* (nşr. Keyvân-i Semî), Tahran 1337 hş., tür.yer.; ayrıca bk. neşreden giriş, s. 2-94; a.mlf., *Divân-ı Eş'âr u Resâ'il* (nşr. Berât-i Zencânî), Tahran 1357 hş., neşreden giriş, s. e-kt; Şebüsterî, *Gülşen-i Râz* (trc. Abdülbâkî Gölpinarlı), İstanbul 1989, s. XIV, XIX; Şüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minin*, Tahran 1365 hş., II, 150-156; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1505; Hidâyet, *Tezkire-i Riyâzü'l-'ârifin*, Tahran 1305 hş., s. 41; Fursat-ı Şîrâzî, *Âşâr-ı 'Acem*, [baskı yeri yok] 1362 hş. (İntişârât-ı Bâmdâd), s. 462-463; Tebrîzî, *Reyhânetü'l-edeb*, Tebriz, ts., I, 125-126; Hân-bâbâ, *Fihrist*, IV, 4837-4838; Ma'sûm Ali Şah, *Târîḫ-i Nâzm u Neşr*, I, 319; Muhsin Kiyânî, *Târîḫ-i Hân-kâh der İrân*, Tahran 1369 hş., s. 212; Abdülhüseyn Zerrinkûb, *Dünbâle-i Cüstücû der Taşavvuf-i İrân*, Tahran 1369 hş., s. 324-325; a.mlf., "Lâhidjî", *El²* (İng.), V, 604-605; Safâ, *Edebiyyât*, IV, 455, 529-531; V, 642; Esîrî-yi Lâhicî, *DMF*, I, 153; Necib Mâyil-i Herevî, "Esîrî-yi Lâhicî", *DMBİ*, VIII, 730-733.



RIZA KURTULUŞ

LÂHİK (لاحق)

Namaza imamlarla birlikte başladığı halde belirli mazeretler sebebiyle ara vermek zorunda kalarak namazın bir kısmını imamlarla birlikte kılamayan kimse.

Sözlükte "yetişmek, yakalamak" anlamındaki *lahk* kökünden türeyen ve "yetişen, yakalayan" anlamına gelen *lâhiḳ* kelimesi bir fıkıh terimi olarak namaza imamlarla birlikte başladıktan sonra gaflet, uyku, cemaatteki aşırı izdiham ya da abdestinin bozulması gibi mazeretler yüzünden ara vermek zorunda kalarak namazın bir kısmını imamlarla birlikte kılamayan kişiyi ifade eder. Fıkıh literatüründe *lâhiḳ* teriminin genellikle Hanefî fakihleri tarafından kullanıldığı, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî kaynaklarında bu konuya *mesbûk* ile ilgili hükümler içinde temas edildiği görülür.

Hanefî mezhebine göre cemaatle veya münferit olarak kılınan bir namazda iradî olmaksızın abdesti bozulan bir kimse-nin gerekli şartlara uymak kaydıyla abdest alıp namazı bıraktığı yerden tamamlaması işlemine *binâ* adı verilir. Tek başına namaz kılan kişinin bu durumda namazını yeni baştan kılması daha uygun görülmele birlikte cemaatle kılınan namazda cemaat sevabından mahrum kalmamak için *lâhiḳ* durumunda olanın abdest aldıktan sonra kaldığı yerden namazı tamamlaması daha faziletlidir. Hanefî mezhebine göre imama uyduktan sonra be-

İrili bir mazeret sebebiyle namaza ara veren kişi, ara vermeyi gerektiren durumun ortadan kalkmasından sonra konuşmadan, dünya işleriyle meşgul olmadan bıraktığı yerden namaza devam edebilir. Eğer imam namazı bitirmişse imamın arkasında namaz kılıyormuş gibi namazını tamamlar. İmama uyan kimse gibi o da kıraatte bulunmaz, imamın bekleyecek olduğu süre kadar bekler. Sadece rükû ve secdedeki tesbihlerle oturuştaki dua ve salavatları okur. Sehv secdesini gerektirecek bir hata yaptığı takdirde imama uyan kimse durumunda olduğu için sehv secdesi yapmaz.

Lâhiğin namaza ara vermesine sebep olan mazeret abdestini bozmamışsa, meselâ ayakta uyumuş ve rükûu kaçırmışsa uyandığında bıraktığı yerden namaza devam eder; daha sonra imamla birlikte diğer rükünlerin edâsına yetişir. Eğer kaçırdığı rükûnle meşguliyeti uzun sürecek ve imama yetişemeyecek durumda olursa imama uyar, yetişemediği rek'at veya rükünleri imam selâm verdikten sonra tamamlar. Muktedînin namaz esnasında abdesti bozulmuşsa hemen çıkar ve namazı bozan bir davranışta bulunmadan en yakın yerde abdest alır. Bu esnada imam namazı bitirmemişse tekrar yerine döner ve mümkünse kaçırdığı rükûn veya rek'atları tamamlayıp daha sonra imama uyar. Ancak kaçırdığı rükünleri eda ettiği takdirde imama yetişemeyeceğini anlarsa doğrudan imama uyar ve yetişemediği rek'at veya rükünleri imam selâm verdikten sonra tamamlar. Abdest alıncaya kadar imam namazı bitirmişse eski yerine dönmeye gerek kalmadan bulunduğu yerde namazını bitirir. Eğer imam sehv secdesi yapacak olursa bu secdeyi namazını tamamladıktan sonra yapar. Namaz kılan bir kimsenin son ka'dede teşehhüdden sonra abdesti bozulursa abdest alır ve selâm verir. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler'e göre imamla birlikte namaza başladığı halde ara vermek zorunda kalan kimsenin kılamadığı rek'atları tek başına tamamlayabilmesi için ara vermeyi gerektiren mazeretin abdesti bozan bir durum olmaması gerekir.

Mâlikî mezhebine göre, imama uyduktan sonra aşırı kalabalık ve abdesti bozmayacak derecedeki uyuklama gibi bir durum sebebiyle namazın bazı rükûn veya rek'atlarını imamla birlikte kılamayan kimseyle ilgili hükümler rükû, secde ya da rek'atları kaçırmış olmasına göre farklılık gösterir. İmama uyan kişi rükûu veya rükûdan doğrulmayı kaçırdığı takdirde

birinci rek'atta ise o rek'atı kılınmamış sayarak imamla birlikte namaza devam eder. İmamın selâmından sonra rek'atı kazâ eder. Bu durum birinci rek'atın dışındaki rek'atlardan birinde olursa o rükûn eda ettikten sonra en geç ikinci secdede imama yetişebileceğini umuyorsa kaçırdığı rükûnleri eda edip imama uyar. İkinci secdede yetişemeyecekse namazına imamla birlikte devam ederek geçen rek'atı imamın selâmından sonra kazâ eder. Cuma namazında izdihamdan dolayı birinci rek'atın secdesini imamla birlikte yapamayan kişi o rek'atı imam selâm verdikten sonra tek başına kılar. Eğer imama uyan kimse bir veya iki secdeyi imamla kılamayıp kaçırılmışsa secdeyi yaptığı takdirde en geç sonraki rek'atın rükûnunda imama yetişebileceksen secdeleri yapıp imama uyar. Ancak secde veya secdeleri yaptığı takdirde sonraki rek'ata rükûda bile yetişemeyecekse secde etmeyip imama tâbi olur ve imamın selâmının ardından kalan rek'atı kazâ eder. İmama uyduktan sonra bir veya daha fazla rek'atı kaçırmışsa imam selâm verince kılamadığı rek'at veya rek'atları kazâ eder.

Şâfiî fıkıh literatüründe lâhiğ terimine rastlanmamakla birlikte bazı durumlar açısından lâhiğle benzerlik gösteren **muvâfık** terimi yer almaktadır. İlk rek'atla veya diğer rek'atlardan birinde Fâtiha okuyacak kadar bir süre imama yetişen kişiye muvâfık adı verilir. Muvâfık, herhangi bir özür sebebiyle olsun ya da olmasın bir rükünde imamdan geri kalırsa namazı geçersizdir. Eğer imama uyan kişi mazeretsiz olarak iki rükünde geri kalmışsa namazı geçersiz olur. Gecikme, imama uyan kişinin farz bir rükûnle meşgul olması gibi bir mazerete dayanıyorsa namazın geçerliliğine zarar vermez, geri kaldığı rükünleri tamamlayarak devam eder. Muvâfık, imamdan üç veya daha fazla rükûn geride kalırsa o rükünleri bırakıp imama uyar ve rükünlerini terkettiği rek'atı imam selâm verdikten sonra kılar. Meselâ birinci rek'atın farz kıraatiyle meşgulken imam rükûn ve secdeleri yapıp ikinci rek'ata kalkmışsa birinci rek'atın rükû ve secdesini bırakır, ikinci rek'atı kılmakta olan imama uymaya devam eder. Yapamadığı rükû ve secdeleri imam selâm verdikten sonra tamamlar.

Hanbelî mezhebine göre imama uyan kimse namazda abdesti bozmayacak şekilde uyumak, unutmak, gaflet gibi bir sebepten dolayı bir veya daha fazla rek'atı imamla kılamadığı takdirde kalan rek'atlarda imama uyar ve selâmdan son-

ra kaçırdığı rek'atları kazâ eder. Şayet bir ya da iki rükünde imamdan geri kalırsa, sonraki rek'ata yetişebileceğinden emin ise kaçırdığı rükünleri eda eder ve imama uyar. Eğer o rükûn yerine getirdiği takdirde sonraki rek'atta imama yetişemeyeceğinden endişe ediyorsa o rükûn bırakıp kalan rükünleri imamla birlikte tamamlar ve imam selâm verdikten sonra eda edemediği rükünlerin bulunduğu rek'atı kazâ eder. İmamla birlikte hangi rek'atı kılammışsa kazâ ederken o rek'attaki kıraatin yerine getirilmesi gerekir. Bir özür sebebiyle bir secdeyi imamla birlikte yapamaması durumunda diğer secdeyi imamla birlikte yapar. Kaçırdığı secdeyi imam selâm verdikten sonra kazâ eder.

Cemaat sevabını elde etmek için lâhiğle ilgili hükümleri uygulamakta yarar olmakla birlikte bu konudaki ayrıntılara dikkat etme konusunda bazı güçlükler bulunduğu ve namaz için gerekli huşû ve huzur ortadan kalkabileceği için lâhiğ durumundaki kimselerin namazlarına yeniden başlayıp kendi başlarına kılmaları imkânı da vardır ve anılan sakıncaların bulunması halinde bu daha uygun görülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "lhk" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1302; *Kâmus Tercümesi*, III, 1000; Mâlik b. Enes, *el-Müdevenetü'l-kübrâ*, Kahire 1324, I, 72, 146; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 14-15; İbn Cüzey, *el-Kavâninü'l-fıkhiyye*, Kahire 1985, s. 70-71; Osman b. Ali ez-Zeylâi, *Tebyinü'l-hakâik*, Bulak 1313, I, 145 vd.; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, I, 377-380; Şirbîni, *Muğnî'l-muhtâc*, I, 256-257; Şemseddin er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, Beyrut 1404/1984, II, 220-227; *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, I, 90-93; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmecîd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1994, II, 343-350; Cezirî, *el-Mezâhibü'l-erba'a*, I, 438-443; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletüh*, Dimaşk 1405/1985, II, 209-221.



HÜSEYİN KAYAPINAR

LÂHİKİ

(bk. EBÂN b. ABDÜLHAMÎD).

LAHMÎLER

(الخمير)

III-VII. yüzyıllar arasında
Irak'ta hüküm süren
hristiyan Arap hânedanı.

Soyları, Kahtânîler'in Kehlân koluna mensup Lahm b. Adî b. Hâris b. Mürre'ye dayanır. Me'rib Seddi'nin yıkılmasından sonra Cüzâm, Âmile ve Tenûh kabileleriyle-

le birlikte Yemen'den göç ederek III. yüzyılın başlarında Irak'a yerleşmişlerdir. Tenuh kabilesinden Cezîme el-Ebraş adlı bir soylu, bu bölgede 240 yılı civarında siyasi ve askerî faaliyetlere başlayıp çeşitli Arap kabileleriyle savaştı ve 268'de Tedmür (Palmira) Kraliçesi Zeyneb (Zebbâ, Zenobia) tarafından öldürüldü. Bunun üzerine kız kardeşinin oğlu Amr b. Adî, Lahmîler'in ilk hükümdarı sıfatıyla iktidara geldi. Başşehri Hîre olan Lahmîler'e bu sebeple Hîreîler, kurucularına nisbetle Amr b. Adî oğulları, Amr'ın babasının veya dedesinin bazı rivayetlerde Nasr şeklinde zikredilmesinden dolayı Nasrîler ve üç kralları Münzir adını taşıdığı için Menâzire de denmiştir. Suriye'de hüküm süren diğer Arap hânedanı Gassânîler Bizans İmparatorluğu'na, Lahmîler ise Sâsânîler'e bağlıydı. Bizans'tan ve bedevî Arap kabilelerinden gelebilecek saldırılara karşı Sâsânîler için bir tampon devlet vazifesi gören Lahmîler, özellikle IV-VI. yüzyıllarda Bizanslılar'la Gassânîler karşısında yer alarak siyasi ve askerî bakımdan önemli roller oynadılar.

Sayılarının yirmi kadar olduğu bilinen Lahmî hükümdarlarının en meşhuru Amr b. Adî'nin oğlu İmrûülkays'tır. 288-328 yılları arasında hüküm süren İmrûülkays, Esed ve Nizâr kabilelerini hâkimiyeti altına alarak devletin büyümesini sağladı; bu arada Hristiyanlığı kabul edip Sâsânîler'in yanında Bizans ile de ittifak yaptı. Daha sonra Suriye topraklarına girdiyse de Havran'da (Nemâre) öldü. Nemâre'de keşfedilen mezarındaki 329 tarihli yazılar en eski Arap kitâbelerindendir ve "bütün Araplar'ın kralı" İmrûülkays'ın Sâsânî ve Bizans devletleri tarafından vekil olarak tanıdığından bahsetmektedir. Nu'mân el-A'ver zamanında (403-431) Hîre'de meşhur Havarnak ve Sedir sarayları yapıldı, Suriye'ye Arap şiir ve efsanelerine konu olan seferler düzenlendi. Nu'mân el-A'ver, Sâsânî Devleti'nin başşehri Medâin'i basarak I. Yezdicerd'in oğlu Behrâm-ı Gûr'u da tahta oturttu. VI. yüzyılın ilk yarısında Hîre tahtında yine büyük bir hükümdar olan ve Mâüssemâ lakabıyla tanınan III. Münzir vardı. Münzir Bizanslılar'a karşı önemli başarılar elde etti; esir aldığı iki Bizans kumandanının serbest bırakılması için İmparator I. Iustinos ona elçi gönderdi; 524 yılında Hîre'nin güneydoğusundaki Remle kasabasında yapılan antlaşma ile esirler serbest bırakıldı. III. Münzir, 531 yılında Urfa'nın güneyinde Fırat nehri kıyısında yapılan Kallinikum savaşında Bizans ordusunu yenerek büyük bir zafer kazandı. 539'da Gassânî Kralı Hâris ile girdiği çatışma 545 yılına kadar süren Sâsânî-Bizans savaşına dönüştü. III. Münzir, 554'te Gassânîler'le savaşırken Kinnasrin'de Yevmül-hıyâr denilen savaşta öldürüldü. Bazan annesine nisbetle Amr b. Hind diye de anılan III. Münzir'in oğlu Amr döneminde 561 yılında Bizans ve Sâsânî devletleri arasında yapılan antlaşma müttefikleri olan Gassânî ve Lahmîler için de bağlayıcı idi ve karşılıklı çatışmaya girmemeyi, Arap tâcirlerinin belirlenen güzergâhı izlemek ve ilgili devlet makamlarından izin almak şartıyla ticarî seyahatler yapabilmelerini karara bağlamaktaydı.

Meşhur Arap şairleri Nâbîga ez-Zübânî ve Adî b. Zeyd ile ilişkileri sebebiyle diğerlerine göre hakkında daha fazla bilgi bulunan son Lahmî hükümdarı III. Nu'mân b. Münzir (580-602) güçlü bir hükümdar olup kendisine karşı çıkan Arap kabilelerini bastırdı ve Hîre'de hâkimiyetini sağlamlaştırdı. Onun döneminde Hîre başlıca kültür merkezlerinden biri haline geldi. Nu'mân b. Münzir, kızını kendisine göndermesini isteyen Sâsânî kışrâsı Perviz'e red cevabı verince Medâin'e çağırıldı. Nu'mân, başına gelecek felâketi tahmin ettiği için ailesiyle hazine ve silâhlarını Bekir b. Vâil kabilesinin bir kolu olan Şeybânîler'e emanet edip Medâin'e gitmek zorunda kaldı; burada bir süre hapsedildikten sonra öldürüldü, böylece Lahmî hânedanı son buldu. Kışrâ buraya Tay kabilesinden İyâs b. Kabîsa'yı vali tayin ederek yanında da İranlı bir merzûbân görevlendirdi. Vali İyâs, Şeybânîler'den Nu'mân'ın ailesini, hazine ve silâhlarını isteyince meşhur Zûkâr savaşı vuku buldu ve Sâsânîler yenildi.

Lahmîler'in kurucusu Amr b. Adî, Mani'nin Sâsânîler'ce öldürülmesinden sonra Maniheizm'in hâmililiğini benimsemişti. Bununla birlikte hânedanın başında bulunanların çoğu Nestûrî Hristiyanlardandı. Ülkede Bizans'a tâbi bölgelerden buraya sığınan, başta Ya'kûbîler olmak üzere diğer Hristiyan mezheplerinin mensupları da bulunuyordu. Ayrıca özellikle Hîre ve çevresinde putperestlik, Yahudilik, Mecûsîlik ve Mazdeizm de yaygındı. Bunların mensupları kendi mâbedlerinde serbestçe ibadet edebiliyorlardı.

Bereketli topraklara sahip olan Lahmîler tarım ve hayvancılığın yanında ticaretle de uğraşıyorlardı. Her yıl Hîre'de kurulan panayra Suriye, Yemen, Uman, Hicaz,

Bahreyn, İran ve Hindistan'dan pek çok kervan gelirdi. Lahmîler arasında dericilik, kuyumculuk, bakırcılık, demircilik ve dokumacılık çok gelişmişti.

Lahmîler döneminde Hîre ve Enbâr şehirlerinde Arap dili, edebiyatı ve yazısı büyük gelişme göstermiştir. Lahmî kralları edip ve şairleri himayeleri altına almışlar ve birçok ünlü Câhiliye dönemi şairini saraylarına davet etmişlerdir. Özellikle Hîre'de tıp, eczacılık ve felsefe alanlarında önemli bazı çalışmalar da yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Kelbî, *Putlar Kitabı: Kitâb al-Asnâm* (trc. Beyza Düşüngen), Ankara 1969, s. 42, 46-47; Belâzûrî, *Fütûh* (Fayda), s. 184-192; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), III, 343-350; Yâkût, *Mu'cemû'l-büldân*, II, 14-15; C. Zeydân, *el-'Arab kabâ'il-İslâm*, Beyrut, ts. (Dârü'l-mektebeti'l-hayât), s. 278-283; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, III, 155-314; ayrıca bk. İndeks; Hitti, *İslâm Tarihi*, I, 127-128; Kehhâle, *Mu'cemû kabâ'il-İ-'Arab*, Beyrut 1402/1982, III, 1011-1012; Neşet Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara 1982, s. 62-76; İrfan Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, Washington 1984, bk. İndeks; a.mlf., *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*, Washington 1989, bk. İndeks; a.mlf., *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, Washington 1995, I/1, bk. İndeks; a.mlf., "Lakhmids", *IEJ* (İng.), V, 632-634; [a.mlf.] - H. Lammens, "Lakhm", a.e., V, 632; H. Lammens, "Lahm", *IA*, VI, 6; M. J. Kister, "al-Hira: Some Notes on its Relations with Arabia", *Arabica*, XV, Leiden 1968, s. 143-169.



MEHMET ALİ KAPAR

LAHN

(الحن)

Nağme, hata etmek
ve hata anlamında terim.

Sözlükte "nağme, ezgi", kıraatte ve dilde "hata etmek; sözün maksudını anlamak" gibi mânalara gelen lahnin yaygın olan terim anlamı dilde ve kıraatte hata yapmaktır. Buna göre kelimelerin yapısında ve i'rabında hata etmeye lahn denildiği gibi Kur'an okurken harflerin zat ve sıfatlarında hata yapmaya ve yapılan hatalara da lahn denir. Kur'an-ı Kerim'de bir yerde geçen lahn (Muhammed 47/30) "ima, ta'riz, kinaye gibi örtülü anlatım", hadislerde ise "ezgi, nağme, teganni" gibi mânalarda kullanılmıştır. Hz. Ömer'in bir sözünde yer alan lahn "dil, lisan" olarak açıklanmıştır (*Kâmus Tercümesi*, "İhn" md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, "İhn" md.). Fetihlerin sonucunda Arap olmayan milletlerin Araplar'la karışması üzerine dilde hatalı kullanımlar, kıraatte hatalı okuyuş-

lar ve hadislerde ifade bozuklukları ortaya çıkmıştır. Bu durum Arap lûgat ve gramer çalışmalarının temel sebeplerinden sayılmıştır. II. (VIII.) yüzyılın ortalarından itibaren "Lahnü'l-âmme, mâ telhanü fi-hi'l-âmme, Lahnü'l-avâm, Lahnü'l-havâs" gibi isimler altında yazılı metinlerde ve konuşmalarda yapılan dil hatalarına dair birçok eser kaleme alınmıştır.

Lahnin "nağme, ezgi, melodi" gibi anlamlar için kullanılması Kur'an'ın makamla okunup okunamayacağı tartışmasıyla yakından ilgilidir. Aralarında Enes b. Mâlik, Saîd b. Cübeyr, Hasan-ı Basrî, İbrâhîm en-Nehaî, İbn Sîrîn, Mâlik b. Enes ve Ahmed b. Hanbel'in de bulunduğu bazı âlimler Kur'an lafızlarının yapılarının bozulabileceği, dikkatlerin mânadan makama çevrileceği ve asıl gayeden uzaklaşılacağı gibi gerekçeler ileri sürerek makamla Kur'an okunmasını uygun görmemişlerdir. Bu görüşte olanların delillerinden biri, Kur'an'ın Arap lahniyle okunmasını ve Ehl-i Kitabın lahinlerinden sakınılmasını emreden hadistir (Beyhakî, II, 540). Ancak bu hadis İbnü'l-Cevzî, Zehebî ve Heysemî gibi âlimler tarafından sahih görülmemiştir (M. Abdür-raûf el-Münâvî, II, 66). Diğer bir rivayette, teganni yaparak ezan okuyan bir kişiyi böyle yapması için Hz. Peygamber'in uyardığı naklediliyorsa da (Dârekutnî, I, 239) bu rivayetin de münker olduğu anlaşılmaktadır (Zehebî, I, 205).

H. Ömer, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbas, Ebû Hanîfe, Şâfiî gibi âlimler, tecvid kurallarına uymak kaydıyla Kur'an'ın makamla okunabileceğini söylerler. Esasen Kur'an-ı Kerim'in kendi nazmında üstün bir âhenk ve mûsiki mevcuttur. Ayrıca Resûl-i Ekrem'den Kur'an'ın makamla ve güzel bir şekilde okunmasını teşvik eden hadisler nakledilmiştir (meselâ bk. Buhârî, "Tevhîd", 50, "Ezân", 102; Müslim, "Şalâtü'l-müsâfirîn", 232-238). Bu hadislerde Hz. Peygamber'in kıraatinin dinleyenleri etkileyen bir özellikte tertîl ile olduğu görülmektedir.

"Hatalı okumak, hatalı konuşmak, i'rab ve tecvide hata etmek" anlamında kullanılan lahn başlıca iki kısımda incelenir. 1. Lahn-i celf (açık yanlış). Harflerin yapısında ve özelliklerinde (zat ve sıfat-ı lâzimelelerinde) yapılan hata olup bu tür hataları Arapça'yı ve Kur'an okumasını bilen kişiler farkedebilir. Bu hatalar bir harfi başka bir harfle değiştirmek, harf ilâve etmek, mevcut bir harfi terketmek veya bir harfin hareketini değiştirmek, hareketli harfi

sâkin kılmak, sâkin bir harfe hareke vermek şeklinde olabilir. Kur'an okurken bu tür hatalardan -mânânın bozulmaması durumunda bile- sakınılması farz-ı ayın kabul edilmiştir (Ali el-Kârî, s. 28). 2. Lahn-i hafî (gizli yanlış). Harflerin sıfat-ı ârizalarında meydana gelen hatalar olup bunlar ehil olmayan kimseler tarafından anlaşılamaz. Lahn-i hafîde harfin zâtı (yapısı) değişmez, mânâ bozulmaz. İhfâ, iklâb, izhar, idgam gibi uygulamaları terketmek yahut bunları yanlış yerde yapmak; vâcip medleri eksik, tabii medleri fazla uzatmak; râ harfindeki tekrîr yahut mîm ve nûn harflerindeki gunneler belirtilirken ifrat veya tefritte bulunmak gibi hatalar lahn-i hafî olup Kur'an tilâveti sırasında görülen bu tür hataların yapılması mekruh görülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA :

Cevherî, *es-Şihâh*, "İhn" md.; Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "İhn" md.; *Kâmus Tercümesi*, "İhn" md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, "İhn" md.; Buhârî, "Tevhîd", 50, "Ezân", 102; Müslim, "Şalâtü'l-müsâfirîn", 232-238; Dârekutnî, *es-Sünen* (nşr. Abdullah Hâşim Yemânî el-Medenî), Kahire, ts. (Dârü'l-mehâsin), I, 239; Beyhakî, *Şu'abü'l-imân* (nşr. M. Saîd Besyûnî), Beyrut 1410/1990, II, 540; Ferrâ el-Begavî, *Şerhu's-sünne* (nşr. Şuayb el-Arnâût - M. Zühayr eş-Şâviş), Beyrut 1403/1983, IV, 486-489; Nevevî, *et-Tibyan fi âdâbi hameleti'l-Kur'an*, Dimaşk, ts. (Dârü'l-fikr), s. 58-64; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, I, 205; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdû'l-me'âd*, Kahire 1369/1950, I, 133-138; İbn Kesîr, *Fezâ'ilü'l-Kur'an*, Beyrut 1385/1966, s. 54-61; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 211; Süyûtî, *el-İtkân* (Ebû'l-Fazl), I, 302-303; M. Abdür-raûf el-Münâvî, *Feyzû'l-kadîr*, Beyrut 1391/1972, II, 66; Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye 'alâ metni'l-Cezeriyye*, Kahire 1308, s. 28.



ABDURRAHMAN ÇETİN

□ HADİS. Hadiste lahn, "Arap dilinin söz dizimini (nahiv) bilmemek yüzünden kelimeyi hatalı telaffuz etmek" mânasında kullanılır. Bir râvinin lahn yapmaması için hadis tahsiline başlamadan önce Arap gramerini ve lûgatı öğrenmesi, rivayet edeceği hadisleri kitaptan değil Arap dilini iyi bilen ve telaffuzu düzgün olan hadis âliminin ağzından duyarak nakletmesi tavsiye edilmektedir.

Lahn yapılan bir hadisi râvinin nasıl rivayet etmesi gerektiği üzerinde tartışılmıştır. Şa'bî, Kâsım b. Muhammed b. Ebû Bekir, Evzâî, Abdullah b. Mübârek gibi muhaddis ve fakihlerle Nadr b. Şümeyl gibi dil âlimleri, hem Araplar'ın hem Resûl-i Ekrem'in kesinlikle lahn yapmaması sebebiyle rivayetin doğru şeklinin nakledilmesi gerektiği görüşündedir. Ebû Ma'mer Abdullah b. Sahbere, İbn Sîrîn ve

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm gibi âlimler ise râvinin, lahn yapılmış bir hadisi gramer kurallarına göre düzelterek rivayet etmeye kalkmasının yeni hatalara yol açabileceğini dikkate almışlar, bundan dolayı râvinin hadisi işittiği gibi hatalı olarak rivayet etmesinin daha uygun olacağını söylemişlerdir. İbnü's-Salâh bu görüşü, mânâ ile rivayet etmeye taraftar olmayanların lafza aşırı bağlılığı olarak değerlendirmektedir. Ahmed b. Hanbel'in ağır telaffuz hatalarını tashih ettiği, önemsiz gördüğü hatalara ise dokunmadığı bilinmektedir (Hatîb el-Bağdâdî, s. 287).

İbnü's-Salâh gibi hadis âlimleri bir veya birkaç kelimesi eksik veya fazla olan yahut üzerinde lahn yapılan kelimelerin olduğu gibi bırakılmasını, ancak doğrusunun "tazbîb" denilen bir işlemle gösterilmesini uygun görmüşlerdir (bk. DABBE). Buna göre hatalı olduğu kabul edilen metin aynen yazılacak, onun üzerine bir dabe işaretini koyup doğrusu sayfanın kenarında gösterilecektir (Burhâneddin el-Ebnâsî, s. 367). Bir hadis kitabının müellif nüshasında mânâyı bozmayan "ibn" gibi bir kelime veya vav, elif gibi bir harfin bulunduğu bilinir, fakat istinsah edilirken bu kelime yahut harflerin sehven yazılmadığı anlaşırsa herhangi bir açıklama yapmadan, bazılarının göre ise baş tarafına "ya'nî" kelimesi ilâve edilerek aslına uygun şekilde yazılabileceği belirtilmektedir.

Lahn yapılan hadis şifâhen rivayet edilirken önce onun doğru şeklinin okunup ardından hangi hocadan nasıl bir hata ile geldiğinin söylenmesi gerektiğini kabul edenler olduğu gibi önce hatalı şeklinin, sonra da doğrusunun okunmasını uygun görenler de vardır. İzzeddin İbn Abdüsse-lâm lahn yapılmış bir hadisin rivayeti konusunda farklı bir kanaate sahiptir. Ona göre böyle bir hadisi Hz. Peygamber'in söylemediği, talebenin de hocasından onun doğru şeklini duymadığı dikkate alınmalı ve bu hadis rivayet edilmemelidir.

Hadis rivayetinde lahn bir tür yalancılık sayılmaktadır. Arap dil âlimi Asmaî lahnin nahiv bilmemekten kaynaklandığını, yeterli dil eğitimi almayan bir hadis talebesinin fasih konuşan ve lahn yapmayan Resûl-i Ekrem'in hadislerini rivayet ederken, "Kim benim ağzımdan bilerek hadis uydurursa cehennemdeki yerine hazırlansın" hadisinin tehdidi altında bulunduğu ifade etmektedir. Lahn yapmamasıyla bilinen muhaddis Hammâd b. Seleme'nin,

öğrencisine, kendisinden rivayet ettiği hadiste lahn yapması halinde hakkında yalan uydurmuş olacağını söylemesi de bunu göstermektedir (İrâkî, III, 53).

BİBLİYOGRAFYA :

Râmhürmüzî, *el-Muḥaddiṣü'l-fâṣıl* (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1391/1971, s. 524-532; İbn Abdülber en-Nemerî, *Câmi'ü beyâni'l-ilm* (nşr. Ebû'l-Eşbâl ez-Zühayrî), Riyad 1414/1994, I, 339-353; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye* (nşr. Muhammed el-Hâfiz et-Ticânî), Kahire 1972, s. 284-287; Burhâneddin el-Ebnâsî, *eş-Şeze'l-feyyâh min 'Ulûmi İbni's-Salâh* (nşr. Ebû Abdullah M. Ali Semek), Riyad 1418/1998, s. 252-257, 367; İbnü'l-Mülâkkin, *el-Muknî' fî 'ulûmi'l-hadîṣ* (nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey'), İhsâ 1413/1992, I, 378-382; İrâkî, *Fethu'l-muḡiṣ*, III, 53-58; Şemseddin es-Sehâvî, *Fethu'l-muḡiṣ*, Beyrut 1403/1983, II, 257-270; Süyûtî, *Tedribü'r-râûî* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, II, 105-110; *Tecrid Tercemesi*, I, 479-483; Subhî es-Sâlih, *Hadîs ilimleri ve Hadîs İstilahları* (trc. M. Yaşar Kandemir), İstanbul 1997, s. 60-61, 268-270; Abdülcebbâr Ulvân en-Nâyile, "el-Ḥaddiṣü'n-nebeviyyü's-şerîf min meşâdirî'd-der-si'n-naḥvî", *Âdâbü'r-Râfideyn*, VIII, Musul 1981, s. 530-538.



M. YAŞAR KANDEMİR

LAHOR

Pakistan'ın ikinci büyük şehri.

Pakistan'ın batı kesimindeki en büyük yerleşim birimi ve Pencap eyaletinin merkezi olup İndus ırmağının kollarından Ravi'nin sol kıyısında kurulmuştur. Bazı Hind tarihçileri, şehrin adını tanrı-kral Ramacandra'nın oğlu Lava'ya (Loh) izâfe et-seler de gerçekte adın nereden geldiği bilinmemektedir. Belâzûrî, 44 (664) yılında Muâviye b. Ebû Süfyân'ın kumandanlarından Mühelleb b. Ebû Sufre'nin Benah ve el-Ahvar'a (Lahor'un Arapça şekli) sefer düzenlediğinden bahsetmektedir. 372'de (982) yazılan *Ḥudûdü'l-âlem*'de de Lahor'un Mülta emirinin hâkimiyetinde bulunduğu kaydedilir. Şehir 991'den sonra Hindûşâhîler'in, 1013-1014'te Gazneli Mahmud'un eline geçti. Sultan Mahmud, Lahor Kalesi'ni tahkim ederek burada Horasan'dan getirdiği Türk ve Tacik askerlerinden oluşan bir garnizon kurdu. Daha sonra Gazneliler'in en gözde şehri haline gelen Lahor, devletin bağımsızlığını yitirmesinin ardından varlığını koruyan doğu kesiminin merkezi oldu ve müstakil bir askerî ve sivil yapıya kavuşturuldu. Şehir Oğuz saldırılarından bunalan Hüsrev Şah'a da (1152-1160) ev sahipliği yaptı. Onun oğlu son sultan Hüsrev Melik ise artık sadece Lahor merkezli Pencap topraklarına hükmetmekteydi. Gazneliler döne-

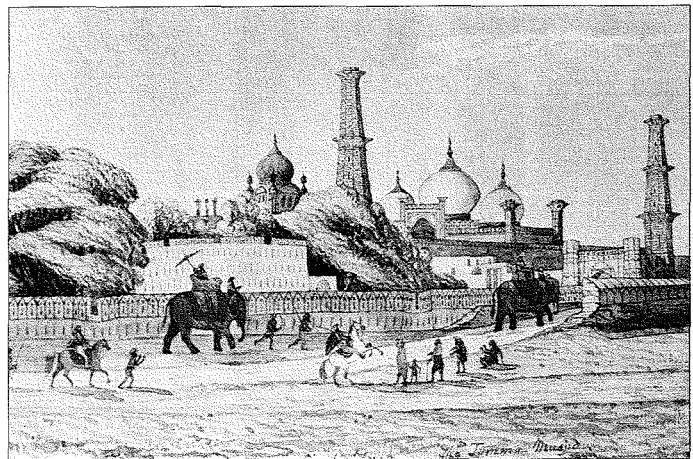
mi boyunca Lahor, özellikle sûfilerin yoğun faaliyetleriyle Hindistan'ın İslâmlaşması yolunda önemli bir konumda bulunmuştur. Sultan Mahmud'un saltanatında Şeyh Hüseyin Zencânî burada bir dergâh kurdu; daha sonra gelen Hücvirî de vefatına kadar (465/1072 [?]) burada yaşadı. Bu dönemde Lahor'a pek çok âlim, şair, sanatkâr ve tüccar yerleşmiştir.

582'de (1186) Gur Sultanı Muizzüddin Muhammed Lahor'a hâkim oldu. Onun ölümü üzerine kumandanlarından Kutbüddin Aybeg buraya yerleştiyse de Sultan İltutmış (1211-1236) Delhi'yi kendisine merkez seçince şehir giderek önemini kaybetmeye başladı. 1241'de Moğol tahribat ve katliamını da geçirdikten sonra Tuğluklular dönemine kadar gelişme imkânı bulamayan Lahor Lûdîler devrinde tahkim edildi. Bâbü Şah'ın Hindistan'a gelip Lûdî Sultanlığı'na son vermesiyle el değiştiren şehir, bir ara Hümâyûn'un saltanatı sırasında taht iddiasında bulunan kardeşi Kâmrân Mirza tarafından işgal edildi.

1588-1599 yılları arasında Lahor'da oturan Ekber Şah Keşmir, Kandehar, Belûcistan ve Sind'i fethetmek için burayı üs olarak kullandı. Şehir, yeniden eski önemini kazanmaya başladığı Ekber döneminde el sanatları, ipekçilik, dericilik, halıcılık, demir işçiliği ve silâh imalatında büyük gelişme kaydetti. *Âyin-i Ekberî*'de pek çok ülke tüccarının Lahor'da yaşadığı, özellikle gemi endüstrisinin çok geliştiği belirtilerek ırmak yoluyla buradan Thatta'ya kadar yapılan gemi taşımacılığından bahsedilmekte ve bu bilgidен, Lahor'un ticarî ve iktisadî hayatının Hindistan ve Ortadoğu ile bir bütünlük sağladığı anlaşılmaktadır. Ekber'in halefi Cihangir Şah'ın oğlu Hüsrev babasına karşı ayaklandığında kısa bir süre Lahor'u iş-

gal ettiyse de Cihangir'in askerleri hemen onu ve adamlarını cezalandırdılar. Cihangir 927'den (1521) sonra Lahor'u başşehir yaptı; böylece buradaki ticarî ve kültürel hayat yeniden canlılık kazanmaya başladı. Şah Cihan zamanında su kanalları açılarak 135 km. uzaklıktan şehre su getirildi. 1737'de Nâdir Şah, Kâbil'den Lahor'a kadar bütün bölgeyi hâkimiyeti altına aldı. Nâdir Şah 1739'da Hindistan'dan ayrıldıysa da Lahor bu tarihten sonra eski istikrarına bir daha kavuşamadı ve Ahmed Şah Dürrânî zamanında da (1747-1773) karışıklıklar devam etti. Şehir, XVIII. yüzyılın sonlarından 1850'lere kadar burayı ele geçiren Sihler'in hâkimiyetinde kaldı. Bu dönemde şehirdeki müslümanların kültürel varlıkları ve sosyoekonomik durumları gittikçe kötüleşti. Bu tarihlerden 1947'ye kadar İngilizler'ce yönetilen Lahor 1947'den sonra Pakistan topraklarına katıldı.

İngiliz hâkimiyetinde Pencap eyaletinin merkezi olma durumunu sürdüren Lahor'da hızlı bir şekilde İngiliz kurumsallaşması yaşanmaya başlandı. Eski şehir geleneksel yapısıyla devam ederken bir taraftan da İngilizler'in idarî ve sosyokültürel ihtiyaçlarını karşılayacak Hindî, İslâmî ve Avrupalı özellikler taşıyan yeni binalar yapıldı. 1857 olaylarından sonra İngilizler'in uyguladığı ayırmacılığın etkisiyle şehirdeki müslümanlar ekonomik ve sosyal hayatta çok gerilerde kaldılar. Lahor, 1875'te kurulan ve Hindu milliyetçiliğini savunan Arya Samaj hareketinin önemli merkezlerinden biri haline geldi. Buna karşılık müslümanlar da 1895'te Encümen-i Himâyet-i İslâm teşkilâtını kurdular. 1907'de Müslüman Birliği'nin Lahor şubesi faaliyete geçti. Lahorlular daha sonra Hindistan Hilâfet Hareketi içerisinde yoğun faaliyet gösterdiler. 23 Mart

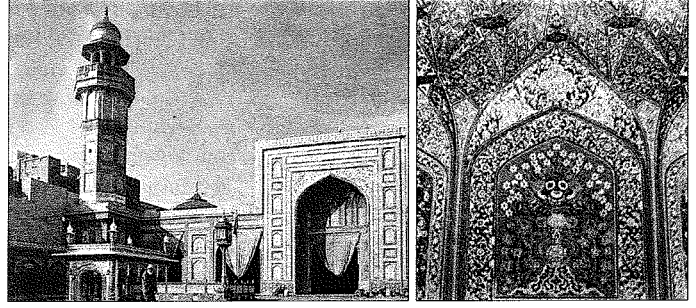


Lahor'un
1846 yılına ait
bir gravürü
(The British
Library -
Londra)

1940'ta Hindistan'da iki devlet kurulması kararı ilk defa Lahor'da açıklandı. 1947'de kurulan Hindistan ve Pakistan arasında Pencap bölgesi ikiye ayrıldı ve Lahor Pakistan'da kaldı. Ancak bu arada müslüman nüfusa yönelik yoğun sindirme ve yıldırma girişimleri oldu. Hindistan sınırının çok yakınında bulunan Lahor 1965 ve 1971'de iki defa savaş tehdidinde kaldı; buna rağmen gelişmesi devam etti ve hızla kalabalıklaşarak 1941 yılında 672.000 olan nüfusu 1961'de 1.296.000'e ulaştı.

Lahor özellikle İslâmî dönemdeki mimari eserleriyle ünlüdür. Ancak en eski-leri teşkil eden Gazneli yapıları ortadan kalkmış, geriye daha çok Bâbürlü dönemi eserleri kalmıştır. 1566'da Ekber Şah Lahor Kalesi'nin yeniden inşasını başlattı; Cihangir, Şah Cihan ve Evrengzîb de önemli ilâve ve değişiklikler yaptılar. Ekber ayrıca şehrin etrafını on üç kapılı bir surla çevirtmiştir. Lahor'daki başlıca camiler tamamı XVII. yüzyılda yapılan Mer-yem Zamânî, Moti, Vezirhan, Anaga, Kanboh ve 100.000'e yakın cemaat kapasitesiyle dünyanın en büyük camilerinden biri olan Bâdşâhî camileridir. Şehirde bu camilerden başka çoğunluğu yine XVII. yüzyıla ve daha sonrasına ait olan birçok türbe bulunmaktadır. Bâdşâhî Camii'nin hemen yanındaki Muhammed İkbâl'in türbesi bunlardan biridir. Lahor'da Bâbürlü sultanları tarafından yaptırılan ve hemen tamamı merkezî bina, platform ya da havuza kavuşan, dik yürüyüş yolları ile düzenlenmiş "çarbağ" tarzında altından fazla bahçe yer almaktadır (bk. BAHÇE). Ayrıca bütün önemli türbelerin etrafında yük-

Lahor Vezirhan Camii ile içinden bir görünüş



sek duvarlarla çevrili bahçeler bulunmaktadır. Bu bahçelerin en dikkat çekici olanları, Ekber Şah'ın Lahor Kalesi'ni yeniden inşa ettirirken yapımını başlattığı ve Cihangir, Şah Cihan ve Evrengzîb'in devam ettirdiği bahçelerle Ali Merdân Han'ın 1052'de (1642) 320.000 m²'lik bir alan üzerine kurdurduğu ünlü Şâlâmâr (Şâlîmâr) Bahçesi'dir. Özellikle bu bahçe 400'den fazla şadırvan ve fıskıyesi, su kanalları, üç gölü ve üç büyük terası ile tarzının en güzel örnekleri arasında yer alır.

1998 sayımına göre 5.063.000 nüfusu ile Pakistan'ın Karaçi'den sonra ikinci büyük şehri olan Lahor aynı zamanda tarihi boyunca birçok ilim, fikir ve sanat adamı yetiştiren önemli bir eğitim ve kültür merkezidir. Pencap Üniversitesi (1882), Government College, King Edward Medical College, University of Engineering and Technology, Islamia College ve Kinnaired College gibi pek çok eğitim kurumunu barındıran şehirde Kâidiâzam Muhammed Ali Cinnah Kütüphanesi de yer almaktadır. Lahor günümüzde Pakistan'ın en büyük sanayi merkezlerinden biridir. Ülke-

nin toplam sanayi kuruluşlarının yaklaşık % 20'si burada bulunur; özellikle tekstil, demir çelik ve kauçuk sanayii çok gelişmiştir. Lahor ayrıca kara, hava ve demiryolu bağlantıları ile çevresinin pirinç ve buğdayının pazarlandığı önemli bir tarımsal ticaret merkezi durumundadır.

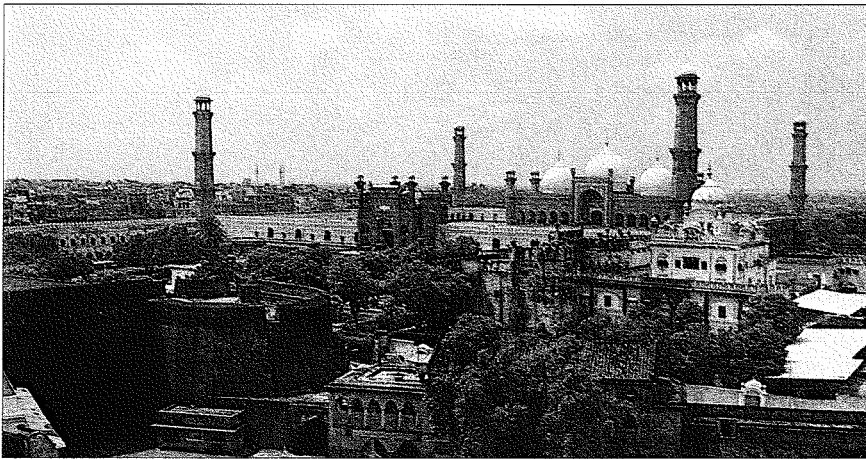
BİBLİYOGRAFYA :

- Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, Leiden 1968, s. 423; *Hudûdü'l-'âlem: The Regions of the World* (trc. V. Minorsky), London 1937, s. 89; Berenî, *Târîh-i Firûz Şâhî* (nşr. Seyyid Ahmed Han), Kalkûta 1862, s. 65; Ebû'l-Fazl el-Allâmî, *Â'in-i Akbarî* (ed. H. Blochmann), Kalkûta 1866-67, I, 202; Cihangir, *Tüzûk-i Cihangirî* (nşr. Seyyid Ahmed Han), Aligarh 1864, s. 26-29; Münşî M. Kâzım, *Âlemgîrnâme* (nşr. Hâdim Hüseyin - Abdülhay), Kalkûta 1865-75, s. 290-332; M. Hâşim Hâfî Han, *Müntehabû'l-Lübâb* (nşr. K. D. Ahmed - W. Haig), Kalkûta 1860-74, II, 212-216, 651-658; Abdülhamîd Lahorî, *Pâdişâhnâme*, Kalkûta 1866-72, II, 41-45, 168-170, 233-234; Nur Bahş, "Historical Notes on the Lahore Fort and its Buildings", *Archaeological Survey of India* (1902-1903), s. 218-224; Zülfikar Han Ardestânî, *Debistân-ı Mezâhib*, Leknev 1904, s. 223-246; Sücân Rây Bhândârî, *Hulâsatü't-tevârîh* (nşr. Zafer Hasan), Delhi 1337/1918, s. 74-77; T. H. Thornton - H. R. Goulding, *Old Lahore*, Lahore 1924; Muhammad Nâzım, *The Life and Times of Sultân Maḥmūd of Ghazna*, Cambridge 1931, s. 194-196; M. B. Malik, *Lahore: Past and Present*, Lahore 1952; Muhammad Waliullah Khan, *Lahore and its Important Monuments*, Lahore 1961; C. E. Bosworth, *The Ghaznavids*, Edinburgh 1963, s. 76-78; J. Burton Page, "Wazir Khan's Mosque", *Splendours of the East* (ed. R. E. M. Wheeler), London 1965, s. 94-101; Muhammed Sâlih Kanbûh, *'Amel-i Şâlih* (nşr. Gulâm Yezdânî), Lahor 1967, I, 516-520; II, 5-9; S. Crowe - S. Haywood, *The Gardens of Mughal India*, London 1972; Kanahayâ Lâl, *Târîh-i Lahor*, Lahor 1977; Mirza Ca'fer Hüseyin, *Kadîm Lahor kî Âhîrî Bahâr*, Delhi 1981; S. Muhammad Latif, *Lahore: Architectural Remains*, Lahore 1981; a.m.f., *Lahore: Its History, Architectural Remains and Antiquities*, Lahore 1982; Mohammad Bâqir, *Lahore: Past and Present*, Lahore 1993; M. A. Chaghatai, "Pre-Mughal Architecture of Lahore (Ghaznavide Period)", *Proceedings of the Pakistan History Conference*, II, Karachi 1953, s. 230-234; R. B. Whitehead, "Lâhûr", *IA*, VII, 6-8; P. Jackson, "Lâhawr", *EP* (İng.), V, 597-599; P. A. Andrews, "Lâhawr (Monuments)", a.e., V, 599-601.



SAYYID ATHAR ABBAS RIZVI

Lahor Kalesi'nden Padişah Camii ve Sih Anıtı'nın görünüşü



LAHSÂ

(لحساء)

Suudi Arabistan'da coğrafi bölge.

el-Mintakatü's-Şarkıyye idarî bölgesi de denilen ve doğuda Basra körfezine, kuzeyde Küveyt civarında Katîf'e, batıda Devmât, Kariye ve Şa'b dağlarına, güneyde Katar yarımadasına kadar uzanan ve yaklaşık 180 km²'lik bir araziye kaplayan bir vahalar bölgesidir. eş-Şarkıyye bölgesinin önemli şehirleri başşehir Demmâm (2003 tah. 697.700), Hüfûf (2003 tah. 292.800) ve Müberrez'dir (2003 tah. 293.900); Ukayr, Dahrân ve Hubâr da kıyı şeridindeki önemli ticaret ve liman şehirleri durumundadır. Bu bölge için Arapça kaynaklarda kullanılan el-Ahsâ ve el-Hisâ (el-Hasâ) adları, yer altında oluşan "su birikintisi" anlamındaki *hisy* kelimesinin çoğulu olup bölgenin kapladığı vahaların bu özelliğini yansıtmaktadır. Yalnız Osmanlı kaynaklarında görülen Lahsâ, Ahsâ'nın harf-i ta'rifle birlikte telaffuz edilmesinden doğan bir yazım şeklidir. Arap yarımadasının en güzel tabiat manzaralarının görüldüğü Lahsâ genelde bir petrol bölgesi olup bunun sadece Guvâr kesiminden çıkarılan miktarı toplam Suudi Arabistan petrollerinin % 40'ını teşkil eder.

Aslında sonradan Mü'miniye denilen bir şehrin adı olan Ahsâ zamanla bütün bölgeye teşmil edilmiştir. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*'ında Ahsâ'yı Bahreyn'de bir şehir olarak tanımlar, Makdisi de hemen hemen aynı ifadeyi kullanır. Çağdaş araştırmacılar Hamed el-Câsir, bu şehri Müberrez'in güneydoğusu ile Hüfûf'un kuzeydoğusu arasında gösterir. İslâmiyet'in yayıldığı ilk yıllarda Arap yarımadasının bu kısımları İranlılar'ın yönetiminde bulunuyordu. Emevîler döneminde doğan otorite boşluğu dolayısıyla Ahsâ fitne odağı oldu ve karışıklıklar Abbâsiler devrinde de sürdü. IV. (X.) yüzyılın başlarına rastlayan Abbâsî Devleti'nin zayıfladığı günlerde isyancı Karmatîler'in kaynaştığı bir yer haline gelen Ahsâ bölgesinde Ebû Saîd el-Cennâbî, XI. yüzyılın son çeyreğine kadar hüküm sürecek olan müstakil Bahreyn Karmatî Devleti'ni kurdu. 317'de (929) Ebû Tâhir el-Cennâbî, Mekke'yi yağmalayıp büyük bir katliam yaptıktan sonra geri dönerken Hacerüleşved'i de beraberinde götürmüş ve taş yirmi yıl Ahsâ'da kalmıştır. Bu dönemde bölgeyi ziyaret eden Nâsir-ı Hüsrev, *Sefernâme*'sinde Ahsâ'nın gelişmiş ve halkının toprağa yerleşmiş bir şehir olduğunu

nu söylemektedir (443/1051). Abdülkays kabilesinden Abdullah b. Ali el-Uyûnî, Karmatîler'e karşı girdiği mücadeleden galip çıktı ve 1073 yılında Uyûnîler Devleti'ni kurdu. Bu devletin ortadan kalkmasının ardından bölge çeşitli kabilelerin mücadele sahnesi haline geldi; Âl-i Ecved'in elinde iken Portekiz tehlikesinin baş göstermesi üzerine Osmanlı Devleti tarafından hâkimiyet altına alınarak Basra beylerbeyiliğine bağlandı (1547). Muhtemelen 1553'ten sonra beylerbeyiliğe yükseltilen Lahsâ'da bazan İbn Hamîd adıyla da anılan Benî Hâlid kabilesinden Âl-i Hamîd kışıyor ve sâlyâne olarak 200.000 akçe alıyordu. Aslında Benî Hâlid kabilesi Osmanlı hâkimiyeti öncesinde de Lahsâ'nın hâkimiydi. Katîf livâsına 130.000 akçe verildiği dönemde Lahsâ beylerbeyine 900.000 akçe ödeniyordu. Lahsâ beylerbeyiliğine önceleri Bağdat ve Suriye'de valilik yapmış kişiler getirilirken XIX. yüzyılın sonlarına doğru Bağdat ve Basra valilerinin oğullarının tayin edildiği görülür. Bu da bölgenin son dönemlerde kendi başına bırakılmadığını ve değişik bir şekilde ana vilâyete daha bağımlı hale getirilmiş olduğunu gösterir; bunun sebebi ise sıkışan isyanlardır.

Benî Hâlid kabilesi Osmanlı Devleti'ne karşı çok defa itaat içinde olmuş ve Lahsâ'yı ele geçirmek isteyenlerle mücadele etmiştir. Buna karşılık Osmanlı Devleti de Benî Hâlid'le yumuşak bir siyaset içine girmiş ve reislerini hoş tutarak bağlılıklarını temin edip bölgenin yönetimi için kendilerinden yararlanmıştır. Ancak XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren Suûdîler'in müdahaleleri neticesinde bölge iyice karışmış ve yapılan şikâyetler Bâbiâli'yi bunaltmıştır. Zira Bağdat ve Basra hacılarının güzergâhında bulunan bölgede seyahat edenlerin yolları kesiliyor ve malları yağmalanıyordu. Öte yandan Lahsâ'nın hurma bahçeleri ve buğday ziraatına uygun verimli toprakları dikkat çekiyor, herkes buraya sahip olmak istiyordu. Yıllardır bölgede hâkimiyetini sürdüren Benî Hâlid kabilesinin idaresine ilk karşı çıkan Suûdîler'den Abdülazîz b. Muhammed ve oğlu Emîr Suûd b. Abdülazîz (Suûdü'l-kebir) oldu. Babası döneminde genelde askerî harekâtı yürüten Emîr Suûd Lahsâ topraklarına girdi ve halktan biat aldı. Böylece merkezleri Dir'iye'de bulunan ve inanç itibarıyla Vehhâbiliği benimseyen Suûdîler bölgeyi ele geçirdiler; ardından bütün ziyaretgâhları yıktırdılar. Ancak Lahsâ halkının çoğu bu hareketi tasvip etmedi ve buraya gönderilen emir öldü-

rüldü; arkasından da halkın temsilcileri Dir'iye'ye gidip Emîr Suûd'un babası Abdülazîz'e şikâyetle bulundular. Bunun üzerine bölge doğrudan Dir'iye'ye bağlandı (1796). Aynı yıl Bağdat çevresindeki Osmanlı Devleti taraftarı Muntefik kabilesi bölgeyi Suûd hâkimiyetinden kurtarabilmek için bir sefer düzenlediyse de kabile şeyhi Süveynî b. Sâmir öldürülüp hareket geri püskürtüldü. Bu olay üzerinden iki yıl geçmeden Bağdat Valisi Büyük Süleyman Paşa'nın kethüdâsı Ali Paşa kumandasında düzenlediği sefer başarılı oldu ve ilk defa Bağdat Osmanlı yönetimiyle Suûdîler arasında antlaşma yapıldı (1798). Buna göre yönetimi tekrar Suûdîler'e bırakılırken hac yollarının güvenliği teminat altına alınmış oldu.

Osmanlı Devleti 1818'de, bölgede etkili olan Vehhâbîlik hareketini önlemek için Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'ya emir verdi. Mehmed Ali Paşa, oğlu İbrâhim Paşa'yı Necid ve Lahsâ tarafına Suûdîler'le mücadeleye gönderdi ve bölgede yeniden Osmanlı hâkimiyeti kuruldu. Bu arada içlerinde Abdullah b. Suûd gibi liderlerin bulunduğu bir grup Suûdî İstanbul'a götürülerek idam edildi (1818). Böylece Lahsâ'da tekrar Benî Hâlid kabilesi eski güçlü durumuna kavuştu. Ancak İbrâhim Paşa'nın bölgeden çekilmesinin ardından faaliyete geçen Suûdî kuvvetlerinin başında Faysal b. Türkî, Benî Hâlid kabilesini yenerek tekrar Lahsâ'yı ele geçirdi. Bunun üzerine Osmanlı güçleri geri geldi ve Faysal yakalanarak Mısır'a sürgün edildi; öte yandan Katîf ve Ukayr sahillerine asker yerleştirildi (Ekim 1841). Bu sıralarda Osmanlı Devleti ile yakınlaşan Suûdîler'den Abdullah b. Süneyyân, Osmanlı-Mısır idaresinin vasalı olarak Riyad'a yerleşti ve Lahsâ'ya girmek için hazırlandı. Artık Lahsâ Benî Hâlid'le Suûdîler arasında paylaşılacaktı; çünkü Suûdîler de bölgede Osmanlı hâkimiyetini temsil etmeye başlamışlardı. Nitekim 1861'de Osmanlılar'ın Necid kaymakamı pâyesini verdikleri Faysal b. Türkî, Necid ve Lahsâ arazisini İngilizler'e karşı savunmakla görevlendirilmişti. Ancak sonradan İngilizler'in Lahsâ kıyılarında dolaşmaları üzerine Bağdat Valisi Midhat Paşa bölgeyi Necid sancağı adı altında Basra'ya bağladı ve Faysal b. Türkî'nin oğlu Abdullah'ı buraya mutasarrıf tayin etti (1871). Bu tarihten XX. yüzyılın başlarına kadar Abdullah b. Faysal ile kardeşi Suûd b. Faysal arasında gelişen Suûdîler'in liderliği mücadelesiyle, İngiliz tahrikleriyle zaman zaman kızışan kabileler arası hâkimiyet

mücadelelerine sahne olan Lahsâ'da başkaca önemli bir olay meydana gelmemiştir.

XX. yüzyılın başında Lahsâ'da çok sayıda asker bulundurulduğu ve Basra vilâyeti tarafından bu bölgenin yakından kontrol edildiği görülmektedir. Çünkü bölgede devamlı surette İngiliz ajanları dolaşüyor ve durumlarından memnun olmayan kabile reislerini bularak onlarla hükümetleri adına himaye anlaşması yapmaya çalışıyorlardı. O yıllarda Suûdîler Âl-i Reşid kabilesiyle mücadele içindeydi; bunların her ikisi de mücadelede başarılı olduktan sonra İstanbul'dan hâkimiyetlerini belgelemek için gönderilecek bir beratla güçlenmek istiyordu. Âl-i Reşid kabilesi aslen Cebelîşemmer'in hâkimiydi; emîri Hâil şehrinde oturuyor, çok önceden beri buranın camilerinde hutbeler Osmanlı padişahı adına okunuyordu. 1902 yılı başında Küveyt'te bulunan Suûdîler'in emîri Abdurrahman b. Faysal, Cebelîşemmer Emîri Muhammed b. Abdullah'ın ölümü üzerine âniden harekete geçerek Riyad taraflarına geldi ve oğlu Abdülazîz'i Lahsâ'ya gönderdi; arkasından da Âl-i Reşid'e karşı elde ettiği başarıyı Bâbiâli'ye bir mektupla bildirerek Riyad ve Lahsâ bölgelerini Âl-i Reşid'den temizlediğini, buraları padişahın sadık tebaasından biri sıfatıyla yönetmek istediğini bildirdi. Ancak oğlu Emîr Abdülazîz'in İngilizler'le temas halinde olduğunu öğrenen Bâbiâli yine Âl-i Reşid tarafını tuttu. 1904'te Âl-i Reşid Suûdîler'e yenilince Osmanlı Devleti bölgeye 2000 kişilik bir kuvvet gönderdi. İngilizler'e güvenmenin yanlış olduğunu anlayan Abdurrahman b. Faysal anlaşma talebinde bulundu. Daha sonra Basra valisi olan Muhlis Paşa, Abdurrahman b. Faysal ve Küveyt şeyhi Mübârek görüştüler; neticede Abdurrahman b. Faysal Riyad kaymakamlığına, oğlu Abdülazîz Uneyze (Kasım bölgesi) yöneticiliğine getirildi. Böylece Suûdîler daha güçlü bir konuma geldiler; bir yandan Âl-i Reşid'e karşı silâh zoruyla, bir yandan da İngilizler'le gizli görüşmeler yaparak Lahsâ'ya doğru yayılmaya başladılar. 1906 yılında da Osmanlı Devleti'nin başarısız Necid harekâtının ardından bölgeyi tamamen nüfuz alanları içine aldılar.

1914'te I. Dünya Savaşı sıralarında Bâbiâli Lahsâ'yı da içine alan bir Necid vilâyeti teşkil etti. Fakat bu sahiplerdeki Osmanlı hâkimiyeti, Almanlar tarafından yapılan Bağdat demiryolunun Basra körfezi kıyılarına inmesi ihtimalinden çekinen ve Hindistan yoluyla ilgili bütün önemli

yerleri kontrolü altında tutmak isteyen İngiliz politikası ile karşılaşmıştı. Öte yandan Trablusgarp ve Balkan savaşları dolayısıyla Irak ve Lahsâ bölgelerindeki Türk birlikleri azaltılmıştı. Bu durumdan faydalanan Abdülazîz b. Suûd Lahsâ bölgesine hâkim oldu ve merkezi Hüfûf'a yerleşti (8 Temmuz 1913). Daha önce Abdülazîz'i hoş tutmak ve devlete sadakatini sürdürmek amacıyla kendisine maaş bağlanması ve mahallî kumandanlığa tayini hususunda karar çıkarılmışsa da olaylar düşünüldüğü gibi gelişmedi. I. Dünya Savaşı öncesinde İbrâhim Hakkı Paşa ile Sir Edward Grey arasında imzalanan bir anlaşmaya göre (29 Temmuz 1913) Lahsâ bölgesi tamamen Osmanlı Devleti yönetimine bırakılmıştı ve İngiltere hükümeti Suûdîler'le hiçbir ilişkiye girmeyecekti; dolayısıyla bu anlaşma Lahsâ ve Küveyt üzerindeki bütün hâkimiyeti Osmanlı Devleti'ne veriyordu. Ancak savaşın başlamasıyla anlaşma uygulanamadı. Öte yandan İngilizler Abdülazîz ile münasebetlerini geliştirmeye çalıştılar. Bâbiâli 1914 yılı Temmuzunda Abdülazîz ile bir anlaşma yaptı. Buna göre Necid mutasarrıflığı vilâyete dönüştürülecek, valilik ve kumandanlık padişah fermanıyla babadan oğula geçecek şekilde Emîr Abdülazîz Paşa İbn Suûd'a verilecekti. Abdülazîz Paşa tam yetkili olarak memurları azil ve tayin edebilecek, yerli ulemâdan seçeceği nâibleri de şeyhülislâmın tasdikine sunabilecekti. Vergiler ise bazı istisnalar dışında vilâyete gelir kaydedilecekti. Böylece anlaşmayla Abdülazîz, Lahsâ'yı da içine alan Necid vilâyetinin iç işlerinde tamamen bağımsız hale geliyordu. Ancak I. Dünya Savaşı dolayısıyla anlaşma geçerliliğini koruyamadı. 26 Aralık 1915 tarihinde Osmanlı Devleti'nin Lahsâ ve Necid valisi sıfatıyla İngilizler'in karşısına oturan Abdülazîz bağımsızlığını ilân etti ve onlara bağımsızlığını garanti altına aldırdı.

Tarihte Lahsâ ekonomisinin geniş ölçüde tarıma ve ziraata dayalı olduğu bilinmektedir. Osmanlı Devleti bölgeye önceleri, vergileri düzenlemek ve toprağı geliştirmek için timar ve iltizam karışımı bir uygulama getirmiş, 1580'lerden sonra yalnız iltizam sistemine geçerek bunu yaklaşık üç asır devam ettirmişti. Ancak Lahsâ sancağının Osmanlı hazinesine hiçbir zaman faydası olmamış, aksine özellikle son yıllarında devamlı şekilde devletten yardım görmüştür. Mutasarrıfların başlıca görevi, Bâbiâli'den gelen emirler çerçevesinde bütçeyi gelir-gider durumuna göre denkleştirmektir. Uzak köylerden

zekât ve öşür tahsili çok zordu, ayrıca Suûdîler gibi güçler sık sık kendileri için biat alıp arkasından zekât topluyorlardı. Lahsâ, bugün yoğun petrol üretimi sebebiyle ülkenin en zengin ve yabancıların fazlaca bulunduğu en modern kesimlerinin başında gelmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Makdisî, *Ahşenü'l-tekâşim*, s. 93-94; Nâsır-ı Hüsvrev, *Sefernâme* (trc. Yahyâ el-Hasşâb), Beyrut 1970, s. 142-145; Yâkût, *Mu'cemû'l-büldân*, I, 111-112; Cuinet, III, 314-333; *Delilü'l-Halîc* (Coğrafya), II, 818, 838, 935; V, 36; a.e. (Târih), III, 1379, 1422-1500; Süleyman ed-Dahil, *Târîhu'l-Ahsâ*, [baskı yeri yok] 1331, tür.yer.; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, *Târîhu Necd* (nşr. M. Behcet el-Eserî), Kahire 1343, s. 29-38; F. S. Vidal, "The Oasis of al-Hasa", *Aramco*, Dhahran 1955, s. 42-73; a.mlf., "al-Hasa", *EL* (İng.), III, 237-238; a.mlf., "al-Hufuf", a.e., III, 548-549; Hâfiz Vehbe, *Hamsüne 'âmen fi Cezireti'l-'Arab*, Kahire 1960, s. 11-12, 95-96, 104-106, 119-129; Muhammed b. Abdullah Âlû Abdülkâdir, *Tuhfetül-müstefid bi-târîhi'l-Ahsâ* fi'l-kadîm ve'l-cedîd (nşr. Hamed el-Câsir), Riyad 1379/1960, s. 13 vd.; Cemâl Zekerîyyâ Kâsım, *el-Halîcû'l-'Arabî*, Kahire 1966, s. 169-350, 483-492; Osman b. Bişr en-Necdî, *'Urvânü'l-mecd fi târihi Necd* (nşr. Abdurrahman b. Abdüllatif Âlû's-Şeyh), Riyad 1402/1982, I-II, tür.yer.; Zekerîya Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hâkimiyeti*, Ankara 1998; Jon E. Mandaville, "The Ottoman Province of al-Hasa in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", *JAOS*, XC (1970), s. 486-513; Abdullah Ahmed Şebbât, "el-Ahsâ", *el-Fayşal*, sy. 64, Riyad 1982, s. 35-43; Mustafa Nebîl, "el-Mintikatü's-Şarkıyye: Sâhilü'n-Nahîl ve'z-Zehab", *el-'Arabî*, sy. 298, Küveyt 1983, s. 68-90; Salih Özbaran, "XVI. Yüzyılda Basra ve Lahsa Eyaletlerinde Osmanlı Mali Uygulamaları", *TT*, XI (1989), s. 262-264; Besim Darkot, "Ahsâ", *İA*, I, 225.



MUSTAFA L. BİLGE

LÂHÛT

(لاهوٲ)

İnsanın ilâhî ve mânevî yönü anlamında bir tasavvuf terimi, nâsûtun karşısı (bk. NÂSÛT).

LAİKLİK

Dinle devlet işlerinin ayrılığını esas alan siyasî-hukukî ilke.

Daha çok Batı uygarlığının kendine has fikrî ve siyasî gelişimi çerçevesinde ortaya çıkan laiklik, dünyada son bir buçuk asırlık felsefî tutumların kavranabilmesi açısından önemli bir yere sahiptir. Özellikle aydınlanma düşüncesi, Fransız İhtilâli ve cumhuriyet kavramının laik bir ah-

lâk anlayışıyla olan bağlantısı değerlendirilmesinin etik boyutlarının ortaya çıkarılmasını zorunlu kılmaktadır. Ayrıca günümüzün siyasal ve toplumsal hareketliliğinde kendini düne nazaran daha büyük çapta hissettiren dinî tavır alışlar düşünüldüğünde din ve devlet ilişkisini düzene koyan laiklik prensibinin felsefî temellerinin doğru bir şekilde anlaşılmasının gerekliliği ortaya çıkar.

Laiklik (laïcisme) terimi ilk defa İngiltere'de XVI. yüzyılda papaz olmayanların da kiliseleri yönetebilmelerini isteyen fikir akımını ifade için kullanılmıştır. Etimolojisi itibariyle "ruhban sınıfına mensup olmayan, halktan olan" anlamında Yunanca **laikos** kelimesinden türetilmiştir. Laikos Batı dillerine **laïque** şeklinde geçmiş ve kelime buradan Türkçe'ye girmiştir. Laik "ruhbanlığa, kilise teşkilâtına, hatta dinî alana ait olmayan" mânâsındadır. Laiklik Fransa'da 1870 yıllarından itibaren kullanılmaya başlanmıştır. *Larousse*'ta yer alışı 1873, Littré sözlüğüne yapılan zeyilde ortaya çıkışı ise 1877'dedir. Her iki kaynaktan da kavram "laik olanın özelliği" şeklinde tanımlanmaktadır. Emile Littré laikliği siyasî bağlamda ele almakta ve bu kavramı din söz konusu olduğunda "devletin mutlak tarafsızlığı" anlamında irdelemektedir. Nitekim bu ilk anlamı daha sonra da değişmeyecek ve Batı idrakinin temel yaklaşımlarından biri olarak günümüzde de devletin siyasî varlığı üzerinde dinî inançların söz konusu olmaması, onun bütün din ve mezhepler karşısında tarafsız tavır alması, vicdan ve inanç özgürlüğüne saygı göstermesi şeklinde anlaşılacaktır. Laiklik kavramının bir de eğitime ilişkin temel bir tutuma işaret etmesi söz konusudur ki bu da öğretimin dinî bir temele göre ve teolojinin güdümünde yapılmaması prensibidir.

Devlet ve din ilişkileri değerlendirildiğinde bunların belli başlı iki kategoride düşünülebileceği farkedilir. Bunlardan ilkinde dinle devlet arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Buna göre devlet ya belirli bir din veya mezhebin esaslarına göre yönetilir ki buna "teokrazi" adı verilir ya da belli bir din veya mezhebi destekler yahut hüküm sürdüğü ülkedeki dinî hayatı kontrol ve idare eder. İkinci kategoride ise devlet ve din tam anlamıyla birbirinden ayrılmakta, ne devlet dinî alana müdahale etmekte ne de inançlar devlet işlerinde bir etkide bulunabilmektedir ki buna laiklik adı verilmektedir.

Farklı uygulamalarının da bulunabileceği bir an için gözden uzak tutulursa

kavramın özü itibariyle ifade ettiği şey din ve devlet işlerinin birbirinden kesin olarak ayrılığıdır. Tabiidir ki bu her iki taraf için de söz konusudur. Yani hem devlet her türlü din veya kiliseden bağımsız kalacak hem din ya da dinler devlet katında serbest olacaktır. İdeal olarak verilen bu tanımın uygulamada tam olarak gerçekleşmesi pek mümkün olmamaktadır. Zira hem devlet, din ya da dinlerin kendi alanına karışmaması için tedbirler almak adına birtakım sınırlayıcı düzenlemeler yapabilmekte, hem de dinî alan toplumda oynadığı ahlâkî rol ve kendine ilişkin bir eğitim anlayışı dolayısıyla devletle paylaşmak isteyebileceği birtakım kaygılar taşıyabilmektedir. Nitekim dinî olanın, kendine has alan ve mahiyet çerçevesinde inanç ve ibadet özgürlüğüne sahip olabilmesi kadar etik anlamda da itibarının korunabilmesi devletin meşgul olacağı işler arasında sayılmalıdır. Ayrıca devletin tarafsızlığı bir kayıtsızlık şeklinde anlaşılırsa farklı inanç sistemleri karşısında takınılması gereken eşitlikçi tavır ve bunlar arasındaki âhenkli bir arada oluşu sağlamak güçleşecektir.

Felsefî bir değerlendirme yapılacak olursa laiklik kavramının, düalist bir teoloji anlayışından hareket eden Hristiyan Batı düşünce tarihinin önemli bir gelişme çizgisinin üzerinde yer aldığı görülür. Bu bir taraftan, mümin olarak kalsa bile kilise karşısında özerkliğini ve dünya karşısında beşerî sorumluluğunu farkedenden insanın bu sorumluluğu insan olarak ve insanlık adına gerçekleştirme mücadelesiyle, diğer taraftan sadece devletin dinin vesayeti altından kurtulmasıyla değil insanın da dinin bıraktığı boşlukta devletin kutsallaştırılması şeklinde tecelli edebilecek bir baskıcı ortamdan kurtulup kendi kişiselliğini ve farklılığını hissederek geliştirebileceği bir üslûbu ortaya koymak adına yürüttüğü modern bir sivil toplum arayışıyla ilgilidir.

İlk yüzyıllarında kendini devlet nezdinde kabul ettirebilmek için zor dönemler geçiren Hristiyanlık IV. yüzyıldan itibaren Roma İmparatorluğu'nun resmî dini haline gelmiş ve bu tarihten sonra toplumsal ve siyasal hayatın içine hâkim unsur olarak girmiştir. Fakat Yeniçağ'dan itibaren değişmeye başlayan devlet anlayışları ve reform hareketleri dolayısıyla kilisede ortaya çıkan dogmatik parçalanma ve yeni dinî tavır alışlar, bu kurumun hayatın bütün üzerindeki etkisinde birtakım değişiklikler meydana getirmiştir. Bu durum, filozofların din ve siyaset iliş-

kilerini yeni baştan değerlendirmesi bakımından önemli bir hareket zeminidir. Nitekim XVI. yüzyıldan XX. yüzyıla kadar geçen sürede bu konuda pek çok yeni felsefî görüşün ifade edildiği görülür. Genel bir alışkanlıktan yola çıkarak bu görüşleri başlıca dört ana grupta toplamak mümkündür.

Bunların ilki, dinin siyaset üzerindeki mutlak üstünlüğünü düşünen ve siyaseti dine bağlı bir mekanizma şeklinde gören görüştür ki neredeyse Hristiyan Ortaçağ'ı ile özü itibariyle bir özdeşlik gösterir. Mânevî alanın dünyevî ve tarihî olana üstünlüğünden hareketle her şeyi aşkın bir Tanrı fikrine bağlayarak tasavvur eden ve yeryüzündeki eylemin bu çerçevede bir anlam kazandığını savunan bu görüşün başlıca temsilcileri reform hareketini başlatanların bizzat kendileri olan Luther ve Calvin, daha sonra da Bodin, Bossuet ve De Maistre'dir. Bu görüşte, siyasetin dine bağlanması gerektiği fikri aslında her iki alanın birbirine nazaran farklılığı kabul edilerek ileri sürülmüştür. Bunların içinde yer alan Bodin'in, yeni devlet anlayışının dinî bir temele ve amaca sahip olması gerektiğini vurgularken aynı zamanda itikadî birtakım kavgalardan çekindiğini ifade ederek bütün vatandaşları birleştirebilecek tabii bir din anlayışını gündeme getirmesi ilginçtir.

Din ve siyaset ilişkisini inceleyen ikinci görüş dini siyasetin emrine onu âdeta araç haline getirerek veren, fakat bunu yaparken de yine dinin vazgeçilmez faydalılığını vurgulayan bakış açısidir. Bu bakış açısını paylaştığı düşünülen Machiavel ve Montesquieu dinin toplumsal işlevini ve siyasî yararlılığını gündeme getirmekte ve onu devlet idaresine yardımcı bulunabilecek tarafıyla değerlendirmektedir. Daha ileriye giderek dinin siyasetin hâkimiyetine verilmesi gerektiğini savunan Hobbess ise bir Hristiyan devlet fikri altında onu devlet adına âdeta tüketmektedir. Uzaktan Spinoza ve Rousseau'nun da bu görüşlerle bir yakınlığı düşünülebilir.

Üçüncü görüş, siyaset karşısında dinin önceliği ya da sonralığı konusunu eleştirci bakış açısıyla bir tarafa bırakarak onun toplumsal ve siyasal alanda farklı bir biçimde yeniden şekillenmesini ya da tamamen ortadan kalkmasını savunmaktadır. Bu bakış açısının ilk düşünürlerine göre özellikle Hristiyanlığa ait geleneksel dinî formlar artık yeni toplumlara uyarlanabilir değildir; şu halde onların yerini laik ve rasyonel bir temelde icat ve inşa edilecek

yeni bir din almalıdır. Söz konusu görüş ütopist toplumcu Saint Simon'un ki olduğu kadar Proudhon ve Auguste Comte'un görüşüdür. Bu sonuncusu, bilimsel ilerlemeleri ve sanayi hamlelerini yönlendirecek ve hatta onlara hizmet edecek bir insanlık dininden bahsetmektedir. Yine bu çerçevede değerlendirilebilecek olan, fakat çok daha radikal çözümler arayan Karl Marx ve Engels'e göre toplumsal ve ekonomik şartların değiştirilmesiyle tam olarak ortadan kalkması gereken din aslında insanın kendi kendine bir yabancılaşması (aliénation) şeklidir.

Sonuncu ve çağdaş laiklik kavramı açısından en etken olan görüşe göre dinin mi siyasete, siyasetin mi dine bağlı olması gerektiği sorusu anlamsızdır. Zira bu konuda iki tarafın da birbirine nazaran tam bir bağımsızlığı söz konusu olacaktır. Bu görüş, her iki alanın birbiri karşısındaki özerkliğinin herhangi bir vesayete ihtiyaç duyulmayacak şekilde temellendirilmesini savunan bakış açısidir. Aynı zamanda liberal adı da verilebilecek bu çerçevede tolerans fikrini olduğu kadar istiklâline sahip bir kilise fikrini de savunan Locke'un, siyasî iktidarın karşısında dinin mutlak özgürlüğünü savunan Benjamin Constant'ın, demokratik yönelişleri desteklemek suretiyle Hristiyanlığın siyasî özgürlüklerle bağdaşabileceğini düşünerek dinî değerlerin etkide bulunabileceği yeni bir toplumu özyeten, bu sebeple de kilise ile devletin ayrılmasının mutlak gerekli olduğunu düşünen Lamennais'nin ve Tocqueville'in adları sayılabilir.

Devlet ve din işlerinin birbirinden tam olarak ayrılması şeklinde düşünülen laikliği bu son görüşten hareketle değerlendirmek kavramın özü bakımından daha uygun olacaktır. Üzerinde durulması gereken bir husus da laikliğin din açısından değil devlet açısından ortaya konan bir tutum olduğudur; laiklik karar ve tasarrufu devletin kendi mahiyeti hakkındaki bir karar ve tasarrufudur. Buna göre herhangi bir dinin değil yalnız devletin laikliğinden bahsedilebilir ve laikliğin kurumsallaşmasını sağlayacak olan ancak devlettir ya da vatandaşların devlet açısından ortaya koyabilecekleri bir iradedir. Dinî alanın bu tip bir kurumsallaşmayı kabul etmede zorluklar yaşayabileceği açıktır. Bu yüzden laikliğin benimsendiği ülkelerde devletin birtakım zorlamalarda bulunması normal karşılanırsa da devletin bunu laiklik adına herhangi bir dinî tercihte bulunarak ya da bizzat kendi ideolojisini bir din haline getirerek yapma-

ması esastır. Devlet adına dinî alanın aşırı kontrol altında tutulmasının da tanımına uygun bir laiklik anlayışıyla bağdaşmaya-acağı bellidir. Bu son ifade edilenler doğrultusunda tarihte pek çok sıkıntının yaşandığı bilinen bir gerçektir. Fransa tarihi bunun en belirgin örneklerinden biridir. Bu ülkede kilise XVIII. yüzyıl sonundan XX. yüzyıl başlarına kadar devletin vesayet ve baskısı altında tutulmuş ve ancak daha sonra tam bir tarafsızlığa doğru yol almaya başlamıştır.

Laikliğin millî hâkimiyet fikriyle yakın ilgisi, onu destekleyici, hatta bir mânada onu açıklayıcı rolü bu kavramın cumhuriyetle ne kadar ilişkili olduğunu farketirir. Şu halde cumhuriyet devletin millî hâkimiyet ruhunu tam olarak ortaya çıkarabilmesi ve ona uygun bir genel kurumsallaşmayı gerçekleştirebilmesi bazı zorlayıcı tedbirlere başvurulmasını gerekli kılmış olabilir. Ancak laiklik öncelikle ve son tahlilde özgürleştirici ve bunun için de bünyesinde kurumsallaştığı toplumun insanlarına sorumluluk ve kişilik kazandırıcı mahiyetiyle düşünülmelidir.

Burada laikliğin hâkim olduğu bir devlet düzenine muhatap ya da bu düzeni oluşturan ferde ilişkin olarak nasıl bir ahlâkî anlayışın bulunması gerektiği sorusu akla gelmektedir. Bu aslında bir vatandaşlık ahlâkıdır. Söz konusu olan kamusal alandır ve laiklik prensibi bu alanı, onu herhangi bir inanç ve görüşün dayatmacı kontrolü altında tutan baskın unsurlardan ve özellikle de kilisenin tasalluttundan kurtarmayı hedeflemektedir. Bu da yolu eşitlikçi ve evrensel yönelişli bir vatandaşlık anlayışına doğru açacaktır. Böyle bakıldığında sadakat vatandaşlık sadakati, bağlılık vatandaşlık bağlılığı olarak düşünülecektir. Otorite ise herkesin bir vatandaş olarak kendisi ve diğerleri karşısında sorumluluğunu dayandırdığı ve kendisini karşısında bulduğu genel iradenin kurumsallaşmış şekli olan devlet otoritesinden başkası değildir. Bu çerçevede anlaşılan bir ahlâk kamusal ortamda cemaatlerden çok fertlere atıfta bulunur; özgür ve sorumluluğunu üzerine alan bir ahlâkî kişiliği temel alır; onu aşan ve kendisine tâbi olduğu düşünülen bir aşkınlığa göndermede bulunmaz. Bu ise bir ileri merhalede dinî, metafizik ve hatta felsefî mülâhazalardan çok söz konusu alanda bilimin ve bilimsel zihniyetin ön plana çıkarılmasını gerekli kılar.

Fakat laikliğin asıl kendisiyle birlikte anılmasının mutlak gerekli olduğu husus devlet ve sivil toplum ayırımıdır. Zira hem

laiklik bu ayırımın getirdiği âhenkli yapının ortaya çıkabilmesi için temel bir prensip hem de bu ayırım onun doğru algılanıp yaşayabilmesi için temel zemindir. Nitekim laiklik üzerine son yıllarda düşünenlerin bu ayırım üzerindeki ısrarları son derece dikkat çekicidir. Modern devletin ilgileri daha çok genel ilgiler ve menfaatlardır; bunun karşısında, ondan ayrı bir şekilde konumlanan ve içinde bireylerin özel ilgi ve menfaatlerini kollayıp güdebilecekleri sivil bir toplumun varlığı önemlidir. Devletin siyasî topluluğun genel menfaatleriyle meşgulken bireylerin özel menfaatlerine nazaran dış ve üst bir konumda kalması, fakat aynı zamanda kendine özel ve özgür, gelişim ve girişimlerle inşa kabiliyetine sahip sivil bir toplumun oluşmasına imkân sağlaması şarttır. Bu, insanın sahip olduğu haklar bağlamında değerlendirilecek olursa devlet ve sivil toplum arasındaki ayırım, söz konusu hakların vatandaşlık hakları ve insan hakları şeklinde ayrılarak değerlendirilmesini gerekli kılar. Vatandaşlık hakları devletin oluşturduğu siyasî topluluğa ait olmaktan doğar ve bu devletin bir üyesi olmakla ilgilidir. İnsan hakları ise fertlerin sivil toplumun üyeleri olmalarından dolayı farkedilen haklardır. Ancak modern bir devlet anlayışıyla farkedilebilecek bu kamusal ve özel alan ayırımı, aslında laikliğin üzerinde tam anlamıyla yeşereceği bir ortamı oluşturmaktadır. Zira laiklik bir taraftan özerk bir devlet yapısının zorunlu olduğunu düşünürken diğer taraftan bu devletin saygı duyup korunmasına ve sağlıklı yaşamasına katkıda bulunacağı bir özel alanı var saymak durumundadır. Bu çerçevede din de bu özel alana ilişkin görülmektedir. Şu halde devlet, insan haklarını ve sivil toplumu tanıyıp gözetmek durumunda olduğundan din özgürlüğünü kabul etmekte ve sağlıklı bir dinî yaşayışı da onun zatî yapısına müdahalede bulunmadan koruma altına almış bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

M. Barbier, *Religion et politique dans la pensée moderne*, Nancy 1987; a.mlf., *La laïcité*, Paris 1995; J. Baubérot, *Vers un nouveau pacte laïque?*, Paris 1990; a.mlf., "Laïcité", *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris 1997, s. 809-815; G. Cornu, *Vocabulaire juridique*, Paris 1992.



KENAN GÜRSÖY

İslâm Dünyasında Laiklik. İslâm ülkelerinde laikliğin ortaya çıkışı, tarihî gelişimi ve uygulanma şekilleriyle bu konulardaki tartışmalar laikliğin doğup yayıl-

diği Batı ülkelerine göre farklılık gösterir. İslâm dünyasında dinî otorite ile siyasî otorite arasında tarih boyunca Batı'daki ne benzer bir çatışma söz konusu olmadı. XIX. yüzyılın başlarından itibaren görülen laiklik süreci iç dinamiklerden çok dış dinamiklerin ve gelişmelerin etkisiyle başlamıştır. I ve II. Dünya savaşlarını takip eden yıllarda İslâm toplumlarının bağımsızlıklarını kazanmaları ve ulus-devlet şeklinde yapılanmaları ile birlikte din-devlet ilişkileri, devletin kimliği ve yönetim şekliyle ilgili tartışmalar canlanmış, farklı eğilimler ve fikir oluşumlar ortaya çıkmıştır. Hilâfetin dinî değil millete bırakılması gereken dünyevî bir mesele olduğunu ifade eden Osmanlı âlimi Seyyid Bey ile, İslâm dininin devlet hayatından tamamen uzak tutulması gerektiğini *el-İslâm ve uşûlü'l-hükûm* adlı eserinde dile getiren Mısırlı âlim Ali Abdürrâzık gibi düşünürlerin karşısında İslâm'ın siyasî otoritenin kaynağı olması ve devletin kimliğinin İslâmî esaslara göre tanımlanması gerektiğini savunan anlayışlar da geliştirilmiştir. Ali Abdürrâzık tarafından ifade edilen görüşler, İslâm ülkelerinin son yüzyıldaki bağımsızlık mücadelelerine ve yeni ulus-devletlerin oluşumuna destek verdiği için onaylanmış, gelenekten kopuk olduğu ve millet-devlet bağını zayıflattığı için de eleştirilmiştir.

Bağımsızlıklarını kazanma sürecinde İslâm ülkelerinin çoğunda devlet yönetimini elinde bulunduran siyasetçilerin ve Batı eğitimi almış olan entelektüellerin modernist bir İslâm yorumuna sıcak bakışları veya laik ve milliyetçilik ekseri etrafında bir siyaset üretmeye çaba sarfettikleri görülür. Bunun sonucu olarak siyaset, hukuk ve eğitim alanlarında Batı modellerini benimseme çabalarıyla birlikte laikleşme süreci de hız kazanmıştır. Genellikle hukuk ve eğitim alanlarındaki uygulamalar, bu alanların dinî çevrelerin ve gelenekçi ulemânın elinden çıkarak devletin kontrolüne geçmesi sonucunu doğurmuş, bir kısım ülkelerde dinî faaliyetler doğrudan devlet tarafından düzenlenmiştir.

İslâm ülkelerindeki laikleşme sürecinde dikkat çeken en önemli husus, Batı'nın kendi tarihî ve kültürel tecrübesinden hareketle ortaya çıkan ve gelişmesi birkaç yüzyıl sürmüş olan ilke ve kurumların tarihî gelenekleri, tecrübe ve değerleri farklı bir coğrafyada sorgulanmadan ve hızlı bir şekilde yerleştirilmeye çalışılmasıdır. Anayasalarında devletin laik olduğu ifade edilen Türkiye, Nijerya

ve Senegal ile şer'î hukuka dayalı bir yönetim tarzının benimsendiği Suudi Arabistan ve İran bir tarafa bırakılırsa İslâm ülkelerinin önemli bir kısmı bu alanda karmaşık ve eklektik bir yapı arzeder. Dinî referanslı hükümler içerenler de dahil İslâm ülkelerinin anayasaları ve hukuk sistemleri önemli ölçüde Batılı modellere dayanmaktadır. Millî ideolojiler, devlet kurumları, siyasetçiler ve partiler de genellikle laik eğilimlidir.

İslâm ülkelerinde laiklik uygulamaları sürecinde çoğunlukla yöresel ve birbirinden bağımsız olarak ortaya çıkan muhalif bazı etnik ve dinî topluluklar dışında bir kısım dinî-siyasî oluşumların özellikle öğrenciler ve entelektüeller arasında zemin bularak geliştiği görülmektedir. Mısır'daki İhvan-ı Müslimîn ve Pakistan'daki Cemâat-i İslâmî örneklerinde olduğu gibi laiklik uygulamalarına muhalif dinî-siyasî hareketler, İslâm ülkelerinde modern dönem sonrasında yabancı değerler yerine yerli değerlere yöneliş çabalarını temsil ederek dinî hayatın hem özel hem sosyal yönünü yürürlüğe koyabilecek bir İslâm toplumunun oluşturulmasını hedeflemiştir.

XIX. yüzyılda laik Batı değerleri daha çok yönetici seçkin kesim tarafından üstün görülürken XX. yüzyılın başlarından itibaren Batı eğitimi alan yeni kuşaklar bu değerleri daha çabuk benimsemişlerdir. Öte yandan hem laiklik yanlısı hem karşıt kesimler tezlerini ispatlamada dinî öğretilerden geniş ölçüde yararlanmaya çalışmışlardır. Toplum kendi görüş ve ilkelere göre şekillendirmek isteyen bu eğilimler arasında ilişkiler bazı İslâm ülkelerinde sosyal barışı ciddi şekilde etkilemiştir ve etkilemeye devam etmektedir. Bu genel girişin ışığında önde gelen İslâm ülkelerindeki laiklik uygulamaları konusunda şu özel durumlar tesbit edilebilir:

Türkiye Cumhuriyeti laikliği her ne kadar resmen 1937 yılında benimsemişse de bu gelişmeye yol açan süreç Cumhuriyet öncesine uzanır ve esas itibarıyla Tanzimat'ın ilânıyla başlar. Gülhâne Hatt-ı Hümayunu'nun ilânıyla birlikte hem adlî yapıda hem uygulanan kanunlarda önemli değişiklikler yapılmaya başlanmış, bu dönemde ticaret, ceza, hukuk ve ceza yargılaması, Cumhuriyet döneminde de medenî hukuk alanı Batılı ve laik bir karaktere bürünmüştür. Şer'îyye mahkemelelerinin kalkması, hilâfetin ilgası, Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu'nun kabulü, tekke ve zâviyelerle türbelerin kapatılması ve nihayet 1937'de laikliğin açık biçimde ana-

yasal bir prensip olarak Esas Teşkilât Kanunu'nda yerini alması bu dönemde laiklik istikametinde atılmış önemli adımları oluşturmaktadır. Aynı ilke 1961 ve 1982 anayasalarında da yerini ve önemini korumuştur. 1982 anayasası laikliği Cumhuriyet'in temel niteliklerinden sayarak değiştirilemeyecek ve değiştirilmesi teklif edilemeyecek maddeler arasına almıştır (md. 4).

Laikliğin en önemli argümanı din ve vicdan hürriyeti sağlaması ve bütün dinlere eşit mesafede bulunmasıdır. 1982 anayasası bir taraftan herkesin din ve vicdan hürriyetine sahip olduğunu, 14. madde hükümlerine aykırı olmamak şartıyla ibadet, dinî âyin ve törenlerin serbest bulunduğunu, din ve ahlâk eğitim ve öğretiminin devletin gözetim ve denetimi altında yapılacağını, din kültürü ve ahlâk öğretiminin ilk ve orta öğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alacağını belirtirken diğer taraftan kimsenin devletin sosyal, ekonomik, siyasî veya hukukî temel düzenini kısmen de olsa din kurallarına dayandırma veya siyasî ya da kişisel çıkar yahut nüfuz sağlama amacıyla dinî veya din duygularını yahut dince kutsal sayılan şeyleri istismar edemeyeceğini ve kötüye kullanamayacağını hükme bağlamıştır. 24. maddenin göndermede bulunduğu 14. madde ise temel hak ve hürriyetlerin demokratik ve laik cumhuriyeti ortadan kaldırmayı amaçlayan faaliyetler biçiminde kullanılmasını yasaklamaktadır. Temel hak ve hürriyetlerin durdurulmasını düzenleyen 15. madde ise savaş, seferberlik, sıkıyönetim veya olağan üstü hallerde dahi durdurulamayacak olan temel hakları düzenlerken kimsenin din, vicdan, düşünce ve kanaatlerini açıklamaya zorlanamayacağına da yer vermektedir.

Laiklikle ilgili anayasada yer alan önemli bir düzenleme Diyanet İşleri Başkanlığı ile ilgili olanıdır. 136. madde, "Genel idare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasî görüş ve düşüncülerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek özel kanununda gösterilen görevleri yerine getirir" hükmünü getirmektedir. Laik bir ülkede Diyanet İşleri Başkanlığı'nın varlığı zaman zaman eleştirisi konusu olmuşsa da din hizmetlerinin cemaatlara bırakılmasının da kendine özgü problemler doğurabileceği, gruplaşmalara yol açacağı ve millî birlik ve bütünlüğü bozabileceği ileri sürülmüştür. Anayasa Mahkemesi'ne göre de Hi-

ristiyanlığın aksine toplumsal-kamusal hayatı da düzenleyen İslâm dininin kötüye kullanılması devletin ve laiklik ilkesinin yok edilmesi sonucunu doğurur. Bu sebeple Diyanet İşleri Başkanlığı'nın anayasal bir kurum yapılması tarihten ve ülke şartlarından süzülün bir zorunluluktur ve Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı bir din hizmetlileri sınıfının varlığı da anayasaya aykırı değildir (E 1970/53, K. 1971/76, 21/10/1971).

Arap ülkelerindeki din-devlet ilişkileri yeknesak bir tavır sergilemekten uzaktır. Mısır'da laik hukuk müesseselerinin kuruluşu ve laiklik sürecinin başlangıcı Mısır Valisi Hidiv İsmâil Paşa dönemine kadar uzanır. XIX. yüzyıl sonlarında görülen Mısır milliyetçiliği genelde laikliği benimsemiştir. Buna karşılık 1928'de ortaya çıkan İhvan-ı Müslimîn hareketi İslâmî bir topluma ve yönetim şekline dönüş çağrısı yaparak laik sürece karşı çıkmıştır. Ancak Mısır hukuk düzeni İsmâil Paşa'dan itibaren girdiği Batılılaşma ve laikleşme sürecini devam ettirmiştir. Yürürlükte olan Mısır anayasası devletin dininin İslâm ve yasamanın kaynaklarından birinin İslâm hukuku olduğunu belirtmesine rağmen temel hukuk alanlarında daha çok Fransız hukuku etkilidir; İslâm hukuku ahvâl-i şahsiyye alanında sınırlı bir uygulamaya sahiptir. Bununla birlikte İhvan-ı Müslimîn örgütünün ve geleneksel eğitim kurumu Ezher Üniversitesi'nin Mısır toplumunda hâlâ büyük etkinliği vardır.

Suriye ve Irak'ta İslâm, devletin resmî dini olarak kabul edilmekle birlikte yönetim özellikle sosyalist Baas rejiminin hâkim olmasından sonra laik temellere ve uygulamalara dayanmıştır. Her iki ülkede de Mısır örneğinde olduğu gibi İslâm hukuku ahvâl-i şahsiyye alanında sınırlı bir tatbikata sahiptir. İslâm hukukunun uygulanmasına ve İslâmî değerlere toplum hayatında daha etkin biçimde yer verilmesine yönelik talepler otoriter Baas rejimleri tarafından sıkı bir şekilde takip edilerek cezalandırılmıştır.

Fransız sömürgeci olan Tunus, Cezayir ve Fas gibi Kuzey Afrika ülkelerinde İslâmiyet, bölgedeki yabancı sömürgeci güçlere karşı toplum dayanışmasının temelini oluşturmuş ve özgün kimliğin tanımlanmasında önemli rol oynamıştır. Buna rağmen bağımsızlık sonrası iş başına gelen siyasî seçkinler laiklik konusunda katı Fransız örneğini izlemişlerdir. Bunun en belirgin örneğini Tunus oluşturur. Tunus'ta şer'î mahkemeler ve dinî vakıflar

kaldırılmış, dinî kurumlar devlet kontrolünde tutulmaya başlanmış, hukuk alanında önemli değişiklikler yapılmıştır. Sözü edilen Kuzey Afrika ülkelerindeki ekonomik zorluklar ve uygulanan dinî politikalar Tunus'ta Hizbû'n-nehda, Cezayir'de el-Cebhetü'l-İslâmiyyi li'l-inkâz (Front Islamique du Salut / FIS) gibi dinî referanslı muhalefet hareketlerini ortaya çıkarmış, demokratik mekanizmaların kapalı oluşu büyük sosyal çatışmaların ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Şiiliğin devlet politikası olarak benimsendiği İran'da laiklik yönündeki gelişmeler esas itibarıyla Pehlevî hânedanının kurulmasıyla başlar. Gerek Rızâ Şah gerekse oğlu Muhammed Rızâ Şah Pehlevî döneminde modernleşme ve laiklik yönünde sürekli bir çaba sarfedilmiş, İslâm hukukunun yerini laik kanunlar almış, şer'î mahkemelerin fonksiyonu zayıflatılmış, laik eğitim sisteminin yerleştirilmesine çalışılmış, dinî kurumlar sıkı devlet kontrolüne alınmaya ve ulemâ sınıfının gücü azaltılmaya gayret edilmiştir. Ancak Şii dünyasında ulemânın asırlardır devam eden geleneksel gücü, ekonomik zorluklarla boğuşan halk kitlelerinin ve tüccar sınıfının hoşnutsuzluğu ile birleşince şah ve rejimini deviren kitlesel direnişin ortaya çıkmasına yol açmıştır. 1979 yılında ulemâ, pazar esnafı ve tüccarlar, laik İran milliyetçileri, bazı Marksistler ve çoğu eğitimli olan kadınların bir araya gelmesiyle Âyetullah Humeynî liderliğinde gerçekleştirilen devrim sonrasında ülke geleneksel dinî kurumların ve anlayışın etkisine girmiştir.

İslâm dünyasının en kalabalık nüfus yoğunluğunun bulunduğu Güney ve Güneydoğu Asya İslâm ülkelerinde bölgenin siyasî, tarihî, dinî, kültürel ve etnik yapısından kaynaklanan farklılıkları uzlaştıran değişik yönetim biçimleri ortaya çıkmıştır. 1947'de bağımsızlığını kazanan Pakistan kuruluş maksadına uygun olarak her zaman İslâmî bir cumhuriyet olarak tanımlanmasına rağmen laik bir devlet olarak yönetilmiştir. Hukukî yapısı İslâmî yasalarla laik kanunların bir mozaiğini oluşturmaktadır. Bu yapıda iktidarda bulunanların tercihlerine bağlı olarak zaman zaman İslâmî, zaman zaman laik uygulamaların ağır bastığı görülmektedir.

Halkının yaklaşık % 85'i müslüman olan ve İslâm dünyasının nüfus bakımından en büyük ülkesini teşkil eden Endonezya'da bağımsızlığın kazanılmasının ardından laik ve milliyetçi görüşlerle İslâmî grupların eğilimlerini temsil eden parti-

lerin oluşturduğu bir parlamenter rejim ortaya çıktı. Sukarno ve ondan sonra Suharto döneminde fertlerin hayatında dinî değerlerin önemi kabul edilmekle birlikte genel olarak dinî kurumların ve liderlerin siyasetten uzak durmaları vurgulanarak laik bir tutum sergilendi. Bununla birlikte Endonezya'da hem laik hem şer'î mahkemeler bulunmaktadır. Nüfusunun % 45'i müslüman olan Malezya'da ise İslâmiyet bir devlet dini olarak kabul edilmektedir. İslâm dini Malaylar'ın millî kimliğini oluşturan unsurlardan biri durumundadır. Merkezî hükümet dışında on üç eyaletten oluşan Malezya'da dokuz eyaletin kendi dinî mahkemeleri mevcuttur.

1960 yılında bağımsızlığını elde eden Senegal'in yönetim şekli ve kurumları Fransız modeliyle uygunluk gösterir. Senegal anayasasında devletin laik ve demokratik bir cumhuriyet olduğu ifade edilmiştir. 1972'de yürürlüğe giren Aile Kanunu yalnızca ahvâl-i şahsiyye ve miras hukuku alanlarında laik ve İslâmî hukuk arasında tercih yapılmasına imkân vermekte, dolayısıyla İslâm hukukuna sınırlı bir uygulama alanı tanımaktadır. Afrika'da dikkati çeken bir diğer devlet Nijerya'dır. Devletin laik niteliği anayasada, "Federal devlet ya da herhangi bir eyalet hiçbir dini devletin resmî dini olarak kabul edemez" şeklinde ifade edilmiştir. 1986 yılında İslâm Konferansı Teşkilâtı'na üyelik kararı alan Nijerya hükümeti bu kararı sebebiyle ülkedeki hristiyan toplumun muhalefetiyle karşı karşıya geldi. Bunun üzerine devlet başkanı farklı dinî gruplar arasında diyalog ve fikir alışverişini sağlamak amacıyla üyeleri müslümanlar ve hristiyanlar arasından devlet başkanı tarafından tayin edilmek üzere Advisory Council of Religious Affairs'i kurdu. 1999'da müslüman nüfusun yoğun olduğu kuzey bölgesindeki Zamfara eyaleti İslâm hukukunu yürürlüğe koyma kararı aldı ve iki yıl içinde on bir kuzey eyaleti daha aynı düzenlemeyi yaptı. Bugün ikili bir hukuk sisteminin varlığını sürdürdüğü ülkenin yarısında şer'î hukuk, diğer yarısında laik İngiliz hukuku uygulanmaktadır. 1989-1990'da Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından kurulan ve halklarının çoğunluğu müslüman olan Orta Asya Türk cumhuriyetlerinde laik devlet düzeni benimsenmiştir.

İslâm ülkelerindeki din-devlet ilişkileri ve laiklik yönündeki gelişmeler her zaman yerli ve Batılı araştırmacıların ilgisini çekmiş, bu alanda geniş bir literatür oluş-

muştur. Bunda din-devlet ilişkilerinin sağlıklı ve uzlaşmacı bir zemine oturmuş olmasının rolü vardır. Yine İslâm dünyasında meydana gelen rejim değişiklikleri veya teşebbüsleri de bu ilgiyi canlı tutmakta önemli rol oynamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ali Fuad Başgil, *Din ve Lâiklik*, İstanbul 1954; Çetin Özek, *Türkiye’de Lâiklik: Gelişim ve Koruyucu Ceza Hükümleri*, İstanbul 1962; D. Creelius, “The Course of Secularization in Modern Egypt”, *Islam and Development* (ed. J. L. Esposito), New York 1980, s. 49-70; P. B. Clarke, *West Africa and Islam*, London 1982, s. 249-254; J. L. Esposito, “Islam and Muslim Politics”, *Voices of Resurgent Islam* (ed. J. L. Esposito), New York 1983, s. 3-15; a.mlf., *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, Oxford 1999; P. J. Vatikotis, *Islam and the State*, London 1987, s. 72-83; I. M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge 1988, s. 718-742, 879-917; Azîz el-Azme, *el-İlmânîyye min man-zûrin muhtelif*, Beyrut 1992; Bihterin Dinçkol, *1982 Anayasası Çerçevesinde ve Anayasa Mahkemesi Kararlarında Laiklik*, İstanbul 1992; Fawzy Mansour, *The Arab World Nation State and Democracy*, London 1992; İhtar B. Tarhanlı, *Müslüman Toplum “Laik” Devlet: Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı*, İstanbul 1993; Nazih Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset* (trc. Yavuz Alogan), İstanbul 1993, s. 132-136; J. O. Voll, *İslâm: Süreklilik ve Değişim II* (trc. Cemil Aydın v.dğr.), İstanbul 1995, s. 61-63, 234, 237, 251; *Islamism and Secularism in North Africa* (ed. J. Ruedy), Washington 1996; R. Loimeier, “The Secular State and Islam in Senegal”, *Questioning the Secular State: The Worldwide Resurgence of Religion and Politics* (ed. D. Westerlund), London 1996, s. 183-197; Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, London 1998; R. W. Hefner, “Secularization and Citizenship in Muslim Indonesia”, *Religion, Modernity and Postmodernity* (ed. P. Heelas), Oxford 1998, s. 147-168; Mahmood Monshipouri, *Islamism, Secularism and Human Rights in the Middle East*, Boulder 1998; Sami Selçuk, *Zorba Devletten Hukukun Üstünlüğüne*, Ankara 1998, s. 59-78; C. Steed – D. Westerlund, “Nigeria”, *Islam Outside the Arab World* (ed. D. Westerlund – I. Svanberg), Surrey 1999, s. 56-76; Azzam Tamimi, “The Origins of Arab Secularism”, *Islam and Secularism in the Middle East* (ed. J. L. Esposito – Azzam Tamimi), London 2000, s. 13-28; R. al-Gannuchi, “Secularism in the Arab Maghreb”, a.e., s. 97-123; Bülent Tanör – Necmi Yüzbaşıoğlu, *1982 Anayasasına Göre Türk Anayasa Hukuku*, İstanbul 2001, s. 85-96; M. Tamadonfar, “Islamism in Contemporary Arab Politics: Lessons in Authoritarianism and Democratization”, *Religion and Politics in Comparative Perspectives* (ed. T. G. Jelen – C. Wilcox), Cambridge 2002, s. 144-165; Akif Emre Öktem, *Uluslararası Hukukta İnanç Özgürlüğü*, Ankara 2002; *Dünyada Din-Devlet İlişkileri: Ülkeler Arası Karşılaştırmalar* (Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı), İstanbul 2002; Orhan Aldıkaçtı, “Atatürk İnkılaplarından Laiklik”, *İİ Hukuk Fakültesi Mecmuası*, XLV-XLVII/1-2, İstanbul 1982, s. 39-47; P. Salem, “The Rise and Fall of Secularism in the Arab World”, *Middle East Policy*, IV/4,

Oxford 1996, s. 147-160; Farooq Hassan, “Religious Liberty in Pakistan: Law, Reality and Perception”, *Brigham Young University Law Review*, II/2, Provo 2002, s. 283-299; Niyazi Öktem, “Religion in Turkey”, a.e., II/2, s. 371-403; Charles D. Smith, “Secularism”, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (ed. J. L. Esposito), New York 1995, IV, 20-30.



TALİP KÜŞÜKCAN

LAKAP

(اللقب)

Bir kimseye asıl adından ayrı olarak sonradan takılan ikinci ad; şeref pâyesi; halife ve sultanların hâkimiyet alâmeti.

Arapça bir kelime olan **lakabı** (çoğulu elkâb) dilciler “nebez” ile açıklarlar. **Nebez**, “bir kimseye gizli kalmasını istediği bir ayıbyla hitap etmek” anlamına gelir. Ancak sonradan aslında “sıfat, vasıf” demek olan, genellikle “kişinin severek aldığı, onu toplum içinde yücelten ad” anlamındaki **na’t** da lakap karşılığında kullanılmaya başlanmış (Kalkaşendî, V, 412), böylece lakap “övgü veya yergi ifade eden isim ve sıfat” mânası kazanmıştır. Câhiliye döneminde kişinin, adından başka sonradan toplumun verdiği bir de lakabı olur, onun fizik veya karakter yapısını yansıtan bu lakap bazan takdir, bazan tahkir ifade ederdi. Kur’ân-ı Kerim’de inananların birbirlerini çirkin lakaplarla çağırma yasaklanmış ve bu davranış tövbe edip vazgeçilmesi gereken fâsıklık kapsamında sayılmıştır (el-Hucurât 49/11). İslâm ahlâkına göre bir kişiye, aynı ismi taşıyan başka kişilerden ayırmak ve onun tanındığı özelliğini vurgulamak amacıyla lakap takmakta bir sakınca yoktur; meselâ Abdül-ganî b. Saîd’e cömertliğinden dolayı “âniyetü’l-asele” (bal kabı), Meymûn b. Eflah’a tarif maksadıyla “el-eşber” (uzun parmaklı) denilmiştir. Hz. Peygamber insanları lakap ve künyelerinin en sevimlisiyle çağır-maktan hoşlanır (Taberânî, IV, 13), bunu bir müminin diğeri üzerindeki haklarından sayardı (Kurtubî, XVI, 330).

Kur’an’da geçen Zülkifl ve Zülkarneyn gibi bazı isimler aslında birer lakaptır. Ayrıca “Mesîh” (Âl-i İmrân 3/45; en-Nisâ 4/157, 171, 172; el-Mâide 5/17, 72, 75) Hz. İsa’nın, “Zünnûn” (el-Enbiyâ 21/87) Hz. Yunus’un, “İsrâil” (Âl-i İmrân 3/93; Meryem 19/58) Hz. Ya’kûb’un lakabıdır. “Allah İbrâhim’i dost edindi” meâlindeki âyetten (en-Nisâ 4/125) hareketle Hz. İbrâhim’e “Hafîlullah”; “Allah Mûsâ’ya hitap ederek konuştu” âyetinden (en-Nisâ 4/164) ha-

reketle Hz. Mûsâ’ya “Kelîmullah”; “... biz ona ruhumuzdan üfledik” (el-Enbiyâ 21/91; et-Tahrîm 66/12) âyetlerinden hareketle Hz. İsa’ya “Rûhullah”; Allah’ın “ol” emriyle vücut bulduğu ve bu sebeple “O’nun kelimesi” olarak vasıflandırıldığı için (Âl-i İmrân 3/39, 45; en-Nisâ 4/171) yine Hz. İsa’ya “Kelîmetullah” denilmiştir. Resûl-i Ekrem’e ise gençlik çağında dü-rüstlüğünden, güvenilirliğinden dolayı kavmi tarafından “el-Emîn” lakabı takılmıştı; bi’setten sonra da kendisine Kur’an’daki birçok âyetin delâletiyle “en-nebiyyü’l-ümmî, hâtemü’n-nebiyyîn, hâtemü’l-enbiyâ, seyyidü’l-mürselîn” gibi lakaplar takılmıştır.

Resûlullah’ın ashâbı içinde Hz. Ebû Bekir “el-atîk, zü’l-hilâl, evvâh, es-siddîk, şeyhülislâm”; Hz. Ömer “el-fârûk” ve Hz. Ebû Bekir ile birlikte “şeyhayn”; Hz. Osman “zünnüreyn”; Hz. Ali “haydar, el-murtazâ, esedullâhi’l-gâlib, ebû tûrâb”; Hz. Hamza “esedullah” ve “seyyidüşşühedâ”; Hâlid b. Velîd “seyfullah”; Ca’fer b. Ebû Tâlib “tayyâr” ve “zü’l-cenâhayn”; Huzeyme b. Sâbit “zü’s-şehâdeteyn”; Esmâ binti Ebû Bekir “zâtünnitâkayn”; Hz. Âişe “ümmü’l-mü’minîn, es-siddîka / es-sâdika” gibi bir kısmı Resûl-i Ekrem tarafından verilen lakaplar almışlardır. Tarihî se-yir içerisinde bazı lakaplar sadece Hz. Ali’nin soyuna hasredilmiştir ki bunların ba-şında “seyyid” ve “şerif” gelir (bk. ALİ EV-LÂDİ).

Câhiliye ve İslâm dönemlerinde şairle-rin bir kısmı şiirlerinde kullandıkları ifade-lerden mülhem lakaplar almışlardır. “Ta-rafe, mütelemmis, nâbiga, mümezzak, mülâibü’l-esinne, teebbata şerran” bun-lardan bazılarıdır (Osman Muhammed Ali el-Abâdile, s. 5, 6, 7-8, 12, 14, 17). “Zibri-kan” (haffî sakallı), “hebenneka” (kısa boy-lu) gibi bazı şairlere ise bu lakaplar fizikî özellikleriyle ilgili olarak takılmıştır.

Geleneğin yaygın olduğu kültürlerde çok defa lakap ismin yerini alır; hatta isimler unutulup üzerlerinde ihtilâf edilir. İslâm tarihinde bunun örneklerine sık sık rastlanmaktadır. “Eşec” (el-Abdî) (ya-ra izli), “Ahnef” (b. Kays) (çarpık bacaklı), “A’rec” (topal, aksak), “A’mes” (bulanık gören), “Tâvûs” (b. Keysân) (erkek güzeli), “Sefîne” (gemi, bir seferde çok yük taşıdığı için bu lakap verilmiştir) bunlardan bazı-larıdır. İslâm âlimlerinden Seâlib, Sa’leb, Sa’lebî, İmâmü’l-haremeyn, Sibeveyhi, Câhiz, Müberred gibi pek çoğu isimle-ri bilindiği halde lakaplarıyla meşhur olmuştur.

Hadiste, özellikle ricâl ilminde lakap bilgisinin büyük önemi vardır. Hadis âlimleri râvilerin tanınması, bilhassa isim ve künyelerinde benzerlik olanların birbirine karıştırılmaması için lakap bilgisine önem vermişlerdir; İbnü's-Salâh bunu bir muhaddisin bilmesi gereken konular arasında sayar (*Mukaddime*, s. 204 vd.). "A'meş", "ecla" (dişlek), "akra" (kel), "a'ver" (tek-göz), "ahvel" (şası), "tavîl" (uzun), "kasîr" (kusa) gibi fizikî kusurlara dayanan sıfatlar lakap olarak çokça kullanılmış ve bu durum genellikle kötü lakap sayılmayıp cerh gibi zaruretten dolayı câiz görülmüştür. Râviler arasında sadece lakaplarıyla tanınanlar oldukça fazladır. Bazı lakapların hangi sebeplerle alındığının bilinmemesi sahipleri hakkında yanlışlara sebep olmuştur. Abdullah b. Muhammed ed-Daîf'in (zayıf) lakabı rivayette değil vücutça zayıflığından dolayı takılmıştır; bunu bilmeyen bazı kimseler onun zayıf bir râvî olduğuna hükmetmişlerdir. Muâviye b. Abdülkerîm ed-Dâl'e de itikadî açıdan dalâlete düştüğü için değil Mekke'ye giderken yolunu şaşırdığı için bu lakap verilmiştir. Bir kimsenin bazı ad, bazan lakabıyla anılması da iki ayrı kşiden söz edildiği yanlışını doğurmuştur. Çok kullanılan lakapların sahipleri birbirlerinden ancak isim, künye veya eserleriyle ayırt edilebilmişlerdir. Lakap hakkında Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, İbnü'l-Faradî, Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebü Bekir Ahmed b. Abdurrahman eş-Şirâzî, İbnü'l-Felekî, İbn Hacer el-Askalânî, Şeyh Abbas el-Kummî ve Süyûtî gibi âlimler müstakil eserler yazmışlardır (Kettânî, s. 244-245).

Türkler'de lakap takmak eski bir gelenektir. Kâşgarlı Mahmud bunun için "at atmak" tabirinin kullanıldığını söyler (*Dîvânü Lugâtî't-Türk*, III, 250). Türkler'de çocuk belli bir yaşa gelip bir kahramanlık göstermedikçe ad (lakap) verilmezdi. Tırse Han'ın oğlu bir boğayı altdip boynunu kestiği için Bugaç, Büre Bey'in oğlu yol kesenlerle savaşıp tüccarların malını onlardan kurtardığı için Bamsî Beyrek adını almıştır (Gökyay, s. 7, 34, 60). Orta Asya eski Türk devletlerinde ad yanında lakap geleneği de vardı. Bunlarda özellikle "kara" kelimesinin lakap olarak yaygınlık kazandığı dikkati çeker. Meselâ Karaton, 410'da Hun İmparatorluğu'nun başına geçen hükümdarın asıl adı değil lakabıydı (kara + ton = "siyah renkli elbise", Pritsak, s. 259).

Abbâsîler'den itibaren halifelerin tahta -Batı dillerinde "taht adı" (throne name)

denilen- birer resmî lakapla çıktıkları görür. İlk defa Hulefâ-yi Râşidîn döneminde Hz. Ömer'in kullandığı "emîrül'l-mü'minîn" unvanıyla birlikte alınan veya halifeyi tahta çıkaran kişilerce verilen bu resmî lakap önceleri "seffâh, mansûr, mehdî, hâdî, reşîd, me'mûn" sıfatlarından oluşmuştu. Yedinci halife Ebü İshak Muhammed'in "Mu'tasım-Billâh"ı tercih etmesiyle lafza-i celâli hale dönüştü ve gelenekleşerek Mısır Abbâsîleri'nin sonuncusu olan Mütevekkil-Alellah Muhammed'e kadar devam etti. Abbâsî halifelerinin meşhur oldukları, asıl adlarının yerini tutan bu resmî lakapların benzerleri (listesi için bk. *DîA*, I, 37, 38) Batı İslâm dünyasında Fâtımî ve Endülüs Emevî halifeleriyle hilâfet iddiasında bulunan Murâbitler, Muvahhidler, Hafsîler gibi çeşitli devletlerin hükümdarları tarafından emîrül'l-mü'minîn unvanıyla birlikte ve aynı kalıplar içerisinde kullanılmışlardır (meselâ ilk Fâtımî Halifesi İmam Ubeydullah "Mehdî-Lidînillâh", ilk Endülüs Emevî Halifesi III. Abdurrahman "Nâsır-Lidînillâh" lakaplarını almışlardır; bk. EMİRÜ'L-MÜ'MİNİN; HİLÂFET). Hilâfet iddiasında bulunmayan Eyyûbî ve Memlûk sultanları da "el-melikü'n-nâsır, el-melikü'l-azîz, el-melikü'z-zâhir, el-melikü's-saîd" gibi "melik" kelimesiyle başlayan lakapları benimsemişlerdir. Doğu İslâm dünyasında hilâfet iddia etmeyen ve Abbâsî halifesini (Bağdat, Mısır) metbû tanıyan hükümdarlar tahta çıktıklarında halifeden saltanatlarının tasdikini ve birer şeref pâyesi veya unvanı olarak kendilerine uygun gördüğü lakapları vermesini istemişlerdir. Meselâ Büveyhîler "imâdû'd-devle, izzû'd-devle, adudû'd-devle", Delhi sultanları "muzaffer, mansûr, mücâhid" gibi lakaplar almışlardır. Bu arada halifenin verdiği lakabı kendi konumuna, güç ve kuvvetine göre az bulup itiraz eden hükümdarlar da çıkmıştır. Mahmûd-ı Gaznevî tahta geçip "sultan" unvanını kullanmaya başladığında talebi üzerine Halife Kâdir-Billâh'ın tevcih ettiği "yemînü'd-devle" lakabını, çok geniş bir alanda hâkimiyet kurmuş olmasından dolayı yeterli bulmayarak yükseltmesini istemiş ve öncekine ilâveten "emînü'l-mille" lakabını da almıştır (Nizâmülmülk, s. 202). Halifeler sadece sultanlara değil veliaht ilân edilen şehzadelere, İslâm dünyasını sevindiren büyük zaferleri dolayısıyla kumandanlara ve önemli devlet erkânına da çeşitli lakaplar tevcih ederlerdi. Meselâ Irak amîdi Ebü'l-Hasan Ali b. İshâ'ya "şeyhü'd-devle" ve "sikatü'l-hazretayn", Selçuklu Veziri Nizâ-

mülmülk'e daha önce verilen bu lakabına ilâveten "kvâmü'd-dîn ve'd-devle, radiy-yü emîrül'l-mü'minîn" lakapları verilmişti. Aynı şekilde sultanlar da veliaht şehzadelere ve devlet adamlarına uygun gördükleri lakapları tevcih ederlerdi. Lakap verme sırasında büyük törenler yapılırdı.

Nizâmülmülk *Siyâsetnâme* adlı eserinde lakapların önemine işaretler, "Lakap onu taşıyan kişiye uygun olmalıdır" der ve çoğalmalarıyla değerlerinin azalacağını, itibarlarının kalmayacağını belirterek halife ve sultanların bu konuda hassas davranmalarını tavsiye eder. Ayrıca lakaplar ve bunların düzenlenmesi hakkında geniş bilgiler verir (s. 192-204).

İslâm âlimleri aşırı övgü ve kendini teziye anlamı taşıyan, kişinin kibir ve gurunaya sebep olan lakapların kullanılmasını mekruh saymışlardır (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 94-95; İbnü'l-Hac el-Abderî, I, 117 vd.; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, X, 468). Câhiliye dönemi Araplar'ında fizikî özelliklerine göre hayvanlara da ad vermek veya lakap takmak bir gelenektir. Bu gelenek Hz. Peygamber'in devesi Kasvâ (kulağı yarık) örneğinde olduğu gibi İslâmî dönemde de câiz görülmüştür.

İslâm tarihinde kişileri harekete geçirmesi bakımından önemli bir yeri bulunan, halife ve sultanların devlet adamlarına şeref pâyesi niteliğinde resmî lakap tevcih etmeleri zamanla -Nizâmülmülk'ün de dikkat çektiği gibi- aşırı derecede artarak değerinden çok şey kaybetmiş, modern çağda ise demokratik ülkelerde uygulamadan kalkmıştır. Ancak hâkimiyeti uhdesinde bulunduran millet meclisleri gerek gördüklerinde bu geleneği canlandırmaktadır. Meselâ yalnız Türkiye'yi değil bütün İslâm âlemini, özellikle Hint müslümanlarını çok sevindiren Sakarya zafereinden sonra Türkiye Büyük Millet Meclisi, başkumandan Mustafa Kemal Paşa'ya "gazi" resmî lakabını ve "müşir" rütbesini vermiş, daha sonra bunu örnek alan Pakistan Parlamentosu da Muhammed Ali Cinnah'a "kâid-i a'zam" (ulu önder) ve Li-yâkat Ali Han'a da "kâid-i millet" lakaplarını vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Dîvânü Lugâtî't-Türk Tercümesi, III, 250; *Müsned*, IV, 69; V, 380; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXVI, 132-133; a.mlf., *Târih* (Ebü'l-Fazl), V, 223; ayrıca bk. İndeks; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir* (nşr. Hamdî Abdülmecid es-Selefi), Musul-Kahire 1405/1984, IV, 13; İbnü'l-Faradî, *Kitâbü'l-Elkâb* (nşr. M. Zeynühum M. Azb), Beyrut 1992, s. 10; Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme* (Köymen), s. 192-204; *Mücmelü't-tevârih ve'l-kışas* (nşr. Muhammed Ramazânî), Tahran 1318 hş., s. 416-

430; İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dimaşk* (Amedroz), s. 284; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, bk. İndeks; İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbni's-Salâh* (nşr. Mustafa Dîb el-Bugâ), Dimaşk 1984, s. 204 vd.; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI, 330; İbn Fazlullah el-Ömerî, *et-Ta'rif* (nşr. Semir ed-Dürûbî), Kerek 1413/1992; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tuhfetü'l-mevdûd bi-ahkâmî'l-mevlûd*, Beyrut 1403/1983, s. 94-95; İbnü'l-Hac el-Abderî, *el-Medhal*, Kahire 1401/1981, I, 117-124; İbn Haldûn, *Mukaddime* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, I, 609 vd.; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ* (Şemseddin), V, 412 vd., 447 vd.; VI, 3 vd.; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* (Hatîb), X, 468, 469; a.mlf., *Nüzhetü'l-elbâb fi'l-elkâb* (nşr. Abdülazîz b. Muhammed b. Sâlih es-Sedîdî), Riyad 1409/1989, I, 52, 74, 75, 93, 99, 143; II, 29, 221; Muhammed b. Müeyyed el-Bağdâdî, *et-Teveşşül ile'l-teressül* (nşr. Ahmed Behmenyâr), Tahrân 1315 hş.; Müntecebüddin Bedî, *'Atebetü'l-ketebe* (nşr. Muhammed Kazvî-nî - Abbas İkbâl), Tahrân 1329 hş.; O. Pritsak, "Qara Studie zur türkischen Rechtssymbolik", *Zeki Velidi Togan'a Armağan*, İstanbul 1950-55, s. 259; Orhan Şaik Gökyay, *Dedem Korkud'un Kitabı*, İstanbul 1973, s. 7, 34, 60; Saîd Seyyid Ubâde, *Edebü'l-tesmiye fi'l-beyânî'n-nebevi*, [baskı yeri yok] 1983 (Dâru Mısır), s. 100-110; Hasan el-Bâşâ, *el-Elkâbü'l-İslâmiyye fi't-târîh ve'l-vesâ'ik ve'l-âşâr*, Kahire 1989, s. 12, 16, 32, 36-37, 59, 63, 214; İsmail Yiğit, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler*, İstanbul 1991, s. 81-82; Osman Muhammed Ali el-Abâdile, *Elkâbü's-şu'arâ' beyne'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, Kahire 1412/1991, s. 5, 6, 7-8, 12, 14, 17; Müteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 72, 73, 74; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe* (Özbek), s. 244-245; Ali Sevim - Erdoğan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi: Siyaset, Teşkilât ve Kültür*, Ankara 1995, s. 499-500; Kuteybe eş-Şihâbî, *Mu'cemü'l-ekbâbi erbâbi's-sultân fi'd-düveli'l-İslâmiyye*, Dimaşk 1995, s. 15, 16-17, 117-122; Hanefî Palabiyik, *Valilikten İmparatorluğa Gazneliler, Devlet ve Saray Teşkilâtı*, Ankara 2002, s. 114-129; S. D. Goitein, "Nicknames as Family Names", *JAOS*, XC/4 (1970), s. 517 vd.; C. E. Bosworth, "Lakab", *EP* (İng.), V, 618-631; D. S. Margoliouth, "Names (Arabic)", *ERE*, IX, 136-140; Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler", *DİA*, I, 37, 38.



NEBİ BOZKURT

Osmanlılar'da Lakap. Osmanlı padişahlarına ait lakapların bir kısmı kendi dönemlerinde verilip resmî literatürde yer alırken bir kısmı da çok sonra ayırt edici vasıflarına göre takılmıştır. I. Murad için "Hudâvendigâr", I. Bayezid için "Yıldırım", II. Bayezid için "Velî" ve "Sofu", I. Selim için "Yavuz" lakapları ya kendi dönemlerinde yahut hemen sonra ortaya çıkmıştır. II. Mehmed'in "Fâtih", I. Süleyman için kullanılan "Kanûnî", II. Selim'in "Sarı" ve IV. Mehmed'in "Avcı" lakapları daha sonraki asırlarda ve özellikle XVIII ve XIX. yüzyıllarda yaygınlık kazanmıştır. Yalnız I. Süleyman için "Muhteşem" lakabı da-

ha kendi döneminde Avrupa literatüründe yer etmiştir.

Osmanlı bürokrasisinde seyfiye, ilmiye ve kalemiye mesleklerinin teşekkülü ile birlikte meslek mensupları çeşitli özelliklerini yansıtan lakaplarla tanınmışlardır. Bilhassa kâtip zümreleri arasında aynı adı taşıyan birkaç kişiyi birbirinden ayırt edebilmek için kendilerinin birtakım resmî rumuzlarla anıldığı ve bunlardan bazılarının asıl adın kısaltması olduğu, daha sonra lakap haline dönüştüğü dikkati çekmektedir. Meselâ Ayn Ali Efendi, Lâm Ali Çelebi, Dâl Mehmed Çelebi gibi örnekler yanında Feridun (Ahmed), Âlî (Gelibolu) Mustafa ve Mehmed Emin Âlî Paşa (Süleyman), Subhî (Mehmed), Râgıb (Mehmed), Cevdet (Ahmed) gibi tanınmış şahsiyetlerin lakapları zamanla âdeta kendi asıl adlarının yerini almıştır. Osmanlılar'da mesleklerin babadan oğula geçmesi gelenek olduğundan bir iki nesilden itibaren lakapların sonuna "... zâdeler" veya "... oğulları" eklenmeye başlanmıştır.

Başta vezîriâzam olmak üzere Osmanlı devlet erkânının hemen her birinin bir lakabı bulunmaktadır (Sokullu, Pîrî, Kuyucu, Lala, Köprülü, Topal, Melek, Zurnazen, Boynueğri, Elmas, Arabacı, Sürmeli vb.; bunlar için bk. Danişmend, V, 7-108). Osmanlı bürokrasisinde özellikle defterdarlara verilen "Mezbele-turpu" Mahmud Efendi, "Yahni-kapan" Abdürrahim Efendi, "Gizli-sırtma" Hacı İbrâhim Efendi, "Ekin-iti" Seyyid Feyzullah Efendi, "Sopasalan" Kâmil Ahmed Efendi gibi lakapların her birinin verilmiş hikâyesi bulunmaktadır (a.g.e., V, 307-310).

Osmanlı ulemâsının genel olarak lakaplarına bakıldığında Fenârizâde, Çivizâde, Dürrizâde, Arapzâde gibi aileye nisbetlerinin ön plana çıktığı görülmektedir. Osmanlı döneminde kaleme alınmış bazı tabakat kitaplarında ulemâ biyografileri yazılırken isim tertibinde farklı kullanışlara yer verilmiş, Atâi biyografi bendlerinde ismi öne alırken Şeyhî özellikle lakabı ön plana çıkarmıştır. Burada ulemâ'nın lakapları kaydedilirken çoğunun mensup olduğu şehre göre anıldığı dikkati çeker. Bu dönemde devlet erkânının lakapların doğum yerine, aile mesleğine veya sanat alışkanlığına göre verildiği görülmektedir.

Osmanlı geleneğinde özellikle ilmiye mesleğinde belli başlı isimlere ait yaygın olarak kullanılan lakaplar vardır. Ahmed'in "Şemseddin", Ali'nin "Alâeddin", Hüseyin'in "Hüsâmeddin", Mahmud'un

"Bedreddin", Mustafa'nın "Muslihuddin", Yûsuf'un "Sinâneddin" veya "Ziyâeddin", İbrâhim'in "Tâceddin", İlyas'ın "Fahreddin" veya "Şücâuddin" ile kullanılması yaygındır (Özergin, XII/249 [1970], s. 5584). Lakaplar, coğrafyanın veya ortamın değişmesiyle Türkçe'den Arapça ve Farsça'ya da dönüşebiliyordu. Konya'da "Kemikoğulları" ailesinin Şam'a yerleşince aynı anlama gelen "Azmezâdeler" diye meşhur olduğu bilinmektedir.

Anadolu'da ailelerin sülâle veya soy adı olarak mutlaka bir lakabı vardı. Ancak bu lakap çekirdek aileye değil birbiryle akrabalık bağı olan bir sülâleye aitti. Bu sebeple Anadolu kasaba ve şehirlerinde hemen herkes birbirini lakabından tanırdı. Cumhuriyet'in ilk yıllarında ve soyadı kanununun kabulünün (1934) ardından uzun süre devam eden bu gelenek son otuz-kırk yılda yaşanan yoğun göç olgusu ile giderek kaybolmuştur. Diğer taraftan uygun olan bazı lakaplar aynen veya bazı değişikliklerle soyadı olarak da alınmıştır.

Ortaçağ İslâm ve Türk şehirlerinin tarihî, fizikî ve toplumsal özelliklerine göre birer sıfatla anılması yaygın bir gelenektir. Mekke-i Mükerrreme, Medîne-i Münevvere, Kudüs-i şerif gibi kutsal şehirlere ait özel sıfatlar dışında diğerlerinde "dâr" ile başlayıp Arapça bir terkip halinde "dârülcelâl" (Erzurum), "dârülemân" (İsfahan, Tercan), "dârülfahr" (Diyarbakır), "dârülfeth, dârülmülk" (Kayseri ve Konya), "dârülfeyz" (Harput), "dârülüz" (Amasya), "dârünnasr" (Erzincan), "medînetüsselâm" ve "dârüsselâm" (Bağdat), "dârüssugr" (Antakya) vb. nitelemelere de rastlanır (TA, XII, 317-328).

BİBLİYOGRAFYA :

Atâi, *Zeyli Şekâik*, bk. Fihrist; Şeyhî, *Vekâiyü'l-fuzalâ*, tür.yer.; Danişmend, *Kronoloji*², V, 7-108, 307-310; O. Pritsak, "Qara Studie zur türkischen Rechtssymbolik", *Zeki Velidi Togan'a Armağan*, İstanbul 1950-55, s. 259; Abdülkadir Donuk, *Eski Türk Devletlerinde İdari-Askerî Ünvan ve Terimler*, İstanbul 1988; Mehmet İpşirli, "İlmiye Mensuplarının İmza ve Tasdik Formülleri", *Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri: 30 Nisan - 2 Mayıs 1986, Bildiriler*, İstanbul 1988, s. 177-200; M. Kemal Özergin, "Türklerde Lâkab Alma Adetlerine Dair", *TFA*, XII/249 (1970), s. 5583-5584; Erol Özbilgen, "İslâm Kültüründe İsim Müessesesi", *İlim ve Sanat*, II/10, İstanbul 1986, s. 73-84; Feridun M. Emecen, "Ali'nin 'Ayn'ı: XVII. Yüzyıl Başlarında Osmanlı Bürokrasisinde Kâtip Rumuzları", *TD*, sy. 35 (1994), s. 131-149; H. Busse, "İzz al-Dawla", *El*² (İng.), IV, 293-294; a.mlf., "İz al-Din", a.e., IV, 294-295; C. E. Bosworth, "Lakab", a.e., V, 630-631; TA, XII, 317-328.



MEHMET İPŞİRLİ

LAKİT (اللقيط)

Sahipsiz, buluntu çocuk anlamında
fıkıh terimi.

Sözlükte “bulmak, bir şeyi yerden almak” anlamındaki **lakt** kökünden türeyen ve “bulunan şey” anlamına gelen **lakit**, fıkıhta “terkedilmiş ya da kaybolmuş olup başkası tarafından bulunan ve anne babası da bilinmeyen çocuk” demektir. **Menbûz** da bu anlamdadır. Aynı kökten gelen **lukata** ise sahibi bilinmeyen buluntu malı ifade eder. Terkedilmiş ya da kaybolmuş çocuğu veya malı bulana **mülta-kıt**, bulma işlemine de **iltikât** denilir.

İnsan hayatının korunması, insanın temel haklarının güvence altında bulunması ve bu amaca hizmet eden tedbirlerin alınması insanî bir vazife olduğu kadar dinin de gereğidir. Kur'an'da bir kimsenin hayatını kurtarmanın bütün insanları kurtarma, bir kimseye hayat vermenin bütün insanlığı yaşatma derecesinde övgüye değer bir davranış olduğu belirtilmiş (el-Mâide 5/32), İslâm'ın temel öğretisinde insan yeryüzündeki en değerli varlık, insan hayatının korunması da dinlerin gönderiliş amaçlarından ve hukuk düzeninin temel ilkelerinden biri olarak görülmüştür. Çeşitli sebeplerle ebeveyni tarafından terkedilmiş veya kaybolmuş çocukların mümkünse ebeveyninin bulunması, değilse güvenli bir usulde onların himaye altına alınıp topluma kazandırılması konusunun İslâm muhitinde dinî ve ahlâkî bir ödev olarak algılanıp bu konuda hukuk teorisi oluşturulması ve bu kimseleri korumaya yönelik bir dizi kuralın geliştirilmesi böyle bir anlayışın ürünüdür. Konu, klasik fıkıh literatüründe genellikle bağımsız bir bölüm (kitap) halinde “lakit” başlığı altında, bazan da “lukata” bahsinin alt konusu olarak ele alınır. Hemen her dönemde ve toplumda aktüel değerini koruyan bu konuda klasik fıkıh doktrininde geliştirilen hükümler, bir yönüyle fakihlerin içinde bulundukları dönemin şartlarını ve imkânlarını ve tecrübe birikimlerini yansıtsa da neticede toplumdaki kimsesiz çocuklara sahip çıkılmasını ve onların korunmasını amaçlayan tedbir ve öneriler niteliğindedir. Toplumsal yapıdaki değişimlere paralel olarak bu konuda kurumsal önlemler alınıp yasal düzenlemelere gidilmesi de bu tecrübenin yeni safhalarını teşkil eder.

Mahiyeti ve Şartları. Fakihler lakiti “terkedilerek kaybolmuş çocuk” (Kâsânî, VI, 197), “himaye edeni bulunmayan kaybolmuş çocuk” (Nevevî, IV, 484), “ebeveyni veya köleliği bilinmeyen küçük çocuk” (Rassâ', s. 612), “ailesinin fakirlik korkusuyla yahut zina suçlamasından kurtulmak için terkettiği canlı çocuk” (Muhammed b. Abdullah et-Timurtâşî, IV, 269), “nesebi ve köleliği bilinmeyen, yolda bırakılmış veya kaybolmuş gayri mümeyyiz küçük” (Haccâvî, IV, 405) şeklinde tanımlarlar. Tanımlardan bir kısmı, kaybolmuş yahut terkedilmiş bir kimsenin hangi şartlarda lakit ahkâmına tâbi olacağını belirlemeye çalıştığı için ayrıntılıdır. Hanefîler'le Mâlikîler, doğumdan itibaren dört beş yaşına kadarki çocukları bu kapsamda görürken Şâfiîler'le Hanbelîler'in çoğunluğu, gözetilmeye ihtiyaçları bulundugundan dolayı mümeyyiz küçükle deliyi de buna dahil eder. Yapılan tanımlardan, gerek kaybolmuş gerekse ebeveyni tarafından terkedilmiş çocukların lakit hükümünü alacağı anlaşılmaktaysa da burada esasen ebeveyni bilinmeyen ve halin delâletinden terkedildiği anlaşılan çocuklar ve onların himaye altına alınması söz konusudur. Kaybolmuş ve ailesi tarafından aranan çocuklarda ise asolan onların ebeveynine kavuşturulmasıdır.

Çocuğu bulan kimsenin onu himayesine almada önceliğinin olabilmesi için akıllı, bâliğ, iyi ahlâklı ve çocuğu koruyabilecek güç ve imkâna sahip bir kimse olması gerekir. Böyle olmadığı takdirde hâkim çocuğu ondan alıp bu vasıfları taşıyan başka birine verir. Lakiti himayesine alma hususunda kadınla erkek arasında bir fark gözetilmezse de bazı Mâlikîler süt emme çağındaki küçüklerde emzikli kadına öncelik verirler. Fakihlerin çoğunluğu, ebeveyninin müslüman olduğu anlaşıldığında bu çocuğun gayri müslime verilmesini câiz görmezken Hanefîler bulanın çocuğu koruyacak ehliyeteye sahip olmasını yeterli görür, ancak bu vasfa sahip gayri müslimin yanındaki lakitin temyiz çağına gelindiğinde alınacağını belirtirler.

Hükümü. Kaybolmuş veya terkedilmiş halde bulunan bir çocuğun içinde bulunduğu durumdan kurtarılması bir insanlık görevidir. Fakihler bunu, Kur'an'ın iyilik üzerinde yardımlaşmaya ve hayat kurtarmaya (el-Mâide 5/29, 32) dair emrinin kapsamına giren kifâî, yani bir kısım insanlar tarafından yerine getirildiğinde diğerlerinden sorumluluğun kalktığı dinî bir ödev olarak görürler. Çocuk hayatı

tehlike içinde olup da ona sahip çıkacak başka kimse bulunmadığında ise bu görev farz-ı ayına dönüşür. Çocuğu bulan kimsenin bu durumu şahitle tesbit etmesi, çocuğun ileride köleleştirilmesi veya nesebinin zayı olması tehlikesini önleyeceği durumlarda vâcib, böyle bir tehlike bulunmadığında ise müstehap görülmüştür.

İnsanda aslanan hürriyet olup kölelik ârizî bir durum olduğundan lakit aksi ispatlanmadığı sürece hür kabul edilir. Sahâbe ve tâbiîn âlimlerinin görüşü böyle olduğu gibi ilk dönemlerden itibaren de uygulama böyle olmuştur (İbn Hazm, IX, 162-163). Dinine gelince, esasen küçük çocuk için dinden söz etmeye mahal olmasa da bulûğa ermeden ölmesi gibi bazı muhtemel gelişmeler sebebiyle lakitin tâbi olacağı dinî ahkâmı belirlemek gerekebilir. Bunun için de fakihlerin çoğunluğu lakitin bulunduğu ülke veya bölgedeki hâkim dinin esas alınacağını söylerken Hanefîler'den İmam Muhammed ile Mâlikîler'den Eşheb bu konuda bulanın dininin esas olacağı görüşündedir.

Lakiti bulan, onu bakım ve gözetimine almaya diğer kimselere göre daha çok hak sahibidir. Ancak çocuğu nesebini üzerine geçirerek evlât edinmesi veya nesebini zayı etmesi câiz olmaz. Burada amaç, kimsesiz olan bu çocuğun haklarının korunması ve topluma kazandırılması olduğundan bulan kimsenin çocuğa bakıp onu gözetecek ve yetiştirecek ehliyeteye olması gerekir. Değilse ondan alınıp ehil olan bir başkasına verilir. Meselâ fakihlerce küçük, deli, sefih, fâsık, mezun olmayan köle ve fakir lakiti himayesine almaya bunun için ehil görülmez.

Hadiste zikredilen, devlet başkanının velisi olmayanların velisi olacağına dair genel kuralın delâletiyle (Tirmizî, “Nikâh”, 15; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 19; İbn Mâce, “Nikâh”, 15) lakitin velisi prensip olarak devlet başkanıdır. Bulan kimse ancak hâkimin karar vermesi halinde lakitin velâyetini üstlenebilir. Velisinin devlet olması sebebiyle çocuk öldüğünde mirasçısı veya aleyhine bir suç işlendiğinde hak sahibi beytümâl olduğu gibi tazminat gerektiren bir fiil işlediğinde de beytümâl sorumlu olur.

Lakitle ilgili meseleler arasında belki de en önemli olanı nesebidir. Lakitin ebeveyni bilinmediğinden kural olarak nesebi de yoktur. Baba olabilecek yaşta bir müslüman onun kendi çocuğu olduğunu ileri

sürdüğünde Hanefiler, lakitin nesep sahibi olmasını kolaylaştırmak amacıyla normal ispat hukuku kurallarını işletmeksin bu mücerret iddiayı çocuğu ona verebilmek için yeterli görürler. Hanefiler bu konuda kıyası terkederek istihsan yoluyla çözüm üretmiştir. Kıyas burada diğer alanlarda olduğu gibi iddianın bir delille ispatını gerektirmekteyse de çocuğu himayede ehliyetsizliği sabit olmadığı sürece iddia sahibinin ikrarının esas alınması çocuk için salt yarar içerdiği ve başka bir şahsa zarar da söz konusu olmadığı için kıyasın gerektirdiği kural terkedilmektedir (Kâsânî, VI, 199). Hanefiler'in bu görüşüne Şâfiî ve Hanbelîler de katılır. İddia sahibinin zimmî olması halinde ise durum kısmen farklıdır. Zimmî iddiasını delille ispat ederse nesebi lehine tescil edildiği gibi çocuk da kendisine verilir. Mücerret iddia sahibi ise sadece nesep hakkı doğar ve çocuğun kural olarak müslüman olduğuna hükmedilerek zimmiye çocuğu yetiştirme (hidâne) hakkı verilmez. Kölenin mücerret iddiasında da çocuğun hürriyet hakkı saklı tutulur. Bu kayıtlar, çocuk için en yararlı olanı bulmak ve ona bu yönde bir gelecek hazırlamak amacıyla. Mâlikî fakihleri ilke olarak lakitin nesebinin delille ispatından yanadır. Birden fazla kimse nesep iddiasında bulunduğu anda fakihlerin genel görüşü, müslüman-zimmî ayırımı yapılmaksızın normal ispat hukuku kurallarını işletmektir. Şâfiî ve Hanbelîler, nesep tesbitinde fiziksel özelliklere bakarak tesbitte bulunma usulü olan "kıyâfe" gibi özel tekniklerden de yararlanılması taraftarıdır. Hanefiler, nesep iddiasında bulunanların delillerinin eşitliği halinde çocuk için daha yararlı olacağını düşündüklerinden müslümana veya hür kimseye öncelik verirler. Bir kadının lakitin kendi çocuğu olduğunu iddia etmesi halinde ise nesep kocasına bağlanacağı ve onun hukukunu da ilgilendirdiği için kural olarak bu iddiasını delille ispatı istenir.

Lakitin beslenme, giyim, barınma gibi masrafları (nafaka), varsa üzerinde bulunan veya ona hibe edilenler gibi özel malından, değilse bu tür harcamalara tahsis edilmiş vakıflardan, o da yoksa devlet bütçesinden karşılanır. Çocuğu bulan kimse, hâkimden izin alarak bulduğu sonrası geri istemek üzere kendi malından harcama yapabilir. Böyle bir izin alınmazsa yapılan harcama çocuk lehine teberru sayılır.

Lakitin bulunduğu bölgeden başka bir yere götürülmesinin hangi durumda câiz olacağına dair özellikle Şâfiî ve Hanbelî mezheplerindeki tartışmalar ve kısıtlayıcı

hükümler, gerek çocuğun bulunduğu mahalden uzağa götürülmeyip nesebinin ve ailesinin ortaya çıkmasına imkân hazırlamayı, gerekse şehirde bulunan çocuğun köye ve günlük hayat standardı daha düşük bir yere götürülmesinde veya uzak bir bölgeye götürülüp köleleştirilmesinin kolaylaşmasında olduğu gibi çocuğun hak kaybına uğramasını önlemeyi amaçlamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

- Tirmizî, "Nikâh", 15; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 19; İbn Mâce, "Nikâh", 15; İbn Hazm, *el-Muhal-lâ*, Kahire 1389/1969, IX, 162-166; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, II, 434-440; Serahsî, *el-Mebsût*, X, 209-221; Kâsânî, *Bedâ'i'*, VI, 197-200; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, İstanbul 1985, II, 255-256; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Kahire 1389/1969, VI, 112-136; Üsrüşenî, *Ahkâmü's-şîgâr*, Beyrut 1418/1997; Nevevî, *Ravzatü'l-tâlibîn* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali M. Muavvaz), Beyrut 1412/1992, IV, 483-518; İbn Cüzey, *el-Kavâninü'l-fıkhiyye*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye), s. 224-225; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Kahire), V, 342-348; Erdebîlî, *el-Envâr li-a'mâlil-lebrâr*, Kahire 1390/1970, I, 670-675; Rassâ', *Şerhu Hudûdi İbn 'Arafê*, Muhammediye 1412/1992, s. 612-613; Haccâvî, *el-İknâ'*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), IV, 405-410; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, V, 155-161; Muhammed b. Abdullah et-Timurtâşî, *Tenvirü'l-ebşâr* (İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr* [Kahire] içinde), IV, 269; Şemseddin er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, Kahire 1386/1967, V, 446-464; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr* (Kahire), IV, 269-275; Bilmen, *Kamus*, VII, 228-241; M. Mustafa Şelebî, *Ahkâmü'l-üsre fi'l-İslâm*, Beyrut 1397/1977, s. 709-712; Mahmûd Şeltût, *el-Fetâvâ*, Beyrut 1403/1983, s. 319-322; Abdülkerim Zeydân, *Mecmû'a Buḥûş fıkhiyye*, Bağdad 1407/1986, s. 351-374; Saffet Köse, *İslam Hukukunda Bulunmuş Mal ve Çocuk* (yüksek lisans tezi, 1988), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Âmâl Yâsin Abdülmu'tî el-Bündârî, *et-Teşrî'u'l-İslâmî fi ri'âyeti'l-lakîṭ ve hıfzı'l-lukaṭa* (doktora tezi, 1988), Câmi'atü'l-Ezher Fer'u'l-benât, el-Mektebetü'l-Merkeziyye, nr. 250; Orhan Çeker, *İslam Hukukunda Çocuk*, İstanbul 1990, s. 193-205; Meryem Ahmed ed-Dağistânî, *Ahkâmü'l-lakîṭ fi'l-İslâm*, Kahire 1413/1992; E. Pritsch – O. Spies, "İslâm Hukukunda Kâsânî'ye Göre Bulunmuş Çocuk" (trc. Sabri Şakir Ansay), *AÜİFD*, IV/1-2 (1955), s. 13-15; A. M. Delcambre, "Lakîṭ", *EF* (İng.), V, 639; "Lakîṭ", *Mu.F*, XXXV, 310-325.



SAFFET KÖSE

LA'L (لعل)

Klasik Türk edebiyatında
adından en fazla bahsedilen
kıymetli bir taş.

Yakut cinsinden parlak kırmızı renkli ve saydam bir cevher olan la'l ham maddesi billûrlaşmış alüminyum oksididir (grena, spinel); Seylan taşı olarak da bilinir. Ahd-i

Atîk'in birkaç yerinde adı anılan la'lin (meselâ bk. Eyub, 28/18) İbrânice'den lâl şeklinde Farsça'ya, oradan da Arapça'ya geçtiği sanılmaktadır (Dihhudâ, XXII, 222). Abbâsî hilâfetine ilk dönemlerine kadar bilinmeyen bu kıymetli taş rivayete göre büyük bir deprem sonucu Bedahşan yakınındaki Sekenan (?) dağının yarılmasıyla ortaya çıkmıştır. Kadınlar, adını çıktığı yere nisbetle alan bu kırmızı taşın daha ziyade açık tonlarından küpe yapmayı âdet edinince değeri artmış ve mücevherattan sayılmaya başlanmıştır. Dihhudâ'nın çeşitli kaynaklardan derlediği bilgilere göre la'lin nar tanesi, erguvan ve pembe menekşe renginde görüldüğü, yakuttan daha yumuşak ve daha açık renkte tabiatının mutedil, germi ve huşkî olduğu, kalp, zihin ve görme melesesine faydası dokunduğu, şehveti tahrik ettiği, üstünde la'l bulunan kişinin korkulu rüya görmediği, sevdavi rahatsızlıklara iyi geldiği ve şerbet yapılarak kullanıldığı anlaşılmaktadır (a.g.e., XXII, 222-223). La'lin oluşumuyla ilgili bir efsaneye göre ise yerden beyaz renkte çıkarılan taş taze kana bulanıp güneşte kurumaya bırakılarak renklendirilmiştir (Sûdî, I, 79).

Yakutun bir çeşidi olan la'l açık kırmızı renginden bilinir. La'l kelimesiyle kurulmuş tamlamalarda pembe rengin ön plana çıkarılması bu sebeptedir. La'l-i rum-mânî (nar tanesi renginde la'l), la'l-i âbdâr (şeffaf, açık renkli la'l), la'l-i piyâzegî (kırmızı renkli la'l), la'l-i revân (üzüm şarabı renginde la'l), la'l-i böyreğ (güneş kızılı la'l), la'l-i hoş-âb (berrak la'l) renginin çeşitli tonlarını ifade eden tamlamalardır. Son tamlama sevgilinin dudağından kinaye olup dudak rengi olan pembeyi ön plana çıkarır.

Eskiden beri kemer, gerdanlık, yüzük, küpe, kadeh, hokka vb. eşya yapımı ile cilt süslemelerinde kullanılan la'l divan şiirinde daha ziyade Bedahşan adıyla birlikte anılır (la'l-i Bedahşî, la'l-i Bedahşânî vb.). Bu bölgede çıkarılan bir tür pembe yakuta bedahş adının verilmesi de (DîA, V, 291) şairlerin la'l ile bedahşî (bedahşan = yakutlar) birlikte kullanmalarına ve bedahşan kelimesiyle zaman zaman her iki mânâyı da kastederek sanat göstermelerine yol açmıştır: Nakkâş bilindi nakş içinde / La'l oldu iyan bedahş içinde (Nesîmî).

La'l, Şark edebiyatlarında hemen daha sevgilinin dudağı yerine bir mazmun olarak kullanılmıştır. Şairler "leb-i la'l" yerine mecâz-i örfî yoluyla yalnızca la'l de-

diklerinde pembe dudak anlaşılır: "Can-fedâ-yı la'liyim bir dilber-i can-perverin / İstemem ben Hızır'ın olsun çeşme-i âb-ı hayât" (Fuzûlî). Klasik şiirde la'l kelimesi "dudak" yerine zikredilirken genellikle tamlama halinde bulunur: La'l-i dūr-ef-şân (arasından inci gibi dişlerin görüldüğü dudak), la'l-i kehrübâ (kırmızı dudak), la'l-i meygûn (şarap renkli dudak), la'l-i nâb (pembe dudak), la'l-i şeker-bâr (tatlı sözler söyleyen dudak), la'l-i gül-feşân (gül saçan dudak) bunlardandır: "Elin elimde saçın târûmâr sinemde / Gözüm gözünde le-bim la'l-i gül-feşânında" (Tevfik Fikret).

La'l'in edebiyatta benzetme unsuru olarak kullanıldığı bir başka madde de şaraptır ve Benzetme yönü yine la'l'in rengidir. Mey-i la'l-gûn (la'l renkli şarap), la'l-i müzâb (erimiş la'l gibi olan şarap), la'l-i revân (akan la'l, şarap), şarab-ı la'l (la'l renkli şarap) gibi tamlamalar bu ilgiyi gösterir: "İçelim la'l-i müzâbı saçalım cûr'aları / Hâk-i gülzârı bugün kân-ı Bedahşân edelim" (Bâkî).

Edebiyatta la'l'in kana benzetilmesi de yine rengi dolayısıyladır. Özellikle âşıkın kanlı göz yaşı la'l kadar değerlidir. Ahmed Paşa'nın şu beytinde kan oturmuş gözler yakuta, akan yaşlar da la'le benzetilir: "Uş eşk kârbân-ı Bedahşân-ı dîdeden / Rûm'a katar-ı la'l ile dūr armağan çeker."

Eski astroloji ilmine göre güneş ve bazı yıldızlar madenler üzerine tesir ederek onların mahiyetlerini değiştirir. Bedahşân'da çıkarılan la'l de önce beyaz renkte bir taş iken bu bölgede Süheyl yıldızının etkisiyle kızarıp değerli bir cevher olmuş: "Süheyl'in pertevi seng-i bedahşî la'l eder lâkin / Gözüm yaşını yâkût eyledi dürr-i benâgûşu" (Hayâlî Bey).

La'l Bedahşân'da kayaların içinde saklı olduğundan şair onun meydana çıkarılması için önce kayanın kırılması, sonra da ciğer kanıyla boyanıp güneş ışığında bekletilmesi gerektiğini düşünür: "Göz yu-munca her müjem yüz hûn-ı dil peydâ eder / Tîşe bir la'l almağa bin kez leb-i kâ-nı öper" (Hayâlî Bey). Özellikle la'l'in ciğer kanıyla güneşte pişirilmesi, çile ve garn çekmesi âşığın haline benzetildiğinden ortaya la'l-âşık münasebeti çıkmıştır. Bu düşünceden yola çıkılarak Farsça'da "Taş sabır ile la' olur" şeklindeki (Türkçe'deki "Koruk sabır ile helva olur" karşılığı) atasözü doğmuştur. Divan şiirinde la'l kelimesinin geçtiği yerlerde dudak, renk, kan, şarap, Bedahşân, bedahş gibi ilgili kelimeler de zikredilerek teşbih, tenasüp, leff ü neşr vb. edebî sanatlar yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ferheng-i Fârsî, III, 3596-3597; İbn Havkal, *Şüretü'l-arz*, s. 327; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, I, 320; Südi, *Şerh-i Divân-ı Hâfiz-ı Şîrâzi*, İstanbul 1288, I, 79; J. Chevalier – A. Gheerbrant, *Dictionnaire des Symboles*, Paris 1969, IV, 131; Mehmet Çavuşoğlu, *Necâti Bey Divânı'nın Tahlili*, İstanbul 1971, s. 70, 142, 167, 169; Harun Tolasa, *Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası*, Ankara 1973, s. 83, 259, 267, 320, 368, 444, 509, 512, 519; Cemal Kurnaz, *Hayâlî Bey Divânı (Tahlili)*, Ankara 1987, s. 162-163; İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Ankara 1989, I, 131; II, 75-76; Nejat Sefercioğlu, *Nev'î Divânı'nın Tahlili*, Ankara 1990, s. 91; Ahmet Talât Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar* (haz. Cemal Kurnaz), Ankara 1992, s. 71, 273-274; Z. Vesel, "Sur la terminologie des gemmes: Yâqut et la'l chez les auteurs persans", *Slr.*, XIV/2 (1985), s. 147-155; Barthold, "Bedahşân", *IA*, II, 435; Pakalın, II, 353; Dihhudâ, *Luğatnâme*, XXII, 221-226; Mehmet Saray, "Bedahşân", *DİA*, V, 291-292; Mustafa Uzun, "Bedahşân", *a.e.*, V, 292-293; Mustafa Kutlu, "La'l", *TDEA*, VI, 62-63; *ML*, VII, 781-782.



İSKENDER PALA

LALA

Osmanlılar'da şehzadelerin yetiştirilmesinden sorumlu görevli.

Farsça olan lâlâ kelimesi sözlükte "kul, köle; efendinin çocuğuna bakmakla yükümlü hizmetkâr" anlamına gelir. Tarihî seyrir içerisinde zamanla ileri gelenlerin, varlıklı kişilerin, yüksek dereceli idarecilerin, bey, han, hükümdar çocuklarının eğitimiyle ilgilenen, onlara yönetim sanatını öğretene, her türlü bakımından ve yetiştirilmesinden sorumlu olan kişileri ifade eden bir mâna kazanmıştır. Böylece daha önceki atabeglik kurumunun bir benzeri olarak gelişme göstermiş, ancak bu kurum kadar siyasî bir niteliğe sahip olmamıştır (bk. ATABEG).

Lala kelimesinin Anadolu'da Farsça'nın etkisiyle XIII. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlandığı sanılmaktadır. Kelimenin atabeglik sıfatını kazanması muhtemelen XV. yüzyılda gerçekleşmiştir. Aslında atabegin lalalığa dönüşmesi yahut ikisinin aynı anlamda kullanılmasıyla ilgili kayıtlara XIV. yüzyılda rastlanır. Anadolu Selçuklu kaynaklarında lala ve atabeg kelimelerinin birlikte geçtiği dikkati çeker (Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 79). Yine Memlükler'de, Akkoyunlu-Karakoyunlular'da lala tabiri hem sultan hem de ümerâ çocuklarını eğiten kimseler için kullanılmıştır (a.g.e., s. 273, 318). Anadolu sahasında eserini XIV. yüzyılın ilk çeyreğinde kaleme alan Eflâkî lala kelimesine yer ver-

miştir. Aynı şekilde İbn Bibî ve Aksarâyî'nin eserlerinde de lala kelimesi geçmektedir. Bu durum lalanın atabeg karşılığı olarak yerleştiğini gösterir. Fakat atabeglik gibi siyasî bir kurum özelliğine sahip olmadığından Osmanlılar'da lala kelimesi atabeg kavramı içerisinde veliahdın, hatta tahta geçen hükümdarın nâibi, onun yerine devleti idare eden kişi niteliğini hiçbir zaman kazanmamıştır.

İlk Osmanlı kaynaklarında atabeg ve lala kelimelerine bir arada rastlanmaktadır. XV. yüzyıl tarihçilerinden Tursun Bey, Manisa'ya gönderilen Şehzade Mehmed'e (Fâtih Sultan Mehmed) Zağanos Paşa'nın "atabeg koşulduğunu" yazar (*Tarih-i Ebû'l-Feth*, s. 36). II. Bayezid'in oğlu Şehinşah'tan söz ederken de onun lalasının Karagöz Bey olduğunu belirtir (a.g.e., s. 207). II. Murad'ın gazâlarını anlatan anonim bir eserde gerek Çandarlı Halil Paşa gerekse Şâhin Paşa için lala tabiri sıkça geçer (*Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehemmed Hân*, s. 33, 56, 66). Yine burada, Şehzade Mehmed'in Manisa'ya gönderilmesinden sonra onun bölgedeki idareciliğini kendisine refakat eden iki lalasıyla (Kasaboğlu Mahmud Bey ve Nişancı İbrâhim Bey) danışarak yapmakta olduğundan bahsedilir (a.g.e., s. 2). Bu kayıtlara rağmen bir kurum olarak lalalığın Osmanlılar'da ne zaman ortaya çıktığı hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamaktadır. Bazı araştırmacılar bunun I. Murad devrinde bir müessese haline geldiğini kaydederek.

Fâtih Sultan Mehmed'in teşkilât kanun-nâmesi, şehzade lalalığının resmî bir nitelik kazanmış olduğunun ilk önemli ve açık belgesini oluşturur. Burada lalalık makamının protokoldeki derecesine işaret edilir ve yerinin mal defterdarının altında olduğu belirtilir. Bu durum, bir taşra görevi olması dolayısıyla lalalığın Osmanlı merkezî bürokratik yapılanmasının ve hiyerarşisinin altında bulunduğunu gösterir. Ancak daha sonra bu makamın giderek XVI. yüzyılda önem kazandığı ve ileri derecelere ulaştığı anlaşılmaktadır. Lala elkitabındaki değişimler bunun bir göstergesidir.

Osmanlı şehzadelerinin sancağa çıkışları ve bulundukları bölgede idarecilik (sancak beyliği) yapmaları sebebiyle lalalar sadece onların eğitiminden değil aynı zamanda mahallî idareden de sorumlu bir vasıf kazanmıştır. Taşra yönetiminde şehzadenin maiyetinde bulunan görevli-

lerin başı ve en önde geleni laladır. Lalalar çok defa Enderun'dan yetişmiş, tecrübeli, güvenilir şahıslar arasından titizlikle seçilir ve merkezden tayin edilirdi. İlk dönemlerde lalalar arasında yerli ümerâ ailelerine mensup kimselerin olduğu bilinmektedir. XV. yüzyılın sonlarından itibaren genellikle kul asıllı devlet görevlileri bu makama getirilmiştir. Lalalar sancak beyi, beylerbeyi rütbesindeki devlet adamları arasından seçilebildiği gibi bu göreve daha alt seviyede hizmetliler de tayin edilebilirdi. Bu makamda sürelerini tamamlayanlar çok defa daha yüksek dereceli taşra görevlerine gönderilirdi. Meselâ Manisa'ya yollanan Şehzade Süleyman'ın (Kanûnî Sultan Süleyman) lalası, defterdarlıkta ve vezirlikte bulunmuş tecrübeli devlet adamı olan Kasım Paşa idi (Celâlzâde, s. 180-181). II. Selim'in lalası olan Mustafa Paşa sancak beyi iken onun lalalığına getirilmiş, daha sonra beylerbeyliklerde bulunmuş ve ikinci vezirliğe yükselmişti. III. Mehmed'in padişah oluşu sırasında lalalık görevini yürüten Mehmed Paşa ise önce vezir olmuş, ardından sadrazamlığa getirilmiştir. Lalaların görev süreleri sancak beylerine benzer tarzda iki üç yıl kadardı. Bazı durumlarda sık sık lala değişikliklerinin olduğu görülmektedir. Bunun en önemli sebebi, bulundukları yerlerde şehzadeyi etki altına alarak bir güç unsuru haline gelmelerini önlemek olmalıdır. Fakat yine de lalalık ileride daha yüksek görevlere getirilmeyi sağlayan bir basamak haline gelmiştir. Bilhas-sa lalalıklarında bulundukları şehzadelerin padişah olması onlara büyük bir nüfuz ve makam temin etmiştir.

Lalanın görevleri arasında şehzadenin eğitimi yanında onun siyasî meselelere vukufuna yardımcı olmak, Divân-ı Hümâyun'un küçük bir modeli olan şehzade divanına vezir makamında başkanlık etmek, sancak askerleriyle sefere çıkmak yahut sefer vakti bulunduğu bölgenin büyük bölümünün muhafaza hizmetini görmek, merkezle şehzade arasındaki bağı sağlamak, herhangi bir meselede merkezle doğrudan irtibata geçmek ve gereken tedbirleri almak başta geliyordu. Lalanın idarî fonksiyonu şehzadenin yaşının küçük olması durumunda daha da önem kazanıyordu. Yetişkin şehzadelerin yanında ise pasif bir konumda kalabiliyor, şehzadenin bizzat kendisi siyaset ve idarede etkin oluyordu. Bu durumda lalalar ikinci planda kalırken vazifeleri daha çok merkezle şehzade arasında belirginleşen bir

şekil alıyordu. II. Bayezid'in oğulları Yavuz Sultan Selim, Korkut, Ahmed gibi şehzadelerin yanındaki lalaların idarî fonksiyonları ve etkileri çok azdı, bunlar âdetâ ismen tayin edilmiş bir mevkide kalmışlardı. Buna karşılık Fâtih Sultan Mehmed'in, Kanûnî Sultan Süleyman'ın, II. Selim'in, III. Murad ve III. Mehmed'in lalaları siyasî ve idarî bakımdan ön plana çıkmışlardır. Lalaların idarî yetki dereceleri özellikle Kanûnî Sultan Süleyman'ın oğlu Şehzade Bayezid olayının ardından artmıştır. Bu hadiseden sonra yegâne veliaht sancağı haline gelen Saruhan sancağının merkezi Manisa'ya gönderilen şehzadelerin (III. Murad ve III. Mehmed) yanında bulunan lalaların bütün idarî işlerde ön planda olduğu, merkezden gönderilen hükümleri lala adına hitaben kaleme aldıkları dikkati çekmektedir (Emecen, s. 35). Lalaların şehzadeler üzerindeki denetiminin artması onların vazife alanlarını da giderek genişletmiş, lalalar mahallî tayinler, timar tevcihleri, muhafaza, asayiş temini gibi pek çok konuda yetkili konuma gelmiştir.

Lalalık, III. Mehmed'den sonra şehzadelerin sancağa çıkma usullerine nihayet verilmesiyle idarî yönünü tamamen yitirmiştir. Saltanat sistemindeki değişme ve şehzadelerin sarayda sıkı bir gözetim altında tutulmaları, lalalığa sadece eğitim fonksiyonunun ön plana çıktığı yeni bir sıfat kazandırdığı gibi kimliklerinin değişmesine de yol açmıştır. Şehzadelerin maiyetine harem ağalarından (has odalı) üç kişi tayin edilmeye ve bunların en tecrübelisi ve yaşlısı başlala unvanıyla onun eğitiminden sorumlu tutulmaya başlanmıştır. Hadım ağalardan seçilen bu lalalar sarayda sadece şehzadenin eğitimiyle ilgilenmişlerdir. Bunların XVII. yüzyılda saray içinde çeşitli entrikalara karıştıkları ve bazılarının büyük nüfuz sahibi oldukları bilinmektedir. IV. Mehmed'in başlalas Uzun Süleyman Ağa, Kösem Sultan'ın katli işine karışmış, sarayda büyük nüfuz sahibi olmuştur (Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/1, s. 257-260). Adları çeşitli olaylar dolayısıyla geçen diğer lalalar arasında II. Süleyman'ın lalası Ahmed Ağa, III. Selim'in lalası Mahmud Bey, II. Mahmud'un lalaları Anber Ağa, Recebpaşazâde Mehmed Bey ile Başlala Tayyar Efendi zikredilebilir. Bu dönemlerde padişahların vezirîâzamlara lala tabiriyle hitap etmeye başladıkları da belirtilmelidir. Lala kelimesi "eğitici, bakıcı" anlamında halk arasında da yaygın bir şekilde kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Bibî, *el-Evâmîrü'l-Alâiyye* (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 275; Aksarâyi, *Müşâmetü'l-ahbâr* (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 2000, s. 30; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri* (trc. Tahsin Yazıcı), Ankara 1995, II, 507-508; *Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehemmed Hân* (nşr. Halil İnalcık – Mevlüd Oğuz), Ankara 1978, s. 2, 33, 56, 66; Tursun Bey, *Târih-i Ebû'l-Feth* (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 36, 207; Celalzâde Mustafa Çelebi, *Selîmnâme* (nşr. Ahmet Uğur – Mustafa Çuhadar), Ankara 1990, s. 180-181; İbn Kemal, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, VIII. Defter, s. 2, 20, 97; Ahmed Câvid, *Hadîka-i Vekâyi* (haz. Adnan Baycar), Ankara 1998, s. 141; Mehmed Zeki, *Maktûl Şehzadeler*, İstanbul 1336, s. 2-3; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/1, s. 257-260; a.mlf., *Medhal*, s. 79, 273, 318; a.mlf., "Sancağa Çıkarılan Osmanlı Şehzadeleri", *TTK Belleten*, XXXIX/156 (1975), s. 659-696; Feridun M. Emecen, *XVI. Asırda Manisa Kazâsı*, Ankara 1989, s. 35; J. Woods, *Akkoyunlular* (trc. Sibel Özbudun), İstanbul 1993, s. 20; L. Peirce, *Harem-i Humayun, Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükûranlık ve Kadınlar* (trc. A. Berktay), İstanbul 1996, tür.yer.; Kenan Ziya Taş, *Osmanlılar'da Lalalık Müessesesi*, Isparta, ts.; İsmet Parmaksızoğlu, "Lala", *TA*, XXII, 456-457.

 TUNCER BAYKARA

LALA MEHMED PAŞA

(ö. 1015/1606)

Osmanlı vezirîâzamı.

Bosnalı Şahinoğlu ailesinden olup Yayça'da (Jajce) doğdu. Bazı kaynaklarda Sokullu Mehmed Paşa ile akrabalığını ifade etmek üzere Tâvil Mehmed Paşa olarak anılır. Saraya ne zaman ve nasıl alındığı bilinmemektedir. Kaynaklarda yer alan ilk görevleri peşkir ağalığı, küçük mîrâhurluk ve büyük mîrâhurluktur. Muhtemelen saraydaki hizmeti sırasında şehzadelerin eğitiminde görev aldığı için Lala unvanı ile anılmıştır. 999 Rebîülâhîri sonunda (24 Şubat 1591) Saatçi Hasan Paşa'nın yerine yeniçeri ağası oldu ve Sadrazam Sinan Paşa'nın çıktığı Avusturya seferine yeniçerilerle birlikte katılma görevi aldı. 9 Şevval 1002'de (28 Haziran 1594) İstanbul'dan ayrıldı.

Sefer sırasında önemli görevleri başlarıyla yerine getirdi. Tata Kalesi'nin geri alınması sırasında (29 Şevval 1002 / 18 Temmuz 1594) cesaretiyle takdir kazandı. Fakat ertesi günü Sinan Paşa tarafından azledildi. Bununla beraber Semartin ve Yanık kaleleri kuşatmalarında bulundu ve Mihâlçlı Ahmed Paşa yerine Karaman beylerbeyiliğine (Zilhicce 1002 / Ağustos 1594), kısa bir süre sonra da Satırcı Mehmed Paşa'nın azli üzerine Anadolu bey-

İlerbeyiliğine (11 Muharrem 1003 / 26 Eylül 1594) getirildi.

Ferhad Paşa'nın kısa süren ikinci sadâreti sırasında Eflak olaylarıyla ilgilenmesinden dolayı Lala Mehmed Paşa, Budin civarındaki askere serdar tayin edilerek sınırın muhafazasıyla görevlendirildi. Arkasından tekrar sadrazam olan Sinan Paşa tarafından muhasara altındaki Estergon Kalesi'ne yardıma gönderildi; ancak çetin geçen mücadeleler esnasında birliklerinden ayrı düştü ve 1400 atlı ile kaleye kapandı. Çok güç şartlar altında altmış yedi gün süren bu kuşatma sırasında kaledeki askerlerin baskısı sonucu şehri anlaşma yoluyla Avusturyalılar'a teslim etti (Zilhicce 1003 / Ağustos 1595). Ardından Budin'de kalarak Yanık, Papa, Tata, Pespirim (Weszprim), Polata, Semartin gibi serhad kalelerinin muhafazasıyla görevlendirildi. Bu sıralarda kendisine vezirlik rütbesi de verildi (Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, s. 83, 88, 95; Selânikî'ye göre vezirliği daha sonra Rebûlevvel 1005 / Kasım 1596 tarihindedir; s. 636). III. Mehmed'in çıkacağı Eğri seferi hazırlıklarından olmak üzere Anadolu Beylerbeyi Vezir Lala Mehmed Paşa'ya Ösek Köprüsü başında olması emredildi. Daha sonra Yanık Kalesi'nin imdadına yetişmek üzere Budin'e gelmişken Eğri'ye çağrıldı ve Eğri kuşatmasına katıldı. Bunun hemen arkasından Haçova'da yapılan meydan muharebesinde sağ cenahta görev yaptı (Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, s. 134; krş. Hasanbeyzâde Ahmed, s. 193). Ardından Kütahya ve bağlı sancaklarında teftişte bulunması ve bölgeyi Celâli taşkınlıklarından koruması istendi (Rebûlâhir 1005 / Aralık 1596). Aynı yıl Satırcı Mehmed Paşa'nın Varat seferine iştirak etmek üzere Rumeli tarafına geçti. Satırcı Mehmed Paşa ile buluşup Bačka'da kışladıktan sonra orduyla birlikte Varat'a hareket etti. Pançova'da Rumeli Beylerbeyi Veli Paşa'nın ölümü üzerine görevi ona verildi (14 Muharrem 1007 / 17 Ağustos 1598). Serdarla birlikte Beçkerek'e geldi, Çanad ve Arad kaleleri fethinde bulundu, ancak Varat alınmadı. O kış Peçuy'da geçiren Lala Mehmed Paşa, üçüncü defa sadârete getirilen İbrâhim Paşa'nın serdarlığı sırasında mevcut görevine ilâveten serdarlık pâyesiyile Budin muhafazasına tayin edildi (Rebûlevvel 1007 / Ekim 1598). Ardından Budin beylerbeyiliği Rumeli beylerbeyiliğine ilhak edilerek onun idaresine verildi (Cemâziyelevvel 1008 / Kasım 1599). Bu dönemde dikkatini Budin'in

güvenliğini sağlamak üzere civardaki kaleler üzerinde yoğunlaştırdı. Lala Mehmed Paşa'nın da dahil olduğu güçlü bir Osmanlı ordusu 1009 (1600-1601) yılında Babofça ve Kaniye'yi kuşatıp vire ile teslim aldı (Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, s. 231-240). Priştine'de kışlayan Mehmed Paşa, Hisarcık'ta bulunduğu sırada Sadrazam Damad İbrâhim Paşa'nın Belgrad'da vefatı üzerine onun da vasiyetiyle serdar kaymakamı olarak ordunun idaresini üstlendi. Sadrazamlığa getirilen Yemişçi Hasan Paşa'nın askerî faaliyetlerinde önemli rol oynadı. İstolni Belgrad'ın kuşatıldığı haberi üzerine buranın imdadına gitti. Estergon'un kaybedilmesinden sonra artık serhad şehri durumuna gelmiş olan Budin'i kuşatan Avusturyalılar'ı geri çekilmeye zorladı. Merkezdeki gelişmeler üzerine İstanbul'a dönen Yemişçi Hasan Paşa'nın isteğiyle üçüncü vezirlikle Macaristan serdarı oldu (12 Ramazan 1011 / 23 Şubat 1603).

Sefer mevsiminin başlamasıyla birlikte yoğun bir faaliyet içine giren Mehmed Paşa, Yemişçi Hasan Paşa'dan sonra sadrazamlığa getirilen Yavuz (Malkoç) Ali Paşa tarafından görevinde tutulmak istendiyse de serhadde sadrazamdan başkasının başarılı olmasının zor olduğunu, II. Gazi Giray ve Celâli Hasan Paşa'nın hizmette istekli olmamalarının bunu en iyi şekilde gösterdiğini belirterek serdarlık mesuliyetini üstlenmedi. Sadrazamın Belgrad'da vefat etmesi üzerine sadâret mührü Lala Mehmed Paşa'ya verildi (9 Rebûlevvel 1013 / 5 Ağustos 1604).

Budin civarına giden Serdârîekrem ve Sadrazam Lala Mehmed Paşa Peşte, Hatvan ve Vaç'ı geri alıp civardaki kalelerin tahkimiyile meşgul oldu. Bu yoğun faaliyetler sürerken bir yandan da iki taraf arasında barış görüşmeleri yapıyordu. Ancak Eğri ile Estergon'un değiştirilmesi noktasında görüşmeler düğümlendi. Bunun üzerine Lala Mehmed Paşa'nın ana hedefi Estergon oldu ve Estergon kuşatmasına başlandı (24 Cemâziyelevvel 1013 / 18 Ekim 1604). Otuz bir gün süren kuşatma başarılı olmadı. Belgrad'a gelen sadrazam kışı geçirmek üzere İstanbul'a hareket etti (20 Ramazan 1013 / 9 Şubat 1605) ve padişah tarafından büyük iltifatlarla karşılandı. Baharla birlikte tekrar sefere çıkan Mehmed Paşa Estergon'a yöneldi. Önce etraftaki küçük fakat müstahkem olan Ciğerdelen, Vişegrad ve Tepedelen kalelerini alıp Estergon'un savunma hatlarını zayıflattı. Otuz beş günlük

çetin mücadelelerden sonra kaleyi teslim aldı (20 Cemâziyelevvel 1014 / 3 Ekim 1605). Böylece on yıl önce Lala Mehmed Paşa tarafından vire ile bırakılan kale yine onun tarafından vire ile ele geçirilmiş oluyordu (Peçuylu İbrâhim, II, 301-308). Mehmed Paşa bu zafer üzerine "fâtih-i Estergon" olarak anılmıştır (Naîmâ, II, 157).

İstanbul'a gitmeden önce Macar Prensi Istvan Bocskay'ı, Peşte karşısında 10.000 Macar askerinin de katıldığı büyük bir törenle taç giydirerek Erdel kralı tayin etti (Kasım 1605). Estergon'un fethini müjdelemek ve İstanbul'a gitmek için izin talep etmek üzere Peçuylu İbrâhim Efendi'yi İstanbul'a gönderdi (Peçuylu İbrâhim, II, 307). Kendisine gerekli izin verildiyse de daha sonra bu iznin İran seferine çıkmak üzere verildiği, eğer Şark seferine gitmeyecekse ikinci vezirlikle orada kalıp mührü göndermesi istendi (Naîmâ, I, 437). Çaresiz kalan Lala Mehmed Paşa İstanbul'a gelince (7 Zilkade 1014 / 16 Mart 1606) iyi karşılandı ve padişahın huzurunda yapılan müşaverede Şark serdarlığı için Kuyucu Murad Paşa seçildi. Rakibi Derviş Paşa'nın tahrikiyle müzakereler uzamış ve üçüncü vezirlik verilerek Bağdat Beylerbeyi Nasuh Paşa'nın serdar olmasına emir çıkmışsa da padişah sefer için Lala Mehmed Paşa'yı istiyordu. Sadrazam ise Avusturya ile barış şartlarının olgunlaştığı, kendisi ve Kırım hanının bulunmadığı bir zamanda Bocskay'ın da yalnız kalacağı, Macarlar'ın bazı vaadlerle kraldan koparılacağı gibi tehlikeleri sıralayarak her şeye rağmen garp, şark veya donanmadan hangisi emredilirse hizmette bulunacağını söyledi. Ardından çıkan emirde İran üzerine gitmesi istendi (Orhonlu, s. 96-97, 99-100, 105). Yüz yüze görüşülecek meseleler olduğunu belirterek mülâkat rica ettiyse de ricası geri çevrildi (a.g.e., s. 101, 107). Belgrad'dan acele ile geldiğini, adamlarının, cephane ve diğer harp levazımının Belgrad'da kaldığını, onlar olmadan sefere çıkamayacağını, gelmelerinin beklenmesi halinde mevsimin geçeceğini, önemli bir işin yapılamayacağını defalarca yazdı. Fakat padişah hiçbirini dinlemedi ve ısrarla yola çıkmasını istedi (a.g.e., s. 105, 107, 111-112). Sonuçta sefere gitmekten başka çare olmadığını anlayınca dördüncü vezirlikle Murad Paşa'yı Macaristan serdarlığına tayin ettirip sefer hazırlıklarına başladı. Bu arada yakın adamları Derviş Paşa tarafından kendisinden uzaklaştırıldı. Estergon fethinde büyük hizmetleri geçen adamlarından Yeniçeri Ağası Hüseyin Ağa Halep beylerbe-

yiliğine gönderildi (a.g.e., s. 107). Yine ye-
ğeni ve serhadde nüzül emini olan Kapı-
cibaşı Mustafa Ağa Kastamonu sancak
beyi yapıldı. Bu uygulamalar yüzünden
mâneviyatı bozulmuş olarak Üsküdar'da
otağını kurdu. Ancak burada üzüntüsün-
den felç oldu. Buna rağmen Derviş Paşa
mutlaka gitmesi gerektiği yolunda padi-
şahı tahrik etmeyi sürdürdü (Sâfî Musta-
fa, II, vr. 56^b-57^a). Hatta vefatından iki gün
önce, eğer derhal hareket etmezse hak-
kından gelineceği yolunda bir emir daha
yazdırttı. Mehmed Paşa 14 Safer 1015 (21
Haziran 1606) tarihinde vefat etti (Hasan-
beyzâde Ahmed, II, 299). Sun'ullah Efen-
di'ye dayanarak Bâki Paşa'nın bir ifade-
sine yer veren Peçuyulu, Derviş Paşa'nın
Portekizli bir hekimi elde ederek Lala
Mehmed Paşa'yı son nefesinde zehirlet-
tiğini ileri sürer. Cenaze namazı Fâtih Camii'nde kılınarak Eyüp'te akrabası Sokullu
Mehmed Paşa türbesinin dışına defne-
dildi.

Dönemin kaynaklarında kendisinden
daima olumlu sıfatlarla bahsedilen Lala
Mehmed Paşa'nın akrabası olan ve on beş
yıl hizmetinde bulunan Peçuyulu'ya göre
Mehmed Paşa'nın tek kusuru çok tasar-
ruflu davranmasıdır. Ancak Estergon fet-
hinden sonra gazilere resmî yetkileri da-
hilinde verdiği zeâmet ve timarlar dışında
kendi parasından 20.000 altından fazla
ikramda bulunması onun cömertliğinin
göstergesi olarak kabul edilir. Şark sefe-
rine gönderilmek istendiği sırada on iki
yıllık emeğinin heba olacağından çekindi-
ği, kendisinin önceliği Avusturya müca-
delesine vererek bunu Osmanlılar'ın lehi-
ne tamamlamak arzusunda bulunduğu
da ifade edilir. Ölümünden sonra vasiye-
tine uyulmayarak mallarına el konulmuş,
ailesi bu sebeple zaruret içine düşmüş-
tür.

Lala Mehmed Paşa'nın Sokullu Mehmed Paşa Türbesi ha-
ziresindeki mezarı – Eyüp / İstanbul



BİBLİYOGRAFYA :

Abdî Çelebi, *Zafer-nâme-i Yanık*, Millet Ktp.,
Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 1328, vr. 5^b, 6^{a-b};
Selânikî, *Târih* (İpsirli), bk. İndeks; Sâfî Musta-
fa, *Zübdetü't-tevârih*, Beyazıt Devlet Ktp., Veli-
yüddin Efendi, nr. 2428, I, vr. 260^b; nr. 2429, II,
vr. 7^{a-b}, 11^a, 56^b-57^a; Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s.
476, 479, 609, 688; Hasanbeyzâde Ahmed,
Târih (haz. Nezihi Aykut, doktora tezi, 1980), İÜ
Ed. Fak., Genel Kitaplık, nr. TE 57, II, 190-299,
325; Mehmed b. Mehmed er-Rûmî, *Nuhbetü't-
tevârih ve'l-ahbâr ve Târih-i Âl-i Osmân* (haz.
Abdurrahman Sağır, doktora tezi, 2000), İÜ Ed.
Fak., Genel Kitaplık, nr. TE 138, s. 469-649;
ikinci kısım, s. 34-36; Topçular Kâtibi Abdülka-
dir Efendi, *Târih* (haz. Ziya Yılmaz, doktora te-
zi, 1990), İÜ Ed. Fak., Genel Kitaplık, nr. TE 80,
tür.yer.; Peçuyulu İbrâhim, *Târih*, II, 175-188,
246-252, 267-354; ayrıca bk. tür.yer.; Kâtib
Çelebi, *Fezleke*, I, 186, 192, 246, 256-258, 272,
275-277, 288; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme* (haz.
Seyit Ali Kahraman – Yücel Dağlı), İstanbul 2002,
VI, 160-162, 171; Naîmâ, *Târih*, I, 95, 134-194,
297-329, 398-445; II, 157; *Hadîkatü'l-vüzerâ*,
s. 52-54; Ayvansarayî, *Vefeyât-ı Selâtin*, s.
28-29; Hammer (Atâ Bey), VII/ 51-52, 72-74;
Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/1, s. 116-117;
III/2, s. 361-363; Danişmend, *Kronoloji*, III, 244,
535; V, 28; Cengiz Orhonlu, *Osmanlı Tarihine
Aid Belgeler, Telhisler: 1597-1607*, İstanbul
1970, s. 28, 62, 71-72, 91-118; Bekir Kütükoğ-
lu, *Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri: 1578-
1612*, İstanbul 1993, s. 275; W. J. Griswold, *Ana-
dolu'da Büyük İsyan: 1591-1611* (trc. Ülkün
Tansel), İstanbul 2000, s. 35, 45, 99-100, 128-
129; M. C. Şehâbeddin Tekindağ, "Mehmed
Paşa, Lala", *İA*, VII, 591-594; A. H. de Groot,
"Mehmed Paşa, Lala", *EF* (Fr.), VI, 989-990.



MAHMUT AK

LALA MUSTAFA PAŞA

(ö. 988/1580)

Kıbrıs, Şirvan
ve Gürcistan fâtihî unvanıyla anılan
Osmanlı veziri.

Hayatının ilk yılları hakkında bilgi yok-
tur. Kaynaklarda Bosna'nın Sokol köyün-
den olduğu, Yavuz Sultan Selim zama-
nında (1512-1520) kardeşi Deli Hüsrev
Paşa vasıtasıyla saraya alındığı, bir sü-
re Kanûnî Sultan Süleyman'ın berber-
başlığında bulunduğu belirtilir. Daha
sonra sipahi oğlanları zümresine giren
Mustafa Ağa çaşnigirlik ve küçük mî-
râhurluk yaptı. Rüstem Paşa'nın vezî-
riâzamlığı sırasında (951/1544) yeni-
den çaşnigirliğe getirildi ve Safed sancak
beyliği verilerek İstanbul'dan uzak-
laştırıldı. Ardından 5 Şaban 964'te (3 Ha-
ziran 1557) Şehzade Selim'e lala oldu (BA,
A.RSK, nr. 1457). Şehzade Selim ile Baye-
zid'in taht kavgasında etkili rol oynadı. İki
kardeş arasındaki gerilimi tırmandırdı ve
Selim'e avantaj sağladı. Bayezid'in Selim'e

yolladığı tehdit mektuplarını İstanbul'a
bildirdiği gibi padişahın Bayezid'e gön-
derdiği nasihatnâmeleri ele geçirip bun-
ların şehzadeye ulaşmasını engelledi. İki
kardeş arasında Konya'da meydana gelen
savaşın (966/1559) ardından ortaya çıkan
durumdan dolayı Vezîriâzam Rüstem Pa-
şa'nın tepkisini çekti. Rüstem Paşa onu
Selim'in lalaliğinden alıp Pojega sancak
beyliğiyle uzaklaştırmak istedi (24 Zilhic-
ce 967 / 15 Eylül 1560). Şehzade Selim'in
araya girmesiyle Tımışvar beylerbeyliğine
nakledildi (27 Muharrem 968 / 18 Ekim
1560). Ancak bu vazifesine gitmedi ve
şehzadenin yanından ayrılmadı. Yine şeh-
zadenin sayesinde görev yeri Van beyler-
beyliği olarak değiştirildi (15 Safer / 5
Kasım). İki yıl sonra Erzurum beylerbeyi
(969/1562), ardından Halep ve Şam bey-
lerbeyi (19 Rebîülevvel 971 / 6 Kasım 1563)
oldu. Uzun süre kaldığı bu görevi sırasın-
da II. Selim'in padişah oluşuyla vezîriâ-
zamlık ümidi belirlediyse de Sokullu Meh-
med Paşa bunu önleyici tedbirler aldı.
Onu İmam Mutahhar'ın isyanını bastır-
mak üzere serdar olarak Yemen'e gön-
derdi (975/1567-68). Yemen'e gitmek için
Kahire'ye geçen Mustafa Paşa, vaktiyle
kardeşi Ayas Paşa'nın Şehzade Bayezid
olayı sırasında idamına yol açtığı için ken-
disine düşmanlık besleyen Mısır Beyler-
beyi Koca Sinan Paşa'nın aleyhte telkin-
leri üzerine Sokullu Mehmed Paşa tara-
fından serdarlıktan azledildi. Hakkındaki
şikâyetlerin tahkiki için Şam'a dönmesi
istendi. Bunun üzerine Şam'a gelip birkaç
ay burada kaldıktan sonra İstanbul'a gitti,
hatırlı kimseler sayesinde affedildiği gibi
altıncı vezir oldu. Lalaliğini yaptığı ve bir
bakıma tahta geçmesini sağladığı II. Se-
lim'in Kıbrıs seferine çıkma isteğinin en
hararetili destekçisi oldu. Vezîriâzam So-
kullu Mehmed Paşa'nın muhalefetine
rağmen Venedik'e savaş ilân edilip Kıbrıs
seferi açıldığında bu harekâtın serdarlı-
ğına getirildi. Kıbrıs'ta uygulanacak sa-
vas planlarını hazırlayıp kuşatılacak kale-
lerin tesbitini yaptı. Onun isteği doğrul-
tusunda Lefkoşe Kalesi'nin kuşatılması-
na karar verildi. Kalenin durumunu İstan-
bul'a rapor eden Mustafa Paşa burayı 8
Rebîülâhîr 978'de (9 Eylül 1570) ele geçir-
di. Ardından Magosa kuşatıldı ve 9 Re-
bîülevvel 979'da (1 Ağustos 1571) alınıp
Kıbrıs'ın fethi tamamlandı.

İstanbul'a döndüğünde Vezîriâzam So-
kullu Mehmed Paşa'nın desteğini alan
Mustafa Paşa rakibi Koca Sinan Paşa'ya
karşı durumunu kuvvetlendirdi. 985'teki
(1577-78) İran seferi ikisi arasında çekiş-



Lala
Mustafa Paşa
Türbesi -
Eyüp /
İstanbul

meyi iyice arttırdı. Bu çekişme aynı zamanda Sokullu'nun yerine kimin geçeceği konusunda da belirleyici olacaktı. Reka-betin hızlanması üzerine önce her ikisi de sefere gitmekle görevlendirildi; Mustafa Paşa Erzurum, Sinan Paşa Bağdat taraflarından İran'a girecekti (22 Şevval 985 / 2 Ocak 1578). Fakat bu durum her iki veziri de hoşnut etmedi, ihtilâfın daha da artması üzerine Sokullu Mehmed Paşa devreye girip Koca Sinan Paşa'yı görevden aldı ve Lala Mustafa Paşa'yı Gürcistan üzerinden Şirvan'ın fethiyle tek yetkili serdar olarak vazifelendirdi. 27 Muharrem 986'da (5 Nisan 1578) Üsküdar'a geçen Mustafa Paşa, İran sınırlarına ulaştığında Çıldır'da Safevî öncü kuvvetlerini mağlûp etti (5 Cemâziyelâhir 986 / 9 Ağustos 1578), ardından Tiflis'e girdi. Kür suyu üzerinde Koyungeçidi mevkiinde bir başka Safevî gücü daha bozguna uğratıldı. Mustafa Paşa askerin geri dönme isteğine karşı çıkıp onları yatıştırdı ve giriştiği harekâtı tamamlamak üzere Şirvan'a yürüdü. 13 Receb'de (15 Eylül) Ereş'e girdi ve daha sonra Şirvan'ın fethi gerçekleşti. Alınan yerler dört beylerbeyliğe (eyalet) ayrıldı. Mustafa Paşa, Safevî beylerini Osmanlı tarafına çekmek için çeşitli girişimlerde bulunup fethedilen yerlerde kalıcı bir yerleşmeyi sağlamaya çalıştı. Dağıstan ve Gürcü beylerinin itaatini sağladıktan sonra kışı geçirmek üzere Erzurum'a döndü. Bu sırada 1578 yılının son günlerinde gelen emirler üzerine Kars Kalesi'nin tamiri ve sınır boylarının takviyesi için Kars'a giden Mustafa Paşa kalenin inşasını tamamladı (29 Cemâziyelâhir 987 / 23 Ağustos 1579). Bir süre burada kalıp ekim ayında Erzurum'a döndüğünde Sokullu Mehmed Paşa'nın öldürüldüğü haberini aldı. Çok geçmeden de rakibi Koca Sinan Paşa'nın tahrikleri neticesinde serdarlıktan azledildi (Zilkade 987 / Ocak 1580). İstanbul'a döndüğünde padişahın huzuruna çıkma isteği kabul görmedi. Ancak Vezîriâzam Ahmed Paşa'nın vefatı ve Koca Sinan Paşa'nın İran seferine çıkması, o sırada merkezde divanda tecrübeli bir ve-

zirin bulunmaması gibi sebeplerle sadâret kaymakamlığına getirildi. Koca Sinan Paşa'nın baskısı ile vezîriâzamlık kendisine verilmedi ve sadâret mührü Sinan Paşa'ya gönderildi. III. Murad, Mustafa Paşa'ya sadâret kaymakamı olarak vezîriâzam gibi hareket etme yetkisini verdiyse de o bundan memnun kalmadı. Yaşı yetmiş geçmiş olan Mustafa Paşa az sonra 25 Cemâziyelâhir 988'de (7 Ağustos 1580) vefat etti. Tarihçi Âli Mustafa Efendi, onun öleceğini hissedip on yedi gün önce Eyüp'te mezar yerini satın aldığını belirtir.

Kaynaklarda akıllı ve tedbirli bir devlet adamı olarak anılan Mustafa Paşa, Mısır Sultanı Kansu Gavri'nin oğlu Mehmed Bey'in kızı Fatma Hanım'la evlenmiş, ondan olan oğlu Mehmed Paşa Halep beylerbeyiliğine kadar yükselmiştir. Ayrıca Kanûnî Sultan Süleyman'ın oğlu Şehzade Mehmed'in kızı Hüma Sultan ile evliliği (18 Cemâziyelevvel 983 / 25 Ağustos 1575) dolayısıyla hânedana akraba olmuştur. Mustafa Paşa'nın birçok hayratı ve vakıfları bulunmaktadır. Erzurum'da bir külliye (970/1562-63); Şam'da 360 hücreli han (Lala Paşa Hanı), hamam ve tekkeler; yine Şam civarında Kunaytira'da cami ve imaret; Konya Ilgın'da cami, bedesten, kervansaray; Tiflis ve Kars'ta şark serdarlığı sırasında yaptırdığı iki cami başlıca eserleri arasında yer alır. Ayrıca Lefkoşe'deki Ömeriye Camii'ne vakıflar tahsis etmiştir. Magosa'da fetih sonrası katedralden çev-

rilen cami onun adını taşır. Mekke ve Medine'de de bazı hayratı vardır. Âli Mustafa Efendi uzun yıllar onun hizmetinde bulunmuş ve İran seferi sırasındaki faaliyetlerini *Nusretnâme* adlı eserinde anlatmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, MD, nr. IV, hk. 1481-1484, 1537, 1646; nr. VIII, hk. 1359, 1360; nr. XIV, hk. 261, 521, 837; BA, MAD, nr. 563, s. 161; BA, A.RSK, nr. 1457; Âli Mustafa Efendi, *Nâdirü'l-mehârib*, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1290, vr. 10^b, 13^b vd.; a.mlf., *Künhü'l-ahbâr*, Nuruosmâniye Ktp., nr. 3409, vr. 99^a, 224^a, 237^b-248^b, 332^a-333^b; a.mlf., *Nusretnâme*, TSMK, Hazine, nr. 1365, vr. 70^b, 102^a, 132^b-133^b, 250^b, 259^b; Selânikî, *Târih* (İpsirli), I, 65, 78, 100, 117, 128; Lokmân b. Hüseyin, *Zübdetü't-tevârih*, Türk ve İslâm Eserleri Müzesi, nr. 1973, vr. 90^a; Peçuylu İbrâhim, *Târih*, II, 20; Hammer (Atâ Bey), VII, 252; *Vülât-ı Dimaşk fi 'ahdi'l-'Osmânî*, Şam 1949, s. 15; Hamza Gündoğdu, *Erzurum Lala Paşa Külliyesi*, Ankara 1992; C. H. Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati* (trc. Ayla Ortaç), İstanbul 1996, s. 40-57, 77, 81-91; Necati Elgin, "Lala Mustafa Paşa ve Ilgın'da Yaptırdığı Cami, İmaret ve Han", *Konya Halkevi Kültür Dergisi*, XI/120-121, Konya 1948, s. 51-54; Şerafettin Turan, "Lala Mustafa Paşa Hakkında Notlar ve Vesikalar", *TTK Belleten*, XXII/88 (1958), s. 551-593; Bekir Kütükoğlu, "Mustafa Paşa", *İA*, VIII, 732-736.



BEKİR KÜTÜKOĞLU

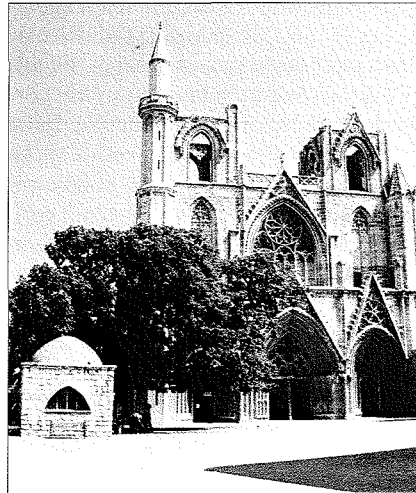
LALA MUSTAFA PAŞA CAMİİ

Kıbrıs'ta Magosa'da
fetihten (XVI. yüzyıl) sonra
katedralden çevrilen cami
(bk. KIBRIS).

LALA MUSTAFA PAŞA KÜLLİYESİ

Erzurum'da
XVI. yüzyılın ikinci yarısında
inşa edilen külliye.

Lala Mustafa Paşa Camii - Magosa / Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti



Erzurum il merkezinde yer alan külliye 970 (1562-63) yılında Erzurum Beylerbeyi Lala Mustafa Paşa tarafından yaptırılmıştır. Cami, mektep ve hamamdan oluşan külliye 1836-1839 yılları arasında bir muvakkithâne ilâve edilmiştir. Külliye'nin Vakıflar Genel Müdürlüğü'nde yer alan vakfiyesi 971 (1563-64) tarihidir. 1694, 1721, 1836-1839, 1851, 1870, 1889, 1962 ve 1971 yıllarında camide onarımlar yapılmıştır. Külliye yapılarındandır mektep ve muvakkithâne günümüze ulaşmamıştır.

Kesme taş malzeme ile inşa edilen cami kare planlı olup önünde beş birimli bir son cemaat yeri bulunmaktadır. Mukar-



Lala
Mustafa Paşa
Camii –
Erzurum

nas başlıklı altı sütunun taşıdığı sivri kemerli açıklıklara sahip son cemaat yerinde birimlerin üzeri kasnaksız kubbelerle örtülmüş, geçişleri pandantiflerle sağlanmış olan kubbelerin içleri kalem işleriyle süslenmiştir. Mihrap ekseni üzerinde yer alan taçkapı 1870 yılında onarım görmüştür. İç içe silmelerden oluşan barok çerçevesi kapı mukarnaslı yaşımaklı olup altta basık kemerli açıklığa sahiptir. İki yanda altlı üstlü ikişer pencere arasında birer mihrap nişi bulunmaktadır. Alt sıra pencere üstlerinde sır altı tekniğinde kitâbeli çini alınlıklar dikkat çekicidir. Sağdaki mihrap nişi üzerinde üç parça halinde mermer levhaya yazılmış on dört satırlık bir kitâbe vardır. Sultan IV. Mehmed tarafından yazdırılan bu emirname 1080 (1669-70) tarihli olup çevrede çiftçilikle geçinen halkın vergilerinin kaldırıldığını bildirmektedir.

21,20 x 21,10 m. ölçüsünde kare planlı harim ortada bir kubbe, dört yönde birer yarım çapraz tonoz ve dört köşede birer küçük kubbe ile örtülmüştür. Sekizgen kesitli dört pâyve sivri kemerlerle birbirine ve yandaki duvarlara bağlanmıştır. Ortada yer alan büyük kubbe 10,56 m. çapında olup dıştan sekizgen bir kasnağa sahiptir. 4,50 m. çapındaki köşe kubbeler kasnaklıdır. Kubbe ve tonoz içleri lotus, palmet, kıvrık dal, rûmî ve şakayık motiflerinden oluşan kalem işleriyle süslenmiştir. Çift sıra pencerelerle aydınlanan mekânda alt sıra pencere üstlerinde sır altı tekniğinde çini alınlıklar bulunmaktadır. Son cemaat yerindeki taçkapı dışında iki yanda yer alan birer kapı ile de harime bağlantı sağlanmıştır.

Dikdörtgen bir çerçeve ile sınırlanan mihrap mukarnaslı yaşımaklı olup üzerinde 970 (1562-63) tarihli inşa kitâbesi vardır. Beş kenarlı mihrap nişinin üstünde de

iki satırlık bir başka kitâbe mevcuttur. Yenilenmiş ahşap minberin bir özelliği yoktur. Mihrabın sağında yer alan pâyeye bitişik müezzin mahfili sekizgen planlıdır. İki sütunlarla taşınan mahfil XIX. yüzyıl eseridir. Harimin kuzeyinde duvara paralel olarak yerleştirilen ahşap mahfil oldukça basit ve sadedir. Güneydoğu köşesindeki kubbenin altında üçüncü bir mahfil bulunmaktadır. Önü sakıflı olduğu anlaşılan bir kapı ile bağlantılı olan ve paşa (bey) mahfili olarak adlandırılan bu mahfil hünkâr mahfili geleneğinde ele alınmıştır. Harimde ikisi kuzeyde kapının iki yanında, ikisi kible duvarında olmak üzere dört adet kürsü vardır. Pencerelerden duvar içine yerleştirilen merdivenlerle ulaşılan bu kürsüler birer ahşap balkon gibi düzenlenmiştir. Sade görünümli ahşap vaaz kürsüsü yenidir. Camiye vakfedilmiş olan şamdanlar girift bitkisel süslemeleriyle dikkat çeker. Harimin kuzeybatı köşesinde yer alan silindirik gövdeli minare iki renkli taş malzeme ile inşa edilmiştir. Son cemaat yerinde yarım daire şeklinde çıkıntı yapan minareye batı yönünde bulunan yan kapı içerisinden merdivenle ulaşılmaktadır.

Caminin kuzeyinde yer alan şadırvan, XIX. yüzyıla ait bazı parçaların yeniden kullanılmasıyla 1971'de yaptırılmıştır. Eski şadırvan hakkında bilgi bulunmamakla birlikte XIX. yüzyıla ait eski bir yapıdan getirilen altı çift ahşap destek yüksek kabartmalı bitkisel ve figürlü süslemeleriyle dikkat çekmektedir.

Vaktiyle caminin batısında yer alan mektep kare planlı ve üzeri kubbeyle örtülü kesme taştan bir yapıydı ve eski fotoğraflardan tesbit edilebildiği kadarıyla Selçuklu geleneğinde inşa edilmişti. Bugün kaybolmuş olan kitâbesine göre Kâbe Mescidi adıyla tanınan bu yapı 969 (1562)

yılında mektebe dönüştürülmüştü. 1983'te belediye tarafından yıktırılarak yeri park haline getirilmiştir.

Camiden biraz uzakta Tebriz Kapısı dışında yer alan hamam çevresinin bozulmasından dolayı Çöplük Hamamı adıyla da tanınmaktadır. Tek hamam olarak düzenlenen yapı dikdörtgen bir alana oturmuştur. İki renkli taşla örülen sivri kemer altında dikdörtgen açıklıklı bir kapıdan üzeri tonozlu ön mekâna geçilir. Arkada yer alan 14,50 x 14,50 m. ölçüsünde kare planlı soğukluk tromplu geçişlere sahip aydınlık fenerli bir kubbeyle örtülmüştür. İlliklik ise ortada kubbe, yanlarda tonoz örtüye sahiptir. Ortası kubbe ile örtülü olan sıcaklığın üç yönünde tonoz örtülü birer eyvan vardır. İki köşelerde, biri yanda üç halvet hücreli kubbelerle örtülmüştür. Arkada su deposu ile külhan bulunmaktadır. Yapı çeşitli dönemlerde onarım görmüş, son olarak 1985'te mermer kaplamaları yenilenmiştir. 1836-1839 yılları arasında Vali Osman Nûri Paşa tarafından caminin yanında bir muvakkithâne yaptırılmıştır. Günümüze ulaşmayan bu yapıdan hiçbir iz kalmamış olup yeri tam olarak tesbit edilememektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbrahim Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Erzurum Tarihi*, İstanbul 1960, s. 230-247; Fügen Kınaçav, *Erzurum Osmanlı Devri Camileri* (lisans tezi, 1971), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi, s. 8-12; Hamza Gündoğdu, *Erzurum Lala Paşa Külliyesi*, Ankara 1992; a.mlf., "Erzurum'da Osmanlı Dönemi Eserleri", *Kaynaklar*, sy. 5, Ankara 1987, s. 41-49; a.mlf., "Erzurum'da Türk-İslam Yapıları", *MK*, sy. 82 (1991), s. 23-29; Şerare Yetkin, "Sinan'ın Mimarisinde Çini Süsleme", *Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri* (nşr. Sadi Bayram), İstanbul 1988, I, 479-498; M. Orhan Bayrak, *Türkiye Tarihi Yerler Kılavuzu*, İstanbul 1994, s. 219; Nusret Çam, "Mimar Sinan'ın Eserlerinde Mahallî Unsurlar", *Türkler* (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XII, 111-120; a.mlf., "Erzurum Kâbe Mescidi", *VD*, XIX (1985), s. 119-125; a.mlf., "Erzurum Lala Paşa Camii Şamdanları", *Lâle*, sy. 6, İstanbul 1988, s. 114-121.



AHMET VEFA ÇOBANOĞLU

LALA MUSTAFA PAŞA KÜLLİYESİ

Konya'nın Ilgın ilçesinde
XVI. yüzyılın ikinci yarısında
inşa edilen külliye.

Şehir merkezinde çarşı içinde Lala Mustafa Paşa tarafından yaptırılan külliye cami, sıbyan mektebi, imaret, fırın, tabhâne odaları, han, arasta ve sebilden oluşmaktadır. Cami kapısı üzerindeki ki-



Lala
Mustafa Paşa
Külliyesi -
İlgın /
Konya

tâbeye göre 984 (1576) yılında inşa edilen külliye'nin bütün yapıları mevcut olup her biri vakfiyede tek tek belirtilmiştir.

Kesme taş malzeme ile inşa edilen tek kubbeli cami, önünde üç birimli bir son cemaat yerine sahiptir. Harim yaklaşık $16 \times 17,30$ m. ölçüsünde kareye yakın planlı olup üzeri pandantiflerle geçişi sağlanan kasnaklı bir kubbe ile örtülmüştür. Kurşun kaplı kubbe, köşelere ikişer tane gelecek şekilde yerleştirilen payanda kemerleriyle desteklenmiştir. Cepheler, ikinci sıra pencereler üstünde yer alan yatay silmelerle ikiye bölünmüştür. İç mekân, kible yönü hariç diğer üç yönde derin sivri kemerlerle yanlara doğru genişletilmiştir. Kuzeyde taçkapyı düzenleyen iki, doğu ve batı yönlerinde ortaya denk gelen birer ayakla ikişer sivri kemerli birim oluşturulmuştur. 1,35 m. derinliğe sahip bu kemerli birimlerin üstüne mekânı üç yönde çevreleyen mahfiller yerleştirilmiştir. Kuzeydeki mahfil kapı üstünde taş konsolların desteğiyle biraz öne çıkarılmıştır. Mekân kuzeyde ve diğer iki yönde dört sıra pencere ile aydınlatılmıştır. Doğu ve batı yönünde ilk iki sıra pencereler sivri kemerli alınlıklı ve dikdörtgen açıklıklıdır. Aynı özellikte pencereler güney ve kuzey yönlerinde yalnızca alt sırada uygulanmıştır. Üst sırada yer alan diğer pencereler ise sivri kemerli açıklıklara sahiptir. Kubbenin göbeğinde, mihrabın, kapının ve pencerelerin üzerinde barok kalem işleri bulunmaktadır.

İki yanda yivli birer sütunçe ile sınırlanan mihrap mukarnaslı olup beş kenarlı bir nişe sahiptir. Nişin köşeleri zikzaklı süslemeli, zarif sütunçelidir. Mukarnasın altında her yüzeyde birer rozet işlenmiştir. Daha aşağıda taş üzerine kalem işi olarak yapılan zarif bitkisel süsleme yatay bir biçimde nişi dolandır. Dışta silme-

lerle çevrelenen mihrabın bordürlerinde de yer yer kalem işinden izler vardır. Mihrabın taç kısmı üçgen olarak düzenlenmiş, kıvrık dallı ve rûmîli bir kompozisyonla süslenmiştir.

Ahşap minber, korkulukları ve yan aynalarının ajurlu geometrik kompozisyonlu oluşu ile dikkat çeker. Bursa kemerli olarak düzenlenen köşk kısmı yüksek kasnaklı ve külâhlıdır. Ahşap vaaz kürsüsü armudî formda olup ajurlu korkuluğa sahiptir. Kuzeybatı köşesinde yer alan müezzin mahfili de ahşaptır. Bursa kemerli açıklıklı ahşap direkler üzerine oturan mahfile kuzey yönünde yer alan merdivenle çıkılır. Ahşap konsollarla hafif dışa taşan mahfilin tavanı kasetlidir. Eskiden kalem işi süslemeli olduğu konsollarda kısmen farkedilen izlerden anlaşılmaktadır.

Son cemaat yeri köşelerde ikisi baklavalı, ortada ikisi mukarnas başlıklı dört sütuna oturan sivri kemerli açıklıklara sahiptir. Yalnızca mihrap eksenindeki kemer iki renkli taş örgülüdür. Birimlerin üzeri pandantiflerle geçişleri sağlanan kubbelerle örtülmüştür. İki yandaki kubbeler sekizgen kasnaklıdır. Sade silmelerle dikdörtgen çerçeve içine alınan taç kapı kilit taşı rozet süslemeli, sivri kemerli bir düzenlemeye sahiptir. Altaki kapı açıklığı basık kemerlidir. Kemer örgüsünde geçmeli olarak renkli iki taş kullanılmıştır. Üstte iki satırlık inşa kitâbesi, alınlıkta siyah zemin üzerine rûmîli ve bitkisel süslemeli bir kompozisyon vardır. Kapının iki yanı mukarnaslı birer nişle hareketlendirilmiştir. Yanlarda sivri kemerli, alınlıklı ve dikdörtgen açıklıklı birer pencere ile basık kemerli açıklıklı birer kapı bulunmaktadır. Köşelere yakın yerleştirilen bu kapılardan sağdaki minareye, soldaki mahfile geçişi sağlar. Köşede yer alan

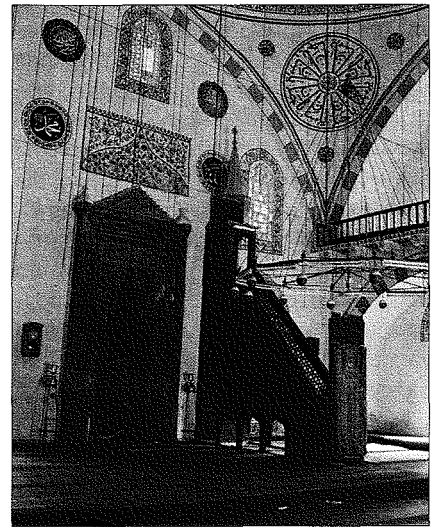
minare beden duvarları üstüne oturmaktadır. Pabuç kısmı üzerinde yükselen onaltıgen gövdenin ortasında süslemeli bir kuşak bulunmaktadır. Mukarnaslı şerefemin korkulukları geometrik kompozisyonludur. Petek kısmında da çokgen olarak devam eden minare kurşun kaplı bir külâha sahiptir.

Cami avlusunda bugün yenilenmiş bir şadırvan vardır. Eskiden sekizgen planlı ve üzeri kurşun kaplı külâhla örtülü bir şadırvanın varlığı bilinmektedir. Günümüze ulaşmayan bu şadırvanın onikigen su haznesi çok harap olmuştur. Haznenin bir yüzünde ortada tek daldan çıkan çiçeğin rozetlerle süslenmiş olduğu, iki yanında da birer ibrik motifinin işlendiği görülmektedir.

Vakfiyede içinde kütüphanesi bulunan bir sıbyan mektebinden bahsedilmektedir. Caminin batı yönünde yer alan 7×13 m. ölçüsünde dikdörtgen planlı mektebin avluya açılan bir kapısı ile yine aynı cephede avlu dışına açılan bir penceresi vardır. Güneyinde bir tepe penceresi olan yapının üzeri aynalı tonozla örtülmüştür.

Avlunun batısında kuzey-güney doğrultusunda yerleştirilmiş olan imaret yan yana üç kubbeli birimden oluşur. Bunlardan kuzeydeki 8×8 m. ölçüsünde kare planlı ve tek kubbeli birimin vakfiyede belirtilen mutfak olabileceği düşünülmektedir. Güneyde yer alan diğer mekân 8×17 m. ölçüsünde ve dikdörtgen planlı olup

Lala Mustafa Paşa Camii'nin içinden bir görünüş



aydınlık fenerli iki kubbe ile örtülmüştü. Her birimin avluya açılan birer kapısı ve penceresi vardır. Avlunun kuzeybatı köşesinde kemerli açıklıklı ve tonoz örtülü iki mekân arastaya bitişik olarak yerleştirilmiştir. Bunların vakfiyede odunluk olarak belirtilen yerler olduğu tahmin edilmektedir. Kuzeydoğu köşesinde yer alan ve kuzeyden arastaya, doğudan hana bitişik olan 5 x 15 m. ölçüsünde dikdörtgen planlı bir yapı vardır. Avluya bir kapı ve pencere ile açılan mekânın üzeri aynalı tonozla örtülüdür. İçinde iki adet baca ve tonozunda da havalandırma delikleri olan bu mekânın vakfiyede adı geçen fırın olduğu kabul edilmektedir. Avlunun batısında hana bitişik olarak yerleştirilen kare planlı ve kubbeli odalar yer alır. İçlerinde birer ocak bulunan bu mekânlar vakfiyede belirtilen tabhâne odaları olmalıdır. Kuzeyde mevcut iki oda arasında aynalı tonozlu bir ön mekân vardır. Odaların kapıları bu ara mekâna, pencereleri ise avluya açılmaktadır. Güneydeki üç odanın kapı ve pencereleri batı yönündedir. Avlunun doğusunda han kapısının yanlarında biri aynalı tonozlu, diğeri kubbeli iki mekân daha görülmür. Her iki mekân da han kapısının sahanlığına açılmaktadır. Vakfiyede belirtilen samanlığın tonozlu mekân, deponun da kubbeli mekân olabileceği belirtilmektedir.

Avlunun doğu yönünde yer alan han külliyesinin büyük yapılarından biridir. Yaklaşık 36 x 50 m. ölçüsünde olan yapının inşa kitâbesi yoktur. Yalnızca orta mekânda yer alan bir ocağın taş konsolu üzerine kabartma olarak 992 (1584) tarihi işlenmiştir. Hanın muhtemelen bu tarihte tamamlandığı kabul edilmektedir. Kuzeyden arasta ile bitişen yapının üzeri doğu-batı yönünde beş adet beşik tonozla örtülmüştür. Ortada bir koridorla üçe bölünen yapı batıda cami avlusuna, doğuda dışa açılan iki kapıya sahiptir. Avlu yönündeki kapının önünde yer alan sahanlık çapraz tonozludur. Hanın kuzeyde yer alan mekânı daha büyük olup dört ayakla iki nefli, güneydeki ise üç ayakla iki nefli olarak düzenlenmiştir. İçte her üç mekânda da ocak nişleri mevcuttur. Ortadaki koridordan bir merdivenle çıkılan üst kat tonoz örtülü ve ocaklı üç oda vardır.

Külliyesinin kuzeyinde boydan boya uzanan 11 x 87 m. ölçüsündeki arasta karşılıklı sıralanmış dükkânlardan oluşmaktadır. 70 metrelik kısmı kapalı, diğer kısmı üzeri açık olarak düzenlenen arasta sokağında kapalı bölümün iki ucunda ve iki

yanında birer kapı vardır. Tonoz örtülü ve ocaklı toplam yirmi beş dükkânın bulunduğu kapalı bölümün bedesten gibi kullanılmış olduğu düşünülebilir. Güneyde cami avlusuna açılan kapının sağındaki dükkânın diğerlerine göre kalın tutulan duvarında bir sebil vardır. Vakfiyede belirtilen sebil bu olmalıdır. Üzeri açık bölüm ise tonoz örtülü yirmi dükkânlı olarak düzenlenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Tülay Reyhanlı, *Osmanlılarda Külliye Mimarisinin Gelişmesi* (doktora tezi, 1974), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi, s. 346-348; Metin Sözen v.dğr., *Türk Mimarisinin Gelişmesi ve Mimar Sinan*, İstanbul 1975, s. 200-201, 232; Mustafa Cezar, *Tipik Yapılarıyla Osmanlı Şehirciliğinde Çarşı ve Klasik Dönem İmar Sistemi*, İstanbul 1985, s. 197-198; Oktay Aslanapa, *Osmanlı Devri Mimarisi*, İstanbul 1986, s. 288-289; Aptullah Kuran, *Mimar Sinan*, İstanbul 1986, s. 284, 368; Tahsin Samur, *İlgün'da Türk Devri Yapıları*, Konya 1992, s. 4-15.



AHMET VEFA ÇOBANOĞLU

LALA ŞÂHİN PAŞA

(ö. 788/1386 [?])

İlk Osmanlı beylerbeyi.

Bazı kaynaklarda Şâhin Lala diye anılır. Vakfiyesinde babasının adının Abdülmuîn olarak geçmesi onun sonradan müslüman olup devlet hizmetine girdiğine işaret eder. Belgradî Hâkî Efendi'nin *Hadâiku'r-reyhân* adlı *Şekâ'îk* tercümesinde Orhan Gazi'nin âzatlî kölelerinden olduğu belirtilir (vr. 4^b vd.). Kirmasti'de (bugünkü Mustafakemalpaşa) cami ve külliyesinin bulunması ise bu kasabadan olduğu kanaatini vermektedir.

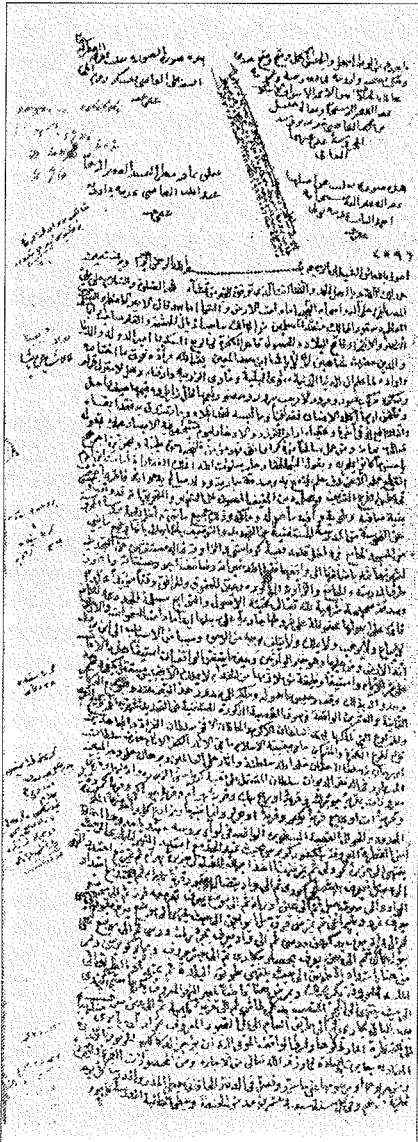
Şâhin Paşa'nın hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Osmanlı kaynaklarında Rumeli'deki faaliyetleriyle ilgili olarak verilen bilgilerde yer yer karışıklık vardır. Bilinen ilk görevi Orhan Bey'in oğlu Murad'ın (I.) lalası olmasıdır. Bu sebeple kaynaklarda Lala unvanıyla anılmıştır. Şehzade Murad'ın yanında İzmit ve Bursa'da bulunduğu anlaşılan Lala Şâhin, büyük şehzade Süleyman'ın âni ölümü üzerine (758/1357) Rumeli yakasındaki fetihleri sürdürmek amacıyla Orhan Bey tarafından küçük yaşta Şehzade Murad ile birlikte Gelibolu'ya gönderildi (760/1359). Murad'ın yanında Çorlu, Lüleburgaz ve civar kalelerin fethinde önemli rol oynadı. Ardından 762 (1361) yılında Edirne'nin fethini sağladı. Orhan Gazi'nin 1362'de ölmesi ve Şehzade Murad'ın Bursa'ya gelmesi üzerine Rumeli'deki kuvvetlerin ida-

resi beylerbeyi sıfatıyla ona verildi. Hacı İlbey ve Evrenos Bey'le birlikte Rumeli'de fetihleri hızlandırdı. Yeni ve Eski Zağra ile Filibe'yi aldı, Sofya'ya doğru ilerledi. Bu arada Rumeli fütuhatına karşı teşkil edilen bir Haçlı ordusunu Meriç kıyısında Hacı İlbey ile birlikte âni bir baskın sonucu bozguna uğrattığına dair Osmanlı kaynaklarında yer alan bilgiler şüphelidir. 772 (1370-71) yılında İhtiman ve Samakov'u alan Lala Şâhin Paşa'nın bu faaliyetleri Köstendil'de bulunan Bulgar kralının Osmanlılar'a yaklaşmasına yol açtı. 1371'de Sırp müşterek kuvvetlerinin Çirmen'de bozguna uğratılmasında önemli rol oynadı. Bunun ardından Vezirîâzam Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa'nın maiyetinde Makedonya fütuhatına katıldı; Kabaağaç, Kavala, Drama, Zihne ve Serez'in alınmasını sağladı (Edirneli Oruç Beğ, s. 46) ve muhtemelen Niş fethinden hemen sonra 788 (1386) baharındaki Karaman seferinden önce vefat etti. Kirmasti'deki türbesinde medfundur. Neşri onun Bosna seferi sonrasında (*Cihannümâ*, I, 239, 241), Hadîdî avlanırken (*Tevârih-i Âl-i Osmân*, s. 101), Solakzâde Sofya'nın zaptı arefesinde (*Târih*, I, 52) öldüğünü kaydeder; Hoca Sâdeddin ise 1389 Kosova Savaşı'na katıldığını belirtir (*Tâcü't-tevârih*, I, 121). Lala Şâhin, bazı Osmanlı kaynaklarında ve araştırmalarda Bosna ve Arnavutluk yöresinde 1380'lerde faaliyette bulunan Kefalya / Kavala Şâhin ile karıştırılmıştır.

Filibe fethinden sonra bölgenin çeltik ziraatına açılmasını sağlayan ve aldığı esirlere, ordunun geçmesi için düzenli yollar ve Meriç nehri üzerine kâgir bir köprü yaptıran Lala Şâhin Paşa'nın Bursa'da hanı (Bezir Han), mektep ve medresesiyle bir mahallesi vardır. Rivayete göre Şâhin Paşa, Hisar içinde Balıkpazarı kapısı civarında bulunan bu medreseyi İznik'in fethi sırasında mahsur kalanlara yardıma gelen Bizans kuvvetlerini yenerrek elde ettiği ganimetle 740'lı (1339) yıllarda inşa ettirmiştir. Medresesi için 749'da (1348) düzenlediği vakfiyesi mevcuttur. Medrese 1515, 1778, 1818, 1844 ve 1968 yıllarında onarım görmüş olup halen çocuk kütüphanesi olarak kullanılmaktadır. Mustafakemalpaşa'da Kirmasti çayının yanında mescid, medrese, tekke, hamam, imaret ve türbeden oluşan külliyesi türbe dışında harap haldedir. Tekkesinin 1860'lı yıllarda faal olduğu bilinmektedir (bk. LALA ŞÂHİN PAŞA KÜLLİYESİ). Mescid ve tekkesinin kuzeyinde bulunan medresenin yerinde ilkokul bulunmakta-

dir. 1948'de onarılan türbesi belediye tarafından depo olarak kullanılmaktadır. Vakıf mütevelliliği kendisinden sonra büyük oğlu Mehmed, ondan da torunları Bâli ve Hamzazâde'ye intikal etmiştir. Lala Şâhin Paşa, bu eserleri için Kirmasti kasabasındaki yirmi sekiz dükkânla Orhan Gazi zamanında mülk edindiği köy ve mezarların tamamı olan sekiz köyü vakfetmiştir. Günümüzde Edirne'nin Lalapaşa ilçesine adını veren Şâhin Paşa'nın soyundan gelen Bâli ve Züfer beylerin camileriyle Hamza Bey'in türbesi de Kirmasti'dedir.

Lala Şâhin Paşa Vakfıyesi'nin ilk sayfası (VGMA, defter nr. 732, s. 74)



BİBLİYOGRAFYA :

Lala Şâhin Paşa Vakfıyesi, VGMA, defter nr. 732, s. 74 vd.; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 4471, s. 299-305; *Anonim Osmanlı Kroniği* (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 2000, s. 27-32; *Âşıkpaşazâde, Târih* (Atsız), s. 126, 127-128, 129, 132, 133; Edirneli Oruç Beğ, *Oruç Beğ Tarihi* (nşr. Atsız), İstanbul, ts., 39-46; Neşri, *Cihan-nümâ* (Unat), I, 193, 195 vd., 239-241; Hadîdî, *Tevârih-i Âl-i Osmân* (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 1991, s. 82-85, 88-91, 98-101; Belgradî Hâkî Efendi, *Hadâiku'r-reyhân*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3234, vr. 4^b vd.; Hoca Sâdeddin, *Tâcû't-tevârih*, İstanbul 1280, I, 69, 72-79, 84-92, 102, 109-110, 114, 121; Solakzâde, *Târih* (haz. Vahid Çabuk), Ankara 1989, I, 40-52; Hammer (Atâ Bey), I, 207, 209, 212, 217, 219, 220, 222, 224; Ahmed Refik, *Meşhur Osmanlı Kumandanları*, İstanbul 1318, s. 56-68; Ayverdi, *Osmanlı Mi'mârîsi I*, s. 92 vd.; Halil İnalçık, "Edirne'nin Fethi (1361)", *Edirne: Edirne'nin 600. Fetih Yıldönümü Armağan Kitabı*, Ankara 1965, s. 144-148, 156; *Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler*, Ankara 1983, III, 315-316; Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1984, s. 23, 24, 27, 39, 91-94, 191, 299-305; S. Yıldız Ötügen v.dğ., *Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler*, Ankara 1986, IV, 525-529; Stephen W. Reinert, "Niş'ten Kosova'ya: I. Murad'ın Son Yıllarına İlişkin Düşünceler", *Osmanlı Beyliği: 1300-1389* (trc. Gül Çağalı Güven v.dğ.), İstanbul 1997, s. 186, 227-228; İsmet Parmaksızoğlu, "Lala Şâhin Paşa", *TA*, XXII, 458; Elizabeth A. Zachariadou, "Shâhin, Lala", *El²* (Ing.), IX, 211.



ABDÜLKADİR ÖZCAN

LALA ŞAHİN PAŞA KÜLLİYESİ

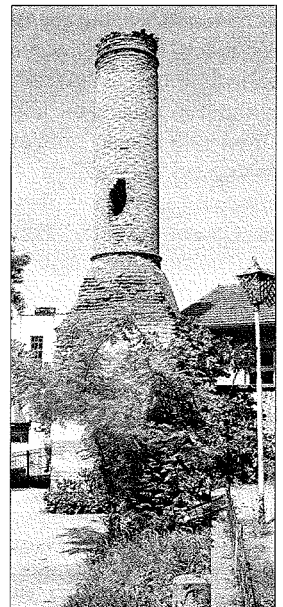
Orhan Gazi döneminde
Mustafakemalpaşa'da inşa edilen
külliye.

Bursa'nın Mustafakemalpaşa ilçesinde (eski Kirmasti) Kirmasti çayının yakınında bir parkın içinde yer alan külliye cami, medrese ve türbeden meydana gelmektedir. Rumeli Beylerbeyi Lala Şâhin Paşa'nın Rebîülevvel 749 (Haziran 1348) tarihli vakfıyesinde belirtildiği üzere caminin karşısında bir de zâviye bulunuyordu. Lala Şâhin Paşa'nın Kirmasti'de imaret dışında külliye gelir sağlayan hamam ve dükkânlarla çayın üzerine ahşap bir köprü inşa ettirdiği çeşitli belgelerden öğrenilmektedir. Lala Şâhin Paşa bu eserleri, 740 (1339-40) yılı civarında İznik yakınında Bizanslılar ile yapılan Yalakâbâd (Yalova) Muharebesi'nde ele geçirilen ganimetlerle inşa ettirmiştir. Bugün külliye-den sadece türbe sağlam durumdadır. Cami tamamen yok olmuş, şerefesiyle birlikte yıkılan minarenin alt kısmı ile medrese duvarlarının bazı parçaları da günümüze ulaşmıştır.

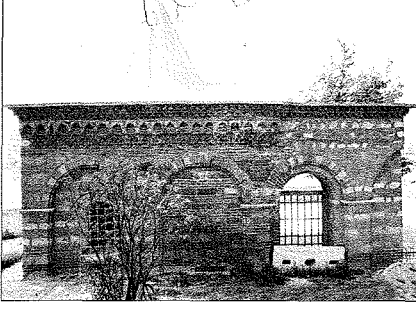
Minarenin kare planlı kaidesi kesme taşla tuğladan, pabuç ve gövdesi sadece tuğladan yapılmıştır. Minarede pabuç kısmının pahlanarak silindirik gövdeye bağlandığı görülür. Gövdenin alt ve üst kenarlarını ince birer bilezik sınırlar. Şerefe altının tuğladan stalaktitli olduğu bazı eski fotoğraflarından anlaşılmaktadır. Kaidenin doğuya bakan cephesinde bulunan mermer üzerine ta'lik hattıyla yazılmış dört satırlık manzum kitâbe, 1238 yılı Receb ayı başında (Mart 1823) minarenin yenilendiğini göstermektedir. Ayverdi'ye göre bu tamirat minarenin kaide kısmının üstündeki bölümle ilgilidir (*Osmanlı Mi'mârîsi I*, s. 190).

Caminin kuzeydoğusunda yer aldığı anlaşılan medresenin sadece kuzeydoğu ve kuzeybatıya bakan duvarlarının bir kısmı sağlam durumda iken Cumhuriyet'in ilk yıllarında üzerine bir okul yapılmıştır. İri bloklar halindeki kesme taş ve tuğladan işçilikleri olan bu duvarlarda kuzeydoğudakinde dairevi şekilli iki sıra pencere yer almaktadır.

Türbede kitâbe bulunmamaktadır. Fakat vakfıyesinden anlaşıldığı üzere 749'dan (1348) önce inşa edilmiştir. 21 Muharrem 1202 (2 Kasım 1787) tarihinde onararak yapıya yeni pencereler açılmıştır. Restorasyonu 1948'de Maarif Vekâleti tarafından gerçekleştirilen türbe belediye tarafından depo olarak kullanılmaktadır. Kare planlı gövdesinin üzerine sivri külâhlı bir kubbeyle örtülül olan türbe, büyük bir ihtimalle Bizans dönemine ait eski bir yapının duvarları ve bazı mimari parçalarından faydalanılarak inşa edilmiştir. Ya-



Lala
Şâhin Paşa
Camii'nin
minaresi



Lala Şahin Paşa Türbesi – Mustafakemalpaşa / Bursa

pının en hareketli cephesi durumundaki güneydoğu cephesi Bizans karakteri taşımaktadır. Bu cephede dört adet kademeli yuvarlak kemer görülmektedir, bunlardan batı uçtaki kemerin içinde geniş bir pencere yer alır. Pencerenin mermerden yapılmış konsantrik kemeri lotus yapılarıyla zengin bir süsleme ihtiva eder. İki kemer arasındaki dairevi tuğla rozet, hasır örgüsü şeklindeki geometrik geçmeli bordür, bunun üstündeki kemercik frizi ve çatı eteğindeki çift sıra kirpi saçak hareketli bir cephe meydana getirmektedir. Giriş cephesi, ana eksen üzerindeki kapı ve bunun iki yanında açılmış olan yuvarlak tuğla kemerli iki pencereye sahiptir. Kapı lentosu ve alınlığı Bizans işidir. Diğer cepheler oldukça sadedir. Güneybatı cephesinde bir, kuzeybatı cephesinde iki küçük pencere görülür. Yine Bizans malzemesi olan konsollarla taşınan, kalın kaval silmelerin sınırladığı sekiz dilimli yüksek kubbesi Selçuklu üslubundadır. Ayverdi tarafından tesbit edilen (a.g.e., s. 194, 197, rs. 276-277), üzerlerinde nesih hattıyla yazılmış dua ve sûrelerin yer aldığı söveler bugün yerinde bulunmamaktadır.

Hiçbir izi kalmamış olan zaviyenin caminin tam karşısında olduğu vakfiyesinde belirtilmiştir. Ayverdi bu bilgiye dayanarak zaviyenin yeri için caminin doğusundaki eğimli araziye teklif eder (a.g.e., s. 190, rs. 266). Bu yapı 1278'den (1861-62) sonraki bir tarihte ortadan kalkmıştır. Yeri bilinmeyen hamamın dükkânlarla birlikte 967 (1560) yılında tamire muhtaç olduğuna dair bir belge mevcuttur. Kirmasti çayının üzerinde büyük bir ihtimalle bugünkü modern köprü'nün bulunduğu mevkide yapılmış olan kırk göz-lü ahşap köprü'nün III. Ahmed devrinde (1703-1730) yenilendiği bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Taşköprizâde, eş-Şekâ'ik, s. 8-9; J. von Hammer-Purgstall, *Osmanlı Devleti Tarihi* (trc. Mümin Çevik – Erol Kılıç), İstanbul 1983, I, 76; *Sicill-i Osmânî*, III, 132; F. W. Hasluck, *Cyzicus*, Oxford 1910, s. 75; Ayverdi, *Osmanlı Mi'mârîsi I*, s. 189-197, rs. 266-277; a.mlf., "Osmanlı Mi'marisinin İlk Asrı", *Milletlerarası Birinci Türk Sanatları Kongresi (Ankara 19-24 Ekim 1959)*, *Kongreye Sunulan Tebliğler*, Ankara 1962, s. 75; a.mlf., "Orhan Gazi Devrinde Mi'mârî", *AÜ İlahiyat Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi*, I, Ankara 1957, s. 135-136, rs. 39-40; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, 573; Cevdet Çulpan, *Türk Taş Köprüleri*, Ankara 1975, s. 95-96; Cahid Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976, s. 571; Yıldız Demiriz, *Osmanlı Mimarisi'nde Süsleme I: Erken Devir 1300-1453*, İstanbul 1979, s. 634-637, rs. 699-705; Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1984, s. 191-192, 302; S. Yıldız Ötügen v.dğr., *Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler*, Ankara 1986, IV, 525-530, 713-714, rs. 289-293, şekil 135; Orhan Cezmi Tuncer, *Anadolu Kümbetleri II: Beylikler ve Osmanlı Dönemi*, Ankara 1991, s. 127-131.



ENİS KARAKAYA

LÂLE

(لؤلؤ)

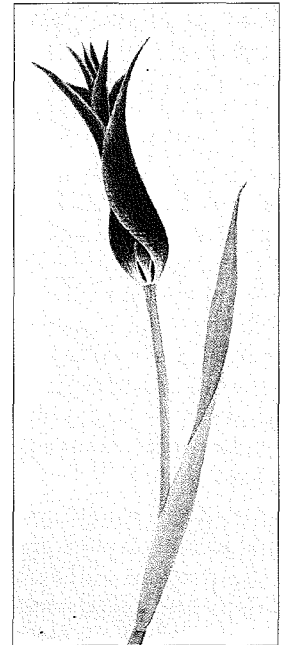
Şekil ve renk özellikleriyle edebiyatta ve süsleme sanatlarında kullanılan çiçek.

Farsça bir kelime olan lâle (Lat. tulipa) çok yıllık, soğanlı ve otsu bir bitkinin adıdır. Çiçekleri bir sap üzerinde bir tane olup çiçek örtüsü altı parçalı, serbest, kırmızı, sarı veya beyaz renkli olabilir. Her parçanın dip kısmında genellikle esmer renkli bir leke görülür. Gerçek vatanının Orta Asya olduğu sanılan lâle esas itibarıyla yabancı bir bitkidir. Türkiye'de on beş kadar türü bulunmaktadır. Çok çiçekliler de dahil yaklaşık 5000 çeşidi bahçelerde süs bitkisi olarak yetiştirilmektedir.

Romalılar ve Bizanslılar döneminde tanınmayan lâle Anadolu'da XII. yüzyıldan itibaren süs bitkisi olarak kullanılmaya başlanmıştır. Lâlenin Türkiye'den Avrupa'ya ne zaman götürüldüğü kesin olarak bilinmemektedir. Avusturya-Macaristan imparatorunun Kanûnî Sultan Süleyman nezdindeki elçisi Ootgeer Giselin van Busbeke'nin İstanbul'dan Avrupa'ya götürdüğü bitkiler arasında lâle soğanlarının da bulunduğu sanılmaktadır. 1559 Nisanında Augsburg'da (Almanya) Hewart'ın bahçesinde çiçek açan lâle türü İsviçreli tabiat bilgini Konrad Gesner tarafından "tulipa turcarum" (Türk lâlesi) olarak adlandırılmıştır. Lâle tutkusu, bütün dünyada zaman zaman "lâle deliliği" (tulipoma-

nia) diye anılan aşırı boyutlara ulaşmıştır. Bu tutkunun, lâlenin XVI. yüzyıl İstanbul'unda kültür yoluyla çok sayıda çeşidinin elde edilmesiyle arttığı ve XVIII. yüzyılda, özellikle sonradan Lâle Devri (1718-1730) denilen dönemde doruğa ulaştığı bilinmektedir. Bugün Avrupa ülkelerinde lâle bitkisi için kullanılan "tulip" kelimesi, Türkler'in bu bitkiye "tulipan" adını verdiklerini kaydeden Busbeke'nin hâtıratına dayanmaktadır. S. W. Murray, bu ismin Türkler'in başlarına sardıkları tülbentle ilgili olduğunu kaydetmektedir. Kelimenin "sarık biçimindeki çiçek" anlamında tülbentten gelmiş olması ihtimali kuvvetlidir.

İstanbul'da ıslah edilmiş ilk lâle çeşidini elde eden kişinin Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi olduğunu Tabib Mehmed Aşkı kitabında kaydetmektedir. XVIII. yüzyıl başlarına kadar yetişen şükûfecilerle bunların yetiştirdiği lâle ve zerrin çeşitlerinin isimlerini veren *Netâyicü'l-eshâr* adlı kitabın müellifi Cerrahpaşa Camii imamı Mehmed b. Ahmed Ubeydî Efendi de en eski lâle yetiştiricisi olarak Ebüssuûd Efendi'yi göstermekte ve elde ettiği ilk lâle çeşidine "nûr-ı adn" (cennet nuru) ismi verildiğini yazmaktadır. XVI-XVII. yüzyıllarda İstanbul'da yetiştirilen lâle çeşitlerinin isimleri, özellikleri ve yetiştiricileri hakkında bilgi veren el yazması risâlelere göre bunların sayısı 2000 civarındadır. XVIII. yüzyıldan başlayarak âdeta bir yarış haline gelen lâle yetiştiriciliği yoluyla şekil ve renk bakımından farklı ve her birine ayrı ad verilmiş yüzlerce lâle türünün



Abdullah Buhârî'nin *Şükûfenâme* adlı eserinde bir lâle tasviri (Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi, nr. 1573, vr. 9^b)

ortaya çıktığı bilinmektedir (*Redhouse* sözlüğünde yirmi üç, Münir Aktepe'nin yayımladığı bir narh listesinde 239 lâle ismi bulunmaktadır; ayrıca bk. *Türk Çiçek ve Ziraat Kültürü Üzerine*, tür.yer.). İstanbul'da yetiştirilen lâle çeşitleri, biçimleri ve renkleri hakkında en önemli bilgiler, Ekrem Hakkı Ayverdi koleksiyonunda bulunan ve "Lâle Mecmuası" adı verilen al-bümde yer almaktadır. 1725 yıllarında oluşturulduğu sanılan bu mecmuada elli kadar İstanbul lâlesi çeşidinin renkli resimleri vardır. İstanbul'da elde edilen lâle türlerinin biçimleri bugün "Avrupa lâlesi" (kaba lâle) olarak bilinen lâle çeşitlerinden çok farklıdır. İstanbul lâlesinin çiçeği badem biçiminde, periant parçaları ise (berkleri) hançer şeklinde ve uçları tığ gibi ince, uzun ve sivridir. Sadrazam Damad İbrahim Paşa dönemi serşüküfecilerinden Şeyh Mehmed Lâlezârî, *Mizânü'l-ehzâr* adlı eserinin birinci bölümünde bir lâle çeşidinin değerli sayılabilmesi için taşıması gerekli olan yirmi kadar özelliği anlatmaktadır. Bu eser H. F. von Diez tarafından Almanca'ya (1815), W. S. Murray tarafından Almanca'dan İngilizce'ye çevrilip kısaltılarak *The Habit of Flowers* ismiyle yayımlanmıştır.

Türk Edebiyatında Lâle. Lâlenin Türkiye'de en çok sözü edilen türleri rûmî lâle, lâle-i Nu'mân, Manisa lâlesi ve Girit lâlesidir. Rûmî lâle kırmızı renklidir. Lâle-i Nu'mân şakayık da denilen gelinciktir. Yalınkat, katmerli, beyaz, sarı, pembe, kırmızı ve alaca çeşitleri vardır. Bu çiçeği Hîre'deki Lahmî hânedanının son hükümdarı Nu'mân b. Münzir çok sevdiği için ona bu ad verilmiştir. İran mitolojisine göre yıldırım yaprağın üzerindeki çiğ tanesine düşmüş, çiğ tanesi ve yaprak alev alarak yanınca lâle ortaya çıkmıştır. Bâkî'nin, "Sehâb-ı lutfun âbın teşne dillerden dirîğ etme / Bu deştin bağı yanmış lâle-i Nu'mân'ıyız cânâ" beytinde bu inanca telmih vardır. Manisa lâlesi şakayık türünden, güneşte açan kadehi beyaz, kenarı havai bir çiçektir. Girit lâlesi ortası siyah tohumlu, beyaz katmerlidir; başka renkleri de elde edilmiştir. Anadolu'da lâlenin dağ lâlesi, berrî lâle, kara lâle, lâle-i dâğdâr, lâle-i hamrâ gibi adlarla anılan birçok çeşidi bulunmaktadır (Kartal, s. 13-26).

Lâleyi Anadolu'ya Türkler getirmiş olmalıdır. XIII. yüzyıldan başlayarak Selçuklu âbidelerinde, yazma kitap ve kaplarında yer alan bu çiçeği mevcut bilgilere göre şiirde ilk kullanan kişi, "Lâlenin yanak-

ları yalım yalım, nergisin gözünden kaçıp gizlenmede" sözüyle Mevlânâ'dır. Divan şiirinde ise ilk defa XIV. yüzyılda Ahmedî Cemşîd ü Hurşîd mesnevisinde, "Niçin gülgün sürer yüzüne lâle" mısraıyla lâleyi yüzüne alık süren bir güzel şeklinde tasvir etmiştir. XV. yüzyıldan sonra şiirde yaygın olarak kullanım alanı bulan lâleyi Şeyhî, Necâtî, Ahmed Paşa gibi şairler çeşitli özellikleriyle ele almışlardır. XVI. yüzyılda Bâkî'nin, "Jâlelerden takınır tâcına gevher lâle / Şâh oluptur çemen iklimine benzer lâle" beytiyle başlayan "lâle" redifli bir gazeli vardır. XVIII. yüzyılda Nedîm, "Çerâğın vakti geldi lâlezârın dîdesi rûşen" ve, "Lâle faslı ıyd hengâmı bahar eyyâmıdır" nakaratlı şarkılarıyla baharı lâleyle özdeşleştirdiği gibi birçok gazel ve şarkıyla Lâle Devri'nin lâlelerini ve lâle bahçelerini ölümsüzleştirmiştir.

Şairler tarafından lâlenin üzerinde durulan önemli özelliklerinden biri kırmızı rengidir. Bu renk daha çok sevgilinin utangaçlığını sembolize etmekte, utangaçlığından dolayı da lâle bağ kenarında "hacil" durmaktadır: "Aceb mi bağ kenarında dursa lâle hacil / Ki lâlezâr-ı cemâlinde hâr u zârındır" beytinde Ahmed Paşa bu duruma telmihte bulunmuştur. Utangaç sevgilinin yanağı, âşığın göz yaşı lâlenin kırmızı rengine benzetilir ve teşbîh-i tafdîlî yoluyla bunların lâleden üstün olduğu belirtilir. Renginden dolayı lâle ayrıca âşık, gönül, kan, yara, yüz, yanak, gelin, kanlı göz, göz yaşı, kanlı kefen, ateş, çerağ, güneş, şafak, kına, kızılbaş, şarap (şarâb-ı lâle-gün), la'l, kâse-i mercan, la'lîn kadeh, al sancak; şekil yönünden de kadeh, çadır, asker, sancak beyi, serasker, attar, kırmızı fanus, etfal (çocuk), külâh, dil gibi unsurlara benzetilir. Lâleden söz eden beyitlerde rengi dolayısıyla kan ağlamak, bağı hun olmak, kan bulaşmak, kan yutmak, kanına girmek, kan içmek, kanlı olmak, kanı kurumak, nice demler görmek, yanıp yakılmak gibi deyimlere de yer verilir.

Lâlenin ortasındaki siyahlığın sevgilinin yanaklarını kıskanma veya onlara özenme sonucunda ortaya çıkan bir yara olduğu düşünülür. Bu haliyle bazan bağını dağlayan bir âşık olur veya üzerinde siyah ben bulunan bir yüz gibi tasavvur edilir. Bu siyahlık, gözlerine kara su inme şeklinde de anlatıldığı gibi dimağını muattar kılmak için âşığın kadehine amber koymasıyla da izah edilir. Lâle bazan buhurdanlık taşıyan bir kişidir. Kırmızı yaprakları ateş, siyah nokta ise ateş üzerine konmuş öddür

yahut lâle, elinde la'lden yapılmış bir sürmedan olduğu halde sürme satmaktadır.

Dağ eteklerinde, ırmak kıyılarında taşlık yerlerde, bağ, bahçe, çemen, sebzezar ve sahralarda yetişen yabancı bir çiçek olan lâlenin çok çabuk solması ve suya fazla ihtiyaç duyması gibi özelliklerinden de söz edilir. Bu durum "bağ kenarında durma" şeklinde anlatılır ve bundan dolayı lâle "garip" olarak tanımlanır. "Miskin" (misk-în) nitelemesiyle de lâlenin, ortasındaki siyahlığa misk rengi ve kokusu dolayısıyla işaret edilir. Necâtî Bey'in, "Taşradan geldi çemen mülküne bigâne diyü / Devr-i gül sohbetine lâleyi iletmediler" beyti ise lâlenin, "lâle-i sahrâ-nişîn" terkibinden dolayı yabancı ve meclis âdâbını bilmeyen bir taşralı olarak düşünüldüğünü ifade eder.

Lâle kelimesi Allah lafzında yer alan harflerle yazılmakta, dolayısıyla her ikisi de ebced değeri olarak altmış altı sayısını vermektedir. Refî-i Kalâyî, Rumeli Kazaskeri Şemseddin Efendi'ye yazdığı kasidesinde, "Subh-dem dönse n'ola mihr-i cemâle lâle / Oldu mazhar aded-i ism-i celâle lâle" beytiyle bu hususa işaret etmektedir. İzzet Ali Paşa da bu durumu, "Mazhar-ı ism-i celâl olmasa hakkâ lâle / Bula-mazdı bu kadar rûbte-i vâlâ lâle" beytiyle dile getirmektedir. Bazı mutasavvıfların mezar taşlarına lâle motifinin işlenmesi de bu benzerlikle ilgili olmalıdır. Lâle kelimesi tersinden okununca "hilâl" kelimesi ortaya çıktığından şairler "aks-i lâle" sözüyle de hilâl işaret ederler.

Lâle kumaş, halı, tahta, deri, sedef ve taş işlerinde önemli bir süsleme unsuru olarak da kullanılmıştır. "Lâle bin altın ise hâle bedavadır" ata sözü içinde de yer alan lâle özellikle halk türkülerinde ve halk şiirinde daha çok gül, bülbül, süm-bül, bahar gibi kelimelerle birlikte anılmıştır (Özbek, s. 136, 445, 475). Rüya tâbirnâmelerinde lâle ile ilgili çeşitli hususlara yer verilir. Bunlardan II. Bayezid'in şehzadesi Şehinşah adına yazılan *Kâmi-lü't-ta'bîr* adlı eserde lâleye dair çeşitli rüyalar tabir edilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Agâh Sırrı Levend, *Divan Edebiyatı*, İstanbul 1943, s. 179-180; Ekrem Hakkı Ayverdi, *XVIII. Asırda Lâle*, İstanbul 1950; Mehmet Özbek, *Folklor ve Türkülerimiz*, İstanbul 1975, s. 136, 445, 475; Turhan Baytop - Brian Mathew, *The Bulbous Plants of Turkey*, London 1984, s. 100; Turhan Baytop, *İstanbul Lalesi*, Ankara 1992; a.mlf., *Türkçe Bitki Adları Sözlüğü*, Ankara 1994, s. 195-196 (ayrıca kitabın sonunda 451-475 numaralı fotoğraflar); a.mlf., "Osmanlı Lâlesi", *Lâle*, sy. 5, İstanbul 1987, s. 3-8; Beşir

Ayvazoğlu, *Güller Kitabı*, İstanbul 1992, s. 107-141; a.mlf., "Lâle", *TDEA*, VI, 63-64; Ahmet Kartal, *Klasik Türk Şiirinde Lâle*, Ankara 1998; Atilla Şentürk, *Osmanlı Şiiri Antolojisi*, İstanbul 1999, s. 27-28; İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, İstanbul 1999, s. 251-252; *Türk Çiçek ve Ziraat Kültürü Üzerine: Cevat Rüştü'den Bir Güldeste* (haz. Nâzım H. Polat), İstanbul 2001, tür.yer.; Nurhan Atasoy, *Hasbahçe: Osmanlı Kültüründe Bahçe ve Çiçek*, İstanbul 2002; Feyzullah Dayıgil, "İstanbul Çinilerinde Lâle", *VD*, II (1942), s. 223-232; M. Münir Aktepe, "Damat İbrahim Paşa Devrinde Lâle", *TD*, IV/7 (1953), s. 85-126; a.mlf., "Damat İbrahim Paşa Devrinde Lâleye Dair Bir Vesika", *TM*, XI (1954), s. 115-130; I. Melikoff, "La fleur de la souffrance. Recherche sur le sens symbolique de lâlâ dans la poésie mystique turco-iranienne", *JA*, CCLV/5 (1967), s. 341-360; A. Süheyl Ünver, "Türkiye'de Lâle Tarihi", *VD*, IX (1971), s. 265-276; Orhan Şaik Gökyay, "Divan Edebiyatında Çiçekler", *TT*, sy. 76 (1990), s. 30-33; sy. 77 (1990), s. 34-39; "Lâle", *SA*, III, 1217-1219; Necdet Sakaoğlu, "Lâle", *DBİst.A*, V, 178.



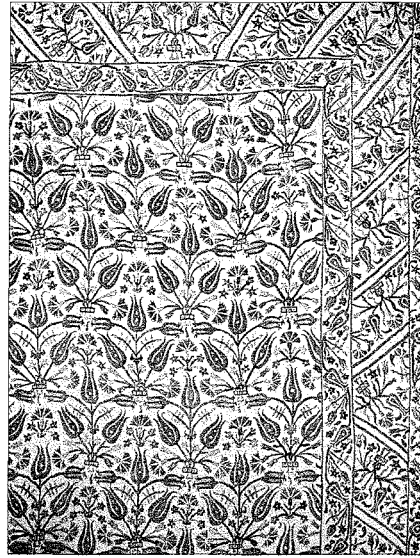
TURHAN BAYTOP – CEMAL KURNAZ

□ SANAT. Lâle, yarı üslûplaşmış şekliyle XVI. yüzyılın ilk yarısından sonra Türk bezeme sanatlarında önemli bir yer tutar. Kanûnî Sultan Süleyman devri saray nakışhânesi sernakkaşı Kara Memi, Türk tezyinatında yaprak ve goncasiyla beraber çizilen yarı üslûplaşmış gül, karanfil, lâle ve bahar dalı motifleriyle yeni bir üslûp ve anlayış getirmiştir. Bu tarz kısa zamanda saray ve sanatkârları etkilemiş, kitap, çini, maden, ahşap ve dokuma sanatlarında çok yaygın olarak kullanılmıştır. Kara Memi üslûbuyla beraber Türk motif grupları arasına giren lâle kazandı-ğı farklı biçim ve renkleriyle çok beğenilmiş, ilgi görmüştür. Üslûplaştırılmış olmasına rağmen karakterini kaybetmeyen bu lâle motiflerini farklı isimleriyle desen içinde XIX. yüzyıla kadar görmek mümkündür.

Yarı üslûplaşmış çiçek ve zengin lâle motifleriyle tezhip edilmiş kitap ve murakka'lar arasında en güzel örnekleri, Ka-



İstanbul'daki
Rüstem Paşa
Camii'nde
lâle desenli
bir çini
panodan
detay



XVII. yüzyıl başına ait lâle desenli dokuma (TSM, nr. 31/4)

ra Memi'nin olgunluk dönemini temsil eden *Divân-ı Muhibbî* (İÜ Ktp., TY, nr. 5467) ve klasik desen içinde lâle motiflerinin yer aldığı Şah Mahmud murakkadır (İÜ Ktp., FY, nr. 1426). Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde (nr. 320) muhafaza edilen mushaf-ı şerifin tığlarında soğanıyla birlikte lâle çiçeği bütün özellikleriyle yer almaktadır.

Kırmızı renk ve zarif şekliyle XVI. yüzyılın ikinci yarısından sonra çini sanatında görülen lâle motifi ilk defa, 950'de (1543) yapılan Şehzade Mehmed Türbesi ile daha sonra inşa edilen Hadım İbrâhim Paşa Camii çinilerinde yazı aralarına serpiştirilmiş olarak yer alır. Rüstem Paşa, Sokullu Mehmed Paşa, Sultan Ahmed camileri ve Haseki Hürrem Sultan Türbesi çini tezyinatında lâle motifinin renk ve desen çeşitliliği bakımından en zengin örnekleri verilmiştir. XVII. yüzyılın çini sanatında lâle motifi yarım asır önceki zengin çeşit ve desen güzelliğinden yavaş yavaş uzaklaşmış, XVIII. yüzyılda ise önemini kaybetmiştir.

Çini süslemelerinde lâle çini kitâbelelerinde yazı arasındaki boşlukları dolduran bir motif, bazan hatâi ve yaprak motiflerinin içlerini süslemede kompozisyon güzelliğini artıran bir eleman olarak işlenmiştir. Bazan da kompozisyon içinde tek başına veya çiçeklerle birleşmiş veya tepelik tarzında oturtulmuş olarak tezyinî birlik meydana getirir.

Lâle, çini süslemelerde tabii renklerine bağlı kalınmadan kompozisyonun renk âhengine uyarak siyah dışında bütün renklerde boyanmıştır. Kompozisyonu oluşturan diğer süsleme unsurlarının oranlarına uygun bir irilikte tasarlanan lâle motifi göz hizasındaki çinilerde küçük, yükseklerde ise gözle eser arasındaki uzaklık düşünülerek büyük yapılmıştır (Dayıgil, sy. 2 [1942], s. 223-227). Lâle motifleri XVI. yüzyıl Bursa çatma, İstanbul kemha dokumalarında ve işlemlerinde büyük bir ustalık ve zevkle işlenmiş desen içinde yer almıştır (TSM, nr. 31/4; Washington The Textile Museum, nr. 1.22).

Lâle motifinin tuğra bezemesinde de bolca kullanıldığı klasik dönem Türk buketlerinin içinde lâlesiz bir desen çizilmiştir. Lâle motifinin Kanûnî Sultan Süleyman devri tombak miğferlerinde, Topkapı Sarayı Müzesi'nde bulunan silâh koleksiyonunda yer alan at miğferlerinde çok ustaca işlendiği görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Tahsin Öz, *Türk Kumaş ve Kadifeleri*, İstanbul 1951, II, 147; J. Carswell, *From the Tulip to the Rose, Studies in Eighteenth Century Islamic History*, London-Amsterdam 1977, s. 328-355; Çelik Gülersoy, *Lâle ve İstanbul*, İstanbul 1980; Yıldız Demiriz, *Osmanlı Kitap Sanatında Natüralist Üslûpta Çiçekler*, İstanbul 1986, s. 355-357; a.mlf., 18. Yüzyılda Çiçek Ressamlığı, 18. Yüzyılda Osmanlı Kültür Ortamı, İstanbul 1998, s. 75-90; İnci Birol – Çiçek Derman, *Tezyinî Türk Sanatında Motifler*, İstanbul 1991, s. 113-128; Nurhan Atasoy, *Hasbahçe: Osmanlı Kültüründe Bahçe ve Çiçek*, İstanbul 2002, tür.yer.; Feyzullah Dayıgil, "İstanbul Çinilerinde Lâle", *VD*, sy. 2 (1942), s. 223-227; Tahsin Tunali, "III. Sultan Ahmed ve Lâle Devri", *Hayat Tarih Mecmuası*, VIII/5, İstanbul 1972, s. 34-43; Talat S. Halman, "Lâle Devri Coşkuları", *Kültür ve Sanat*, sy. 34, Ankara 1997, s. 5-7; "Lâle", *SA*, III, 1217-1219; Gülnur Duran, "Kara Memi", *DİA*, XXIV, 362-363.

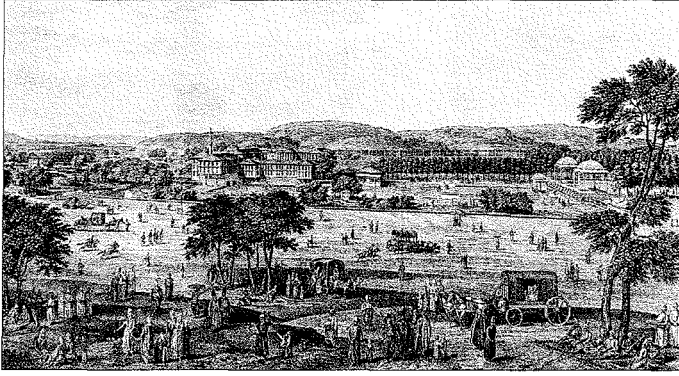


F. ÇİÇEK DERMAN

LÂLE DEVRİ

Osmanlı tarihinin
1718-1730 yılları arasına
sonradan verilen ad.

XVIII. yüzyıl Osmanlı kroniklerinde Lâle Devri adı altında bir dönem tanımlaması mevcut değildir. 1718'de Avusturya ve müttefiki Venedik'le imzalanan Pasarofça Antlaşması'nın ardından başlayan uzun barış döneminde başta Halic ve Boğaziçi olmak üzere iptilâ derecesine varan bir yaygınlıkta lâle yetiştirildiğinden ilk defa Yahya Kemal Beyatlı bu devir için Lâle Devri tabirini kullanmıştır. Tarihçi Ahmed



Lâle
Devri'nde
Kâğıthane
Sarayı
ve mesiresini
gösteren
gravür
(D'Ohsson,
Tableau
générale
de l'Empire
Ottoman,
II, levha 84)

Refik Altınay tarafından 1913 yılında *İkdam* gazetesinde tefrika edilen makalenin ve iki yıl sonra basılan kitabın başlığında kullanılan bu ad Osmanlı tarih literatüründe yaygınlık kazanmış. Osmanlı tarihinin bir zevk, eğlence, barış, yenileşme ve sivil reform döneminin başlangıcı olarak anlaşılmıştır.

Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'nın uzun sadâret yıllarını içine alan ve 1730'da Patrona Halil İsyanı ile sona eren bu dönem Batı ile siyasî, ekonomik ve kültürel ilişkilerin geliştirildiği zaman dilimini ifade eder. Paris'e, Viyana ve Moskova'ya gönderilen elçilerden sadece diplomatik ve ticarî antlaşmaları imzalamaları değil Avrupa diplomasisi ve askerî gücü hakkında bilgi edinmeleri de istenmiştir. Paris'e XV. Louis nezdine gönderilen Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi başta eğitim olmak üzere Fransa'dan çok etkilenmiş ve bunu İstanbul'a taşımıştır. Bu arada ticarî ilişkiler de gelişmiş, iki ülke arasında yılda 500 ticaret gemisi gidip gelmiştir.

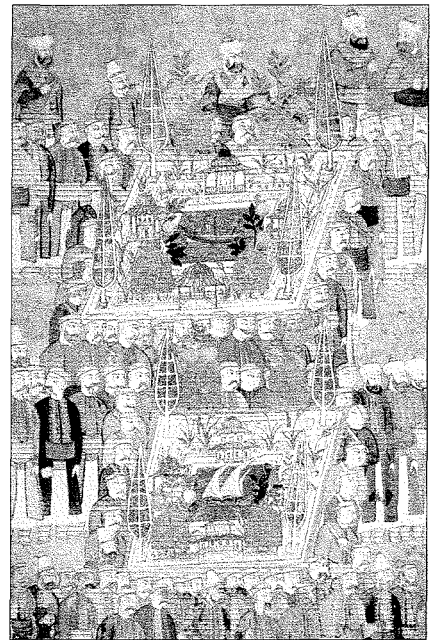
Yenileşme politikasının en önemli göstergesi, Çelebi Mehmed Efendi'nin oğlu Mehmed Said Efendi ve İbrâhim Müteferrika'nın gayretleriyle 1727'de Müteferrika'nın İstanbul Yavuzselim'deki evinde kurulan matbaadır. Bir istihkâm subayı olan ve Osmanlı hükümetinden iltica talebinde bulunan De Rochefort, bazı askerî reform girişimlerinde bulunmuşsa da yenîçerilerin tehdidinden korkulduğundan bunda başarılı olunamamıştır. Bir Fransız mühtedisi olup Gerçek Dâvud Ağa adıyla anılan kişi de Şehzadebaşı'nda çağdaş anlamda ilk yangın söndürme kurumu olan Tulumacı Ocağı'nı kurmuş (Râşid, V, 442), Boğaz güvenliği için Kız Kulesi'ne fener konulmuştur. Bu arada tersane ıslah edilmiş ve ilk defa üç ambarlı gemilerin yapımına başlanmıştır. Teknoloji alanında, Seyyid Vehbî ve Mehmed Hâzin'in eserlerinde dönemin sünnet eğlencelerinde

kullanılan ve içinde beş altı kişi bulundurabilen timsah şeklinde deniz altından da söz edilmektedir (Terzioğlu, XI, 265). Sanat ve edebiyattan hoşlanan Vezirîâzam Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa dönemin ünlü şair, müşikişinas ve sanatkârlarını etrafına toplamış, dışarıya el yazması kitap çıkarılmasını yasaklamıştır (Râşid, IV, 311). Asıl önemlisi, resmî bir tercüme heyeti kurularak Doğu'dan ve Batı'dan önemli eserlerin Türkçe'ye çevrilmesidir (eserlerin listesi için bk. Ayduz, II/3 [1997], s. 143 vd.).

Düşünce alanında önemli değişikliklerin yaşandığı on iki yıllık bu devirde sistemli bir telif hareketi olmuştur. Vak'anüvis tarihleri dışında Seyyid Vehbî dönemin eğlenceye dönük sosyal hayatını *Surnâme*'sinde, Pasarofça Antlaşması'nı ise *Sulhiyye*'sinde ele almıştır. Müellifi bilinmeyen *Islahat Takriri*'nde Osmanlı tarihinde ilk defa ciddi bir şekilde yenileşme meselesi tartışılmıştır (Unat, I/2 [1941], s. 81 vd.). Bunların dışında dönemin "reis-i şâirân"ı Osmanzâde Ahmed Tâib ile şuarâ tezkiresi müellifleri olan Safâî, Sâlim ve İsmâil Belîğ'in birçok tercüme ve telifi vardır. Bazı eserler ise Türkçe'den Fransızca'ya çevrilmiştir. Topkapı Sarayı'nda, Yenîcamî'de ve Damad İbrâhim Paşa'nın Şehzadebaşı'ndaki külliyesi içinde kütüphaneler tesis edilmiş, şair Nedîm'in hâfız-ı kütübü olduğu saray kütüphanesinde dersler yapılmış (Râşid, V, 176-177; Çelebizâde Âsım, s. 250-251), çiniciliği geliştirmek için Tekfur Sarayı'nda bir çini imalât-hanesi kurulmuş, İznik ve Kütahya imalâthaneleri restore edilmiş, kiremit imaline başlanmıştır. Bu arada bir dokuma atölyesi açılmış, esnaf denetlenmiş, iç ve dış ticaret geliştirilmiştir. Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin ülkeye dönmesinden sonra İstanbul'da başta mimari olmak üzere hemen her alanda Fransız tesiri, süsleme sanatında ise barok ve rokoko tarzları kendini göstermiştir.

Belgrad ormanlarındaki tatlı suların İstanbul'a nakli için bentler (Çelebizâde Âsım, s. 200-202), şehrin çeşitli yerlerinde de çeşmeler yaptırılmıştır. İstanbul'da yeni yollar ve iskeleler inşa ettirilmiş, Kapalı Çarşı'nın yanarı Sandal Bedesteni yenilenmiştir. Çarşılarda ekmek satışı ve kahve ithali denetlenmiş, tabâbet geliştirilmiş, imtihansız tabipler meslekten uzaklaştırılmıştır. Tıp alanında başta Derviş Ömer Şifâî tarafından olmak üzere birçok eser kaleme alınmıştır. Nitekim İstanbul'daki İngiltere elçisinin eşi Lady Montagu, *Türkiye Mektupları*'nda (s. 66-67). Türkiye'de bazı hastalıklara, özellikle çiçek hastalığına karşı aşı yapıldığından söz etmektedir. Boğaziçi ve Haliç kıyıları köşkler ve kasırlarla donatılmıştır. Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin Fransa'dan getirttiği planlara göre inşa edilen yapılarda Avrupa mimarisinin tesirleri görülmeye başlanmış, duvarlar Avrupalı ustalar tarafından Batı tarzında süslenmiştir. Köşkerlerin en önemlisi İbrâhim Paşa'nın gayretiyle iki ayda tamamlanan Kâğıthane'deki Sâdâbâd Kasrı idi. Devlet adamları tarafından bu mekân kısa sürede şenlenmiş, Kâğıthane deresinin iki tarafı beyaz köşklere donatılmış, âdeta Paris civarındaki Versailles'a nazîre olmuştur. Diğer köşkerlerin en ünlüleri Salıpazarı'ndaki Emnâ-

1720 şenliğinde şeker bahçelerini gösteren bir minyatür
(*Surnâme-i Vehbî*, TSMK, III. Ahmed, nr. 3594, vr. 15^a)

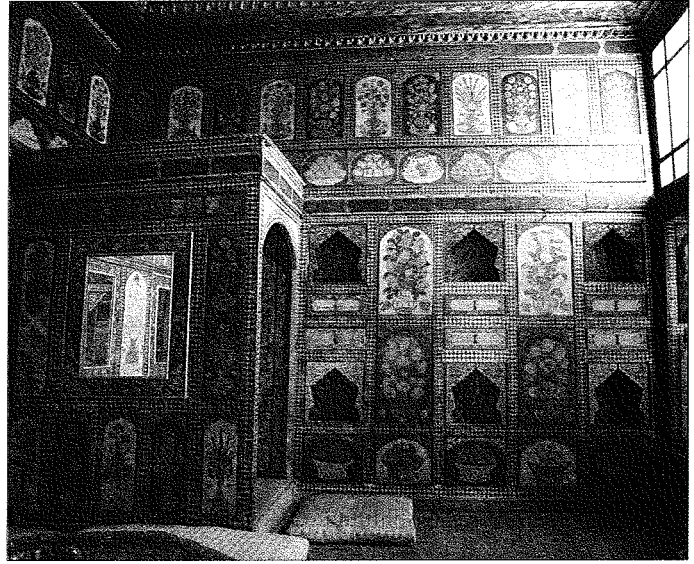


bâd, Cağaloğlu'ndaki Ferahâbâd, Alibeyköy'deki Hüsrevâbâd, Bebek'teki Hümâyûnâbâd, Defterdar'daki Neşatâbâd ve Üsküdar'daki Şerefâbâd kasırlarıdır. Ayrıca Üsküdar ve Kadıköy sahillerinde köşkler inşa edilmiştir. Çeşmelerin en önemlisi Bâb-ı Hümâyûn önündeki III. Ahmed Çeşmesi olup bu yapı daha sonra Azapkapı, Tophane ve Üsküdar meydanında yapılanlara örnek olmuştur. Bu arada şehrin temizliğine özen gösterilmiş, surlar onarılmış, birçok köşesi latif bahçelerle süslenmiştir.

Damad İbrâhim Paşa, III. Ahmed'e daima sükûnet ve neşeli bir ortam hazırlamaya özen göstermiş, bu doğrultuda yapılan eğlence ve şenliklerin sembolü de lâle olmuştur. Sadece bahçelerin değil pencere pervazlarının da en gözde çiçeği olan lâlenin 839 türü yetiştirilmiş, yeni türlerin üretimi için yarışmalar düzenlenmiştir. Lâle soğanlarının fiyatı çok artınca hükümet spekülasyonları önlemek amacıyla Ekim 1722'de bir ferman çıkarmak ve lâle fiyatlarına narh koymak zorunda kalmıştır (Ahmed Refik, *İstanbul Hayatı*, s. 94-95). Çiçekçilik bu dönemde gelişmiş, bir meslek haline gelmiş ve bu alanda "şükûfenâme" adı altında kitaplar yazılmıştır.

Özellikle yaz gecelerinin eğlenceleri çok gösterişli olmuş, başta Beşiktaş'taki sahilsarayda olmak üzere lâlelerin altında kandiller ve yürüyen kaplumbağaların üzerinde mumlar yakılarak cırağan şenlikleri yapılmıştır. Çok defa bu ziyafet ve eğlencelere elçiler de katılır, bunların bazısı yanlarında ressam da bulundururdu. Bu döneme şahit olan ressamların en ünlüsü, otuz yıl İstanbul'da kalan Jean Baptiste van Mour olup günümüze özellikle kıyafet ve yaşayış tarzıyla ilgili resimler bırakmıştır. Yerli tasvirlerin en güzelleri ise minyatür sanatçısı Levnî'ye aittir. Geçmiş asırlara göre iyice dünyevileşen eğlenceler geniş halk kitlelerince de benimsenmiş ve sık sık verilen ziyafetler sonunda nişan tâlimleri, at ve yüzme yarışları, güreş vb. etkinlikler yapılmıştır. Lâle mevsimi sona erip kış soğukları başlayınca bir yandan Sultan Ahmed ile veziri her tarafı kapalı mekânları ısıtarak lâle ve karanfil yetiştirmeye çalışırken, öte yandan helva ziyafet ve sohbetleri devreye girer, yapılan şölenlere şairler, edipler ve müzikşinaslar da davet edilirdi. Hânedan mensuplarının sünnet ve evlilik düşünceleri günlerce, hatta haftalarca süren eğlencelere yol açardı.

Lâle Devri'nde
Topkapı
Saray'ında
ahşap üzerine
meyve ve
vazodan çıkan
çiçek motifleriyle
süslenen
III. Ahmed'in
has odası
(Yemiş odası)



Osmanlı tarihi kaynakları bu zevk ve safa döneminde sarayın da etkisiyle ahlâk, yaşayış ve âdetlerde değişimler başladığını ve lüks tüketimin arttığını belirtir. Devlet adamlarına orta sınıftan da katılmasıyla başlayan aşırı harcamaların, özellikle kadınların aşırı süslenmelerinin önlenmesi için bir ferman dahi çıkarılmıştı. Edebiyatın temsilcisi olan Nedîm, Lâle Devri'nin özellikle eğlenceye bakan safhasını şiirlerinde yansıtırken dönemin tarihini Râşid Mehmed, Çelebizâde Âsım ve Arpaeminizâde Mustafa Sâmî yazmıştır.

Başta padişah ve sadrazam olmak üzere devlet ricâlinin gelenekleri zedeleyecek dereceye ve israfa varan eğlence düşkünlükleri bazı çevreleri rahatsız etmekte gecikmedi. Sarayın ölçsüz masrafları, geleneklerden kopma, sadrazam tarafından konulan aşırı vergiler başta ulemâ olmak üzere halkın büyük çoğunluğunun hoşuna gitmiyordu. Askerî reformlardan endişe duyan yeniçeriler de gayri memnun halkı destekliyordu; zira boş vakitlerinde ticaretle uğraşan yeniçeriler gibi küçük zanaatkarlar da son konulan vergilerden memnun değillerdi. Bazı ulemânın bu hoşnutsuzluğu körüklemesine rağmen ayaklanma siyasî sebeplerden dolayı çıktı. Rusya'nın bir süredir Hazar sahillerine kadar uzanan bölgeyi işgal etmesi, yöre müslümanlarının Osmanlı padişahından yardım talepleri ve İran'da gelişen olaylar Osmanlı Devleti'nin dikkatini ister istemez doğuya çevirmişti. Bazı batı İran şehirlerine giren Osmanlılar ile Ruslar karşı karşıya geldilerse de Fransa'nın İstanbul'daki elçisi Marquis de Bonnac'ın devreye girmesiyle 1724'te bu devletle "ebedî

sulh" diye anılan mukâsemenâme imzalandı ve İran'ın bazı şehirleri paylaşıldı. Ancak İran'ın doğusunda gelişen olaylar sonunda Şah II. Tahmasb'ın tahttan indirilmesi üzerine yeni İran hâkimi Eşref Şah bu anlaşmayı kabul etmedi. 1726'da yapılan Osmanlı-İran savaşını Osmanlılar kaybetti. Doğuda gelişen bu olaylar, merkezde III. Ahmed'e ve Sadrazam İbrâhim Paşa'ya muhalefeti giderek arttırdı. II. Tahmasb'ı himayesine alarak Osmanlı idaresindeki İran şehirlerini, bu arada Hermedan ve Tebriz'i alan Nâdir Ali Han'ın (Nâdir Şah) başarıları hükümet karşıtlarını harekete geçirdi. Sefer giderleri için yeni vergiler konması da bardağı taşıran son damla oldu. Merkezdeki hoşnutsuzluğa taşradaki asayişsizlik sonucu İstanbul'a yönelik göçler, artan işsizlik ve esnafın karşılaştığı zorluklar da eklenmişti. Önemli devlet mevkilerine sadrazam ve şeyhülislâm yakınlarının getirilerek bazı kişilerin önlerinin tıkanması içten içe iktidar kavgalarına yol açmaktaydı. Özellikle sadrazamın, akrabalarından oluşan bir ekip kurmuş olması ve bunların önemli görevlere getirilmesi en çok tepki çeken konuyu oluşturuyordu. Sonunda Tebriz'in elden çıktığı, sadrazamın bunu gizlediği, Üsküdar'da toplanan, fakat bir türlü sefere çıkmayan ordu gibi bahanelerle Patrona Halil önderliğinde bir ayaklanma patlak verdi. Patrona Halil İsyanı olarak bilinen bu ayaklanma sırasında damadı İbrâhim Paşa'yı feda eden III. Ahmed, âsilerin isteği üzerine tahtı da yeğeni I. Mahmud'a terketmek zorunda kaldı. Saltanatının ilk yıllarında âsilerin isteklerine boyun eğen yeni padişah onların lâle bah-



1720 şenliğinde cambaz, çengi ve sazandeleri tasvir eden minyatürler (Surnâme-i Vehbî, TSMK, III. Ahmed, nr. 3594, vr. 54^a, 115^a)

çelerini, köşkleri ve diğer eğlence yerlerini tahrip etmesine engel olamadı (Subhî, s. 6 vd.). Böylece bu dönemin zevk ve eğlenceye bakan yönü sona erdiyse de yenileşme ve Batı'ya açılım faaliyetleri sürdü.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, MD, nr. 129, s. 185; nr. 133, s. 237; nr. 134 s. 156, 190; nr. 135, s. 303; Silâhdar, *Nusretname*, s. 384-385, 388-389, 396 vd.; Râşid, *Tarih*, IV, 311; V, 145-449; Çelebizâde Âsım, *Tarih*, İstanbul 1282, tür.yer.; Mehmed Efendi, *Le paradis des infidèles* (ed. Cl. Galland – G. Veinstein), Paris 1981; Subhî, *Tarih*, s. 6 vd.; *Destârî Sâlih Tarihî* (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1962, tür.yer.; M. M. Montagu, *Türkiye Mektupları: 1717-1718* (trc. Aysel Kurutluoğlu), İstanbul, ts. (Tercüman Gazetesi), s. 66-67; Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi* (trc. Vecdi Bührin), İstanbul 1991, VII, 249 vd., 347 vd.; M. de Bonnac, *Mémoire historique sur l'ambassade du France à Constantinople* (ed. Ch. Schefer), Paris 1894, tür.yer.; Ahmed Refik [Altınay], *Hicrî On İkinci Asırda İstanbul Hayatı: 1100-1200* (İstanbul 1930), İstanbul 1988, s. 63-68, 71, 77-81, 85-91, 94-97, 100-101, 105-107; a.mlf., *Lâle Devri* (haz. Haydar Ali Dirioz), İstanbul 1973; a.mlf., “Eski Kâğıthane Âlemleri”, *Akşam*, İstanbul 7 Mart 1936; *1730 Patrona İhtilâli Hakkında Bir Eser: Abdi Tarihi* (nşr. Faik Reşit Unat), Ankara 1943; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/1, s. 147-148, 152 vd.; IV/2, s. 513 vd.; Münir Aktepe, *Patrona İsyanı*, İstanbul 1958; a.mlf., “Kâğıthane'ye Dair Bâzı Bilgiler”, *Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan*, Ankara 1976, s. 335-374; a.mlf., “Damad İbrahim Paşa Devrinde Lâle”, *TD*, IV/7 (1952), s. 85-126; V/8 (1953), s. 85-104; VI/9 (1954), s. 23-38; a.mlf., “Ahmed III”, *DİA*, II, 36-38; a.mlf., “Dâmâd İbrahim Paşa, Nevşehirli”, a.e., VIII, 441-442; B. Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu* (trc. Metin Kırıatlı), Ankara 1970, s. 46-48; M. L. Shay, *The Ottoman Empire from 1720 to 1734 as Revealed in Despatches of the Venetian Baili*, New York 1978, s. 17 vd.; Mehmet İpşirli, “Lâle Devri'nde Teşkil Edilen Tercüme Heyetine Dâir Bazı Gözlemler”, *Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri* (haz. Ekmekçeddin İhsanoğlu), İstanbul

1987, s. 33-42; Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul 2002, s. 42, 46-50, 63, 86; Arslan Terzioğlu, “Türk-İslâm Kültür Çerçevesinde Uçma Denemeleri, Otomatik Makinalar, Denizaltı ve Roket Teknolojisi”, *Türkler* (nşr. Hasan Celâl Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XI, 265; Faik Reşit Unat, “III. Ahmed Devrine Ait Bir Islahat Takriri”, *TV*, I/2 (1941), s. 81-160; W. Heinz, “Die Kultur der Tulpenzeit des Osmanischen Reiches”, *WZKM*, sy. 61 (1967), s. 62 vd.; N. Suner Pekin, “Yahya Kemal'le Konuşmalar ve Hatıralar”, *Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası*, sy. 3, İstanbul 1988, s. 265; Salim Aydın, “Lâle Devri'nde Yapılan İlmî Faaliyetler”, *Divan: İlmî Araştırmalar*, II/3, İstanbul 1997, s. 143 vd.; Irène Melikoff, “Lâle Devri”, *EP* (Fr.), V, 645-648.



ABDÜLKADİR ÖZCAN

□ EDEBİYAT. Gündelik hayatta, güzel sanatlarda, ilim ve teknik alanlarında yenileşmenin kısa fakat yoğun bir dönemi olan Lâle Devri edebiyatta da etkilerini göstermiştir. Dönemi yaşamış olan şairlerin eserlerinin çoğunda toplum yaşayışıyla divan şiiri arasındaki ilişkinin geçmiş yüzyıllara kıyasla en üst seviyede olduğu dikkati çeker. Bu ilişki bir taraftan örf ve âdetlerin, eğlence hayatının, çeşitli mekân tasvirlerinin, mahallî özelliklerin karmaşık mazmun ve belâgat oyunlarına sapsmadan oldukça yalın ifadelerle şiire yansımaları, diğer taraftan şiirin her dönemden daha fazla çeşitli halk tabakaları arasında ve gündelik hayat içinde okunması ve besteleriyle terennüm edilmesi suretiyle olmuştur. Bu karşılıklı etkileşimde, halkın itibar ettiği devletlerinin güzel sanatlara ve edebiyata gösterdikleri teşvik edici ilginin de rolü önemlidir. Başta devrin hükümdarı III. Ahmed ve sadrazamı Nevşehirli Damad İbrahim Paşa olmak üzere devlet ricâlinin şiir, mûsiki, mimari, nakış gibi sanat eserlerine yakın-

dan ilgi duyması saray çevresinde sanatçıların yer almasına, böylece giderek estetik duyarlılığa sahip şahsiyetlerin yetişmesine zemin hazırlıyordu. Başka bir açıdan saray mensuplarının ve İstanbul halkının eğlence hayatına aşırı düşkünlüğü şiiri de kaynağını sathî bir dünya lezzetinde ve zevkperestlikte bulan bir hayat felsefesine (hedonisme) sevkietmekteydi. Nedîm'in, “Gülelim eğlenelim kâm alalım dünyâdan / Gidelim serv-i revânım yürü Sâdâbâd'a” mısraları bu felsefeyi özetleyen bir formül olmuştur.

Şehrin yeniden imarı, başta Kâğıthane olmak üzere İstanbul'un bazı mekânlarında eğlence âlemlerinin tertibi, giderek yaygınlaşan bir moda halinde saray, kasır, köşk yahut çeşme, sebîl, havuz ve bahçelerin inşası gibi faaliyetler dönemin şairlerini de kasideler ve tarih manzumeleri yazmaya yönlendiriyordu. Sanatın devlet adamlarınca özendirilmesi ve sanatkârların himaye edilmesi şairlerin de hemen her fırsatı değerlendirip ramazâniyye, ıydiyye, şitâiyye, bahâriyye, kasriyye gibi türlerde şiir yazmalarına vesile oluyordu. Bu döneme ait divanların kaside bölümleri sosyal olayların, tarih manzumeleri mimari tarihinin, şarkılar ve gazeller eğlence hayatıyla sanat ve estetik anlayışının bir bakıma belgeleri durumundadır. Bu arada dünyevî zevkleri terennüm eden gazel ve şarkı gibi nazım şekilleri de halk arasında rağbet görüyordu. Yazın açık mekânlara has eğlence ve şenliklerde kuşın da helva sohbetleri ve saz fasıllarında mûsiki ve şiir birbirine bağlı iki sanat olarak itibardaydı.

Lâle Devri'ni idrak eden pek çok şair, III. Ahmed ile veziri Damad İbrahim Paşa'nın sanat zevkine uygun olarak değişik şiirler yazıyor, bunlardan özellikle Nedîm, Seyyid Vehbî, Nahîfî, Ahmed Neylî, reis-i şâirân Osmanzâde Ahmed Tâib, İzzet Ali Paşa, tarihçi Râşid Mehmed, Dürri Ahmed Efendi, Şeyhülislâm Ebûishakzâde İshak Efendi, Kâmî, Mustafa Sâmi, Râsih, Çelebizâde Âsım Efendi, Nazım, Münif ve Hâtif gibi şairler, İstanbul'daki sanat ve eğlence ortamından ilham alarak yerli hayatı şiirlerine yansıtıyorlardı. Daha önceki yıllarda başlamış olan mahallîlik cereyanı bilhassa bu dönemde şiire halk hayatından ve halk zevkinden çizgiler kazandırmış, Türkçe, halk deyimleri ve halk söyleyişleriyle zengin ve sade bir güzelliğe kavuşmuştu. Dürri Ahmed Efendi'nin kardeşi olan Sâdî Çelebi'nin, “Eğer memdûh ise Türkî lisanda nazm - perver-

lik / Sefis ü vâzih ister dinleyen fehm eyleyen anı / Nice Türkî denir ol şî're kim her lafzının halli / Lugatlar bakmağa muhtâc ede meclisde yârânı" dediği anlayış, devrin şiir meclislerinde bir Türk nazım şekli olan şarkıların çoğalmasına ve hece vezniyle şiirler söylemeye kadar varacak bir mahallîlik fikrine kapı araladı. Bunun sonucunu olarak divanlarda halk deyimleri, halk töresi ve halk felsefesine ait ifadeler çoğalmaya başladı. Bu anlayışın bir bakıma öncüsü sayılan Nedîm'in divan şiirine getirdiği yenilikler, Lâle Devri'nin Osmanlı edebiyat ve sanatında bir neoklasizm olarak gücünü hissettirmesine yol açtı. Bu doğrultuda İstanbul'a dair hayat sahnelerini şiirleştiren Nedîm, eğlence ve mahallî hayatı anlattığı şarkı ve gazelleri kadar divan şiirinin aşk anlayışını da hayata yansıttı; zihinlerdeki sevgiliyi sokağa indirerek dokunulabilen, hatta sitem edilebilen şuh bir sevgili haline getirdi.

Çağın Nedîm kadar önemli diğer şairi Seyyid Vehbî de bu döneme ait olaylardan ilham alarak manzumeler yazmıştır. Saraya yakınlığı ile başta eğlence meclisleri olmak üzere hayatı ve zevki ilgilendiren her şey onun konuları arasındadır. Aya-sofya'ya açılan Bâb-ı Hümâyûn önündeki meydana yaptırdığı çeşme için bizzat III. Ahmed'in, "Besmeleyle iç suyu Hân Ahmed'e eyle dua" biçimindeki tarih mısraını, başına "aç" kelimesini ilâve ederek hem ebced yönünden hem de uygun bir kaside ile tamamlaması onu Lâle Devri'nin önemli şairleri arasına sokmuştur. Padişah tarafından verilen "reis-i şâirân" rütbesiyle şairliği resmîyet kazanan Osmanzâde Ahmed Taîb ise bu dönemin sade dille yazan güçlü şairlerindendir.

Lâle Devri'nde Türk şiiri İran geleneğinin etkisinden sıyrılmış, İran kaynaklı klasik mesnevi konuları bırakılarak değişik konularda gazellerle millî nazım şekli olan şarkılar yanında yerli hayattan veya tasavvufî ilham alan mesnevîler de yazılmıştır. Bu döneme ait şarkı ve gazellerin daha ziyade bestelenmek için yazılmış olması dilleri ve konuları yönünden onları halka yakınlaştırmakla kalmamış, müzik ile de bütünleşmelerine fırsat tanımıştır. Gerek pek çok şairin aynı zamanda müzikşinas olması, gerekse bestekâr sayısında görülen artış (Şeyhülislâm Esad Efendi, *Atrabü'l-âsâr fi tezkiresi urefâi'l-edvâr* [nşr. H. S. Arel], *Musiki Mecmuası*, sy. 9-24, Kasım 1948 – Şubat 1950) bu dönemde şiirle müzik ilişkisini açıkça gösterir. Bestekârlar arasında Nazım, Nâyî Osman Dede, Ebûbekir Ağa ile Kadızâde Mustafa

Çavuş, icracılardan Reşid Çelebi ile Eyüplü Mehmed Rızâ devrin en ünlü müzikşinaslarındandır. Bu devrin şair ve beste-kârlarından çoğu ilmi hayatın da merkezinde yer alıyor ve tercüme heyetinde üye bulunuyordu (Uzunçarşılı, IV/1, s. 153). Ünlü nakkaş Levnî, pek çok edebî esere çizdiği minyatürler sayesinde renk ile şiiri buluşturmuştur. Devrin tezkiyelerini ise Safâî Mustafa, Sâlim ve İsmâil Belîğ yazmıştır.

Lâle Devri yaşandığı çağdan sonra da pek çok şiire (bibl. Akay) ve edebî esere konu olmuştur. Ahmet Refik'in (Altınay) döneme ad olan incelemesi *Lâle Devri: 1130-1143* (İstanbul 1331), Musâhibzâde Celâl'in Odeon Tiyatrosu'nda sahnelenen oyunu *Lâle Devri* (1914), Faik Âli Ozansoy'un *Nedim ve Lâle Devri* adlı tiyatro eseri (İstanbul 1950), Enver Behnan Şapolyo'nun *Lâle Devrinde Şair Nedim'in Aşk* ismini verdiği tarihî romanı (Ankara 1952) ve Ahmet Kabaklı'nın *Şair-i Cihan: Nedim* adlı senaryo-romanı (İstanbul 1996) bu hususta yazılmış müstakil eserlerden önemli olanlarıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

Nedim, *Divan* (nşr. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1951, neşreden in önsözü, s. I-XIII; Esad Efendi, *Atrabü'l-âsâr fi tezkiresi urefâi'l-edvâr* (nşr. Hüseyin Sâdeddin Arel, *MM* içinde), sy. 9-24 (1948-50); M. M. Montagu, *Türkiye Mehtapları: 1717-1718* (trc. Aysel Kurutluoğlu), İstanbul, ts. (Tercüman Gazetesi), s. 139-142; Ahmed Refik [Altınay], *Lâle Devri*, İstanbul 1912, tür.yer.; İbrahim Alâettin [Gövsal], *Nedim*, İstanbul 1932, s. 8-13; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/1, s. 153; Nihad Sâmî Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1979, II, 745-747; Hasibe Maziçoğlu, *Nedim*, Ankara 1988, s. IX-X; a.m.f., *Nedim'in Divan Şiirine Getirdiği Yenilik*, Ankara 1992, s. 1-10; Hasan Akay, *Fetih'ten Günümüze Şairlerin Gözüyle İstanbul*, İstanbul 1997, s. 997, 1002, ayrıca bk. İndeks; Muhammet Nur Doğan, *Şeyhülislâm İshak Efendi: Hayatı, Eserleri ve Divanı'nın Edisyon Kritiği*, İstanbul 1997, s. 26-27, 33-36; Muhsin Macit, "Mahallîleşme Cereyanı ve Nedim", *Osmanlı*, Ankara 1999, IX, 711-717; Mustafa Armağan, "Lâle Devrinin Siyah Beyaz Fotoğrafı", *İstanbul Armağanı IV*, İstanbul 2000, s. 25-39; Ermine Eroğlu, "Cevad Rüşti Bey'in Lâle Devriyle İlgili Yazıları", a.e., s. 143-156; İskender Pala, "Nedim ve Lâle Devri", a.e., s. 75-86; Salim Ayduz, "Bilimsel Faaliyetler Açısından Lâle Devri", a.e., s. 159-193; Hayri Yenigün, "Lâle Devri Bestekârları", *TY*, I/4 (1960), s. 47-48; II/5, s. 59-60; II/6, s. 53-54; II/7 (1960), s. 47-48; W. Heinz, "Die Kultur der Tulpenzeit des Osmanischen Reiches", *WZKM*, sy. 61 (1967), s. 62-116; Abdülkadir Karahan, "Seyyid Vehbî", *İA*, X, 543-547; Irène Melikoff, "Lâle Devri", *EP* (Fr.), V, 645-648; Öztuna, *BTMA*, I, 472; Beşir Ayvazoğlu, "Lâle Devri", *TDEA*, VI, 64-65; Necdet Sakaoğlu, "Lâle Devri", *DBİst.A*, V, 182-185.



İSKENDER PALA

LÂLEKÂÎ

(اللائكائى)

Ebû'l-Kâsım (Ebû'l-Hüseyin) Hibetullah b. el-Hasen b. Mansûr el-Lâlekâî et-Taberî er-Râzî (ö. 418/1027)

Hadis hâfızı, kelâm âlimi ve Şâfiî fakihî.

Takunya yapıp sattığı için Arapça'da bu anlama gelen "levâlik" kelimesine nisbetle Lâlekâî diye tanındı (Sem'ânî, V, 669). Taberistanlı olup bir müddet orada yaşadktan sonra önce Rey'e gitti, ardından Bağdat'a yerleşti. Ebû Hâmid el-İsferâyîni, Ca'fer b. Abdullah el-Fennâkî, İsâ b. Ali b. İsâ el-Vezîr, Ebû Tâhir el-Muhallîs, Ebû'l-Hasan İbnü'l-Cündî, Ebû Ahmed el-Faradî, İbn Ebû'l-Fevâris ve Ebû Mes'ûd ed-Dımaşkî'nin de aralarında bulunduğu yüzü aşkın hocadan hadis dinledi. Kendisinden Hatîb el-Bağdâdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Ukberî, oğlu Ebû Bekir Muhammed b. Hibetullah ve İbn Zehrâ Ahmed b. Ali et-Tureysîsi hadis rivayet etti. Bağdat'a göç edinceye kadar sadece hadis ilimleriyle meşgul olan Lâlekâî'nin Ebû Hâmid el-İsferâyîni'den Şâfiî fıkhı öğrendiğine dair bilgilerden hareketle (Hatîb, XIV, 70; İbnü'l-Cevzî, VIII, 34) onu Şâfiî fakihleri arasında sayanlar olmuşsa da (Brockelmann, *GAL*, I, 192; Sezgin, I, 501) Sübkî'nin *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*'sında yer almaması, kendisinin ameli mezhebi konusunda kesin bir bilgi bulunmadığını göstermektedir.

İyi bir hadis münekkidi kabul edilen ve görüşlerine başvuru Lâlekâî amelde ehl-i hadîs, itikadda Selef yolunu benimsemiştir (İbn Kesîr, XII, 25). Silefî, Lâlekâî'nin tedlîs yaptığını söylemiş, râvîler hakkında verdiği bazı bilgiler dolaşısıyla yanlışlıkla suçlandırılmıştır. Lâlekâî 6 Ramazan 418'de (10 Ekim 1027) Dinever'de vefat etti. Erken yaşta öldüğü için hadis bilgisinden ve eserlerinden yeterince istifade edilemediği belirtilmektedir.

Eserleri. 1. Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a. Çeşitli kaynaklarda *es-Sünne*, *Şerhu's-sünne*, *Şerhu i'tikâdi Ehli's-sünne*, *Hucecû usûli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, *Şerhu huceci usûli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, *Mezâhibü Ehli's-sünne* gibi adlarla da anılır. Lâlekâî'nin hayatının sonlarında kaleme aldığı anlaşılan eserin mukaddimesinde Selef'in sünnete bağlılığı, aklı esas

alan Mu'tezile'nin hadisi bilmediği, bid-'at karşısında âlimlerin tavrı ve ehl-i hadisin üstünlüğü ele alınmış, daha sonra Allah'ın birliği, isimleri ve sıfatları, Ehl-i sünnet'in Kur'an'a bakışı, Allah'ın zâtını düşünmekten nehiy, kader, mucize, iman, günah, tövbe, kabir, kıyametin âlâmetleri gibi konular işlenmiştir. Eser, Ebû Muâz Mahmûd b. İmâm b. Mansûr tarafından *el-Muntekâ min Şerhi usûli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a* adıyla ihtisar edilmiş ve müellifin *Kerâmâtü evliyâ'illâh* adlı kitabının yine Ebû Muâz Mahmûd tarafından yapılan muhtasarı ile birlikte yayımlanmıştır (Cidde 1415/1994). Dârü'l-kütübü'z-Zâhiriyye'de (Hadis, nr. 325) es-*Sünen* adıyla kayıtlı bulunan nüsha da bu eser olmalıdır. Ayrıca kimliği tesbit edilemeyen bir kişi rivayetlerin senedlerini çıkararak kitabı *Kâşifü'l-ğumme fi i'tikâdi Ehli's-sünne* adıyla ihtisar etmiş, bu muhtasar üzerinde Abdullah Sâlih el-Müşeykîh, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Süüd el-İslâmiyye'de (Külliyetü usûli'd-dîn) yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1405/1985). Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Gâmidî de eser üzerinde doktora çalışması yapmış (1402, Câmîatü Ümmi'l-kurâ külliyyetü's-şerîa) ve bunu dokuz cilt halinde yayımlamıştır (Riyad 1405-1415/1985-1994). 2. *Kerâmâtü evliyâ'illâh*. Müellifin akaide dair eserini ikmal eder mahiyetteki bu çalışmanın bir nüshası Almanya'da Leipzig Kütüphanesi'nde (Leipzig, nr. 318/2), bir bölümü de Chester Beatty Kütüphanesi'nde (nr. 4644/1) bulunmaktadır (Sezgin, I, 501). Kitap, *Muhtaşaru Kerâmâtü evliyâ'illâhi 'azze ve celle* adıyla Ebû Muâz Mahmûd b. İmâm b. Mansûr tarafından ihtisar edilerek neşredilmiştir (yk. bk.). 3. *Esmâ'ü ricâlî's-Şahîhayn* (*Ma'rîfetü esmâ'i men fi's-Şahîhayn*). Günümüze ulaşmamakla birlikte Zehebî ve İbn Hacer el-Askalânî gibi müellifler özellikle *Şahîhayn*'da rivayeti bulunan çeşitli râviler hakkında bu eserden yararlanmışlardır (Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, II, 445-446; İbn Hacer, I, 239-240, 311; II, 201, 241; III, 156, 237; VII, 215). Kehhâle'nin *Kitâbü Ricâlî's-Şahâbe* adıyla müellife nisbet ettiği çalışma da muhtemelen aynı eserdir. 4. *el-Emâlî. Mecâlis* adıyla kayıtlı, VII. (XIII.) yüzyılda istinsah edilen birkaç meclise ait bir cüzü ile kırkinci meclise ait diğer bir cüzü Dârü'l-kütübü'z-Zâhiriyye'de bulunmaktadır (Mecmua, nr. 63, 68). 5. *Şerhu Kitâbi 'Ömer b. el-Hattâb*. Hz. Ömer'in Şam melikiyle yaptığı bir anlaşma üzerine ona gönderdiği mektubun şerhi olduğu anlaşılan

eserden İbn Kayyim el-Cevziyye iktibaslarında bulunmuştur (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a* (nşr. Ahmed Sa'd Hamdân), Riyad, ts. (Dârü Tayyibe), neşredenin girişi, I, 69-101, 128-130; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIV, 70-71; Sem'ânî, *el-Ensâb* (Bârûdî), V, 669; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VIII, 34; Zehebî, *Tezkiretü'l-huf-fâz*, III, 1083-1084; a.mlf., *A'lâmü'n-nûbelâ*, XVII, 419-420; a.mlf., *Mizânü'l-i'tidâl*, II, 445-446; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahikâmü ehli'z-zim-me* (nşr. Subhî es-Sâlih), Beyrut 1403/1983, I, 744, 749, 752, 761-764; İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, II, 366; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII, 25; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 239-240, 311; II, 201, 241; III, 156, 237; VII, 215; *Hediyetü'l-'ârifîn*, II, 504; Brockelmann, *GAL*, I, 192; *Suppl.*, I, 308; Sezgin, *GAS*, I, 501, 513; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe* (Özbek), s. 29, 31, 352, 365.



İBRAHİM HATİBOĞLU

LÂLELİ KÜLLİYESİ

İstanbul'da
XVIII. yüzyılda inşa edilen külliye.

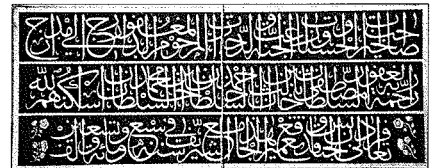
Sultan III. Mustafa tarafından 1174-1177 (1760-1764) yılları arasında yaptırılan külliye cami, imaret, çarşı, dükkânlar, çeşmeler, sebîl, türbe, medrese, han ve mumhaneden oluşmaktadır. Daha sonra külliye bir de muvakkithâne ilâve edilmiştir. 15 Muharrem 1178 (15 Temmuz 1764) tarihli vakfiyesi Vakıflar Genel Müdürlüğü arşivinde 642 numaralı defterde kayıtlıdır. Adını Lâleli Baba denilen bir velî türbesinden alan külliyenin inşasına hassa başmimarı Kara (Hacı) Ahmed Ağa tarafından başlanmış ve Mehmed Tâhir Ağa tarafından tamamlanmıştır. 1782'deki yangında külliyenin bazı dükkânları yanmış, harap olan cami 1197 (1783) ve 1262 (1846) yıllarında tamir edilmiştir. Külliye yapılarından medrese günümüze ulaşmamıştır.

Farklı yönlerde yuvarlak kemerli dört kapı ile geçişi sağlanan büyük bir dış avlunun ortasında yer alan cami fevkanî olup taş ve tuğla örgülü almalı duvarlara sahiptir. Harimi sekiz destekli büyük bir kubbe ile örtülü caminin önünde şadırvanlı revaklı bir avlu bulunmaktadır. Üç yönde yelpaze biçiminde düzenlenmiş merdivenlerle ulaşılabilir avlu kapıları yanlarda sütun, köşeli pilastr, başlık ve silmelerle hareketlendirilmiş olup yuvarlak kemerli açıklıklara sahiptir. Avluda sütunlara oturan yuvarlak kemerli revaklar on sekiz kubbe ile örtülmüştür. Alt sırada dikdörtgen, üst sırada yuvarlak kemerli pencereler vardır. Beş kubbeli son cema-

at yeri ortasında cümle kapısı, iki yanda da caminin dışında yer alan galerilere geçişi sağlayan birer kapı bulunmaktadır. Her üç kapı yuvarlak kemerli açıklıklıdır. Cümle kapısı pilastr ve silmelerle düzenlenmiş, üstte "C-S" kıvrımlı bir taçla süslenmiştir. İki yanda yer alan mihrap nişleri oval formlu geçişlere sahiptir. Üstteki balkonlar (mükebbireler) "C-S" kıvrımlı, oval biçimli taş konsollara oturmaktadır. Caminin iki yanında yer alan sofalar ikişer aynalı tonoz ve ikişer oval kubbe ile örtülüdür. Mermer sütunlara oturan ve on iki yuvarlak kemerle dışa açılan sofaların kible duvarlarında birer mihrap nişi vardır.

Cami harimine biri mihrap ekseninde, ikisi kuzeyde yan sofalara açılan üç yuvarlak kemerli kapıyla geçilmektedir. Harim kible istikametinde dikine yerleştirilmiş ve mihrap yönünde biraz genişletilmiştir. Mekânı örten ana kubbe sivri kemerler üzerine oturan ve ikisi kuzeyde serbest, ikisi mihrap sofası köşelerinde, dördü yanlarda duvar yüzeylerinde toplam sekiz pâyeye taşınmaktadır. Bu kubbe dördü köşelerde, ikisi mihrap ekseninde olmak üzere altı yarım kubbe ile desteklenmiştir. Mihrap önündeki ve kuzeydeki yarım

Lâleli Camii'nin inşa kitâbesi ve içinden bir görünüş



kubbeler diğerlerine göre daha derin tutulmuştur. Kuzeyde son cemaat yeriyile birleşen iki köşede birer küçük kubbe vardır. Harim, duvarlar ve kubbe eteklerinde yer alan beş sıra pencereyle aydınlatılmaktadır. Alt sıra pencereler dikdörtgen, üst sıra pencereler yuvarlak kemerli açıklıklıdır. Yan duvarlarda üçüncü sıra pencereler yuvarlak olarak düzenlenmiştir. Kuzeyde mahfile denk gelen ikinci sıra pencereler de dikdörtgen biçimindedir. İçeride duvar yüzeyleri serpantin breşi, pembe breş ve koyu gri renkte taş levhalarla kaplanmıştır. Özellikle mahfilin kuzey duvarında iki adet renkli taş kakma pano dikkat çekicidir. Pâye başlıkları hizasından yukarıda yarım kubbelerle ana kubbenin içi kalem işleriyle süslenmiştir.

İki yanda birer sütunla sınırlandırılmış olan mihrap mermerdir ve mihrap nişi koyu yeşil renkli taşla kaplanmıştır. Ortada zincirden sarkan, altın yaldızla yapılmış bir kandil motifi mevcuttur. Nişin üzeri renkli taşlarla süslenmiş "C-S" kıvrımlı bir yaşmağa sahiptir. Mermer minber renkli taşlarla süslenmiştir. Köşeli pilastrlar ile köşeli yivli pilastrların kullanıldığı minberde kapı ve geçiş açıklıkları yuvarlak kemerlidir. Geçiş açıklıkları üzerinde her iki yönde Sultan III. Mustafa'nın birer tuğrası işlenmiştir. Renkli taşların

kullanıldığı korkuluk ve yan cepheler ise düzdür. Köşk kısmı dört zarif sütun üzerine yuvarlak kemerli olarak düzenlenmiştir. Etrafı taşlarla süslenen köşk oniki-gen bir külâhla örtülüdür. Ahşap üzerine fildişi kakma vaz kûrsûsü klasik formdadır. Dört ayak üzerinde kübik gövde kare ve dikdörtgen panolara bölünlenerek süslenmiştir. Korkulukları düz olan kûrsûnün sırt kısmı bitkisel kompozisyonludur. Harimin kuzeyinde ince zarif sütunlara oturan yuvarlak kemerlerin taşıdığı mahfil "U" şeklinde yerleştirilmiştir. Cümle kapısının iki yanında yer alan merdivenlerle ulaşılan mahfilin doğu ucu barok süslemeli kafesli olup hünkâr mahfili olarak düzenlenmiş, yuvarlak kemerli bir kapı ile caminin yanında yer alan hünkâr rampasına bağlantı sağlanmıştır. Hünkâr rampası dışta yuvarlak kemerli bir kapıya sahip olup camiyle birleştiği köşede bir helâ ve bir çeşmeye sahiptir.

Son cemaat yerinin dış köşelerinde iki minare yer almış, çokgen gövdeli ve tek şerefeli minarelerden doğudaki hünkâr rampası içinden yükselmiştir. "C-S" kıvrımlı, oval formu profillerle geçişleri sağlanan şerefelerde düğümlü geçmeli, ajurlu şebekeler vardır. Üstte XIX. yüzyıldan yenilenmiş olan taş külâhlar boğumlu ve yivlidir. Minarelere avlu dışında mer-

diven sahanlığında yer alan kapılarla ulaşılmaktadır. Batıdaki minarenin kaidesinde 1193 (1779) tarihiyle iki adet güneş saati mevcuttur.

Revaklı avlunun ortasında yer alan şadırvan, sekiz sütuna oturan ve iki yanı "S" kıvrımlı yuvarlak kemerlerle taşınan geniş saçaklı bir kubbeyle örtülmüştür. Mermer su haznesi yuvarlak olup plastrlarla bölünlenmiş, her bir yüzey iri yapılarak motifli aynalarla işlenmiştir. Haznenin üstünde barok düzenlemeli, ajurlu, madenî bir şebeke vardır.

Fevkanî olarak inşa edilen revaklı avlu caminin altında çarşı bulunmaktadır. Hünkâr rampası ile Ordu caddesi yönündeki kapıya doğru biraz genişleyen çarşı dış avluya iki kapı ile bağlanmaktadır. Biri kuzeydoğuda revaklı avlunun yan merdiveni altında, diğeri batı yönündeki avlu kapısı önünde yer alan çarşı kapıları yuvarlak kemerli ve dövmeye demir kanatlıdır. Batı yönündeki kapı, içinde altı dükkânın bulunduğu kırık kollu bir koridorla çarşıya bağlanır. Çarşı cami ve revaklı avlunun temel planına göre düzenlenmiştir. Altta kalın tutulan duvar ve pâyeler arasında ahşap bölmeli dükkânlar vardır. Kalın kemer ve tonozlarla örtülmüş olan çarşı, cami ve revaklı avlunun beden duvarları altında bulunan yuvarlak kemerli tepe pencerelerine sahiptir. 1957-1958 yıllarında Ordu caddesinin genişletilmesi esnasında kotun da düşürülmesiyle bu yöndeki avlu duvarı üzerinde bir sıra tonozlu dükkân yapılmış, arkada avlunun altında da çok sayıda dükkân inşa edilerek eski çarşıya bağlanmıştır. Caminin doğu yönündeki avlu duvarında bulunan dükkânlar külliye ile birlikte yaptırılmıştır. Kuzeydeki bazı dükkânlar zamanla ortadan kalkmış ve yerlerine binalar yapılmıştır. Güneydoğu köşesinde yer alan avlu kapısının solunda iki, sağında yedi dükkân tuğladan yuvarlak kemerli ve tonoz örtülü olarak günümüze ulaşmıştır.

Caminin dış avlusunda kuzeybatı köşesinde aşhane-imaret yer almaktadır. Kareye yakın dikdörtgen planlı bir iç avluya sahip yapıda fırın, mutfak, yemekhane, kiler ve görevliler için barınma mekânları vardır. İki yanı birer köşeli sütunla sınırlanan kapı yuvarlak kemerli açıklığa sahiptir. İç avlu doğu ve kuzey yönden revaklıdır. Güneyde bulunan fudla fırınına doğudaki revak içinde yer alan yuvarlak kemerli kapı ile geçilir. Mekân aynalı tonoz ve pandantiflerle geçişi sağlanan bir kubbe ile örtülmüştür. Kubbeli birim av-

Lâleli Külliyesi – İstanbul



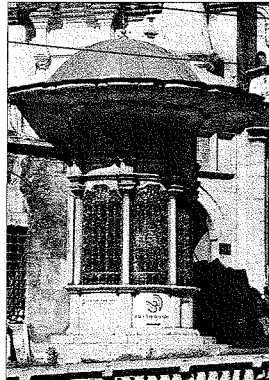
luya üç yuvarlak kemerli pencere ile açılmaktadır. Üç ocaklı fırında bacalardan ikisi kare, biri sekizgen kesitlidir. Ocakların üstünde bulunan hamurun yağrulduğu yer aynalı tonoz örtülüdür. Fırının bitişiğindeki mekân mutfak olarak düzenlenmiş olup buraya avluda pahlı köşede yer alan yuvarlak kemerli kapı ile geçilir. Dikdörtgen planlı mekân, ortada bir pâ-yenin dört yönde kemerlerle bağlanması ile bölümlenmiştir. İki kubbeli, ikisi aynalı tonoz örtülü yapıda sekizgen kesitli iki baca ile altıgen kesitli iki aydınlık feneri bulunmaktadır. Batıda yer alan dikdörtgen planlı mekân yemekhanedir. Kuzeydeki revak içinden yuvarlak kemerli kapı ile geçilen mekân tonoz örtülüdür ve avluya iki pencere ile açılmaktadır. Kuzeyde mevcut küçük oda ise kilerdir. Bu yönde revak içinde bulunan bir merdivenle üst katta yer alan ve görevliler için ayrılmış olan barınma birimlerine ulaşılmaktadır.

Caminin batısında ayrı bir avlu içinde bulunan türbe ongen planlıdır. Pandantiflerle geçişi sağlanan kubbe ile örtülü yapının önünde üç birimli bir revak vardır. Üç cephesi dışa taşkın olarak yerleştirilen türbede her cephe iki sıra pencerelidir. Cadde yönündeki alt sıra pencereler basık kemerli, diğerleri dikdörtgen, üst sıra pencereler ise yuvarlak kemerli olarak düzenlenmiştir. İçte bir mihrap, her iki yanında mermer panolar, kapının karşısında kadem-i saâdet, mihrabın karşısında dolap nişleri bulunmaktadır. Duvar yüzeyleri alt sıra pencerelerin üst hizasına kadar çinilerle kaplanmıştır. Bu çiniler XVI. yüzyılın mercan kırmızılı İznik çinileri olup Üsküdar Sarayı'ndan sökülerek buraya getirilmiştir. Pencerelerin arasında yer alan iri kitâbe kuşağı mekânı dolanmaktadır. Yukarıda pencere aralarındaki duvar yüzeylerinde pandantifler ve kubbeye kalem işi süslemeler vardır. Yakin zamana kadar geç devrin kalem işleriyle süslü olan yapıda uygulanan raspa ile devrine ait bitkisel kompozisyonlu orijinal kalem işleri bir miktar ortaya çıkarılmıştır.

Türbenin önündeki üç birimli revak ortada kubbe, yanlarda aynalı tonozla örtülmüştür. Yüksek kaideli zarif sütunlara oturan ve yuvarlak kemerli açıklıkları bulunan revakın geç dönemde ahşap bir camekânla kapatılmış olduğu, kemer içlerinin de örülerek sıvandığı görülmektedir. Türbe içinde sekiz ahşap sanduka mevcuttur. III. Mustafa ile III. Selim'in dışında III. Mustafa'nın çocukları Şehzade

Mehmed, Hibetullah Sultan, Mihrişah Sultan, Şerife Havvâ Sultan, Fatma Sultan ve Beyhan Sultan'ın burada yattığı bilinmektedir. Türbenin sağında yapıya bitişik olarak kare planlı bir türbe daha bulunmaktadır. Vakfiyede belirtilen bu yapı, on mermer sütunla taşınan ve pandantiflerle geçişi sağlanan bir kubbe ile örtülüdür. Burada III. Mustafa'nın kadınlarından Aynülhayat Kadın ile III. Selim'in başkadını Lef'ûzar Kadın yatmaktadır. Avlunun batısında üzeri aynalı tonoz örtülü bir türbedar odası mevcuttur. Hazîrede yaklaşık otuz kadar kabir tesbit edilmiştir. Özellikle avlu duvarı önünde yer alan ve Âdilşah Kadın'a (ö. 1218/1803) ait olan kabir madenî şebeke ile bir kafes gibi düzenlenmiş olup dikkat çekicidir. Bu sebeple 1219 (1804) yılında hazîrenin camii avlusuna bakan cephesinde bir hâcet penceresi açılmıştır.

Ordu caddesi üzerinde dış avlu kapısı yanında yer alan sebîl dışa taşkın beş cephe olarak düzenlenmiştir. Avludan yuvarlak kemerli kapı ile önce kare planlı ve aynalı tonoz örtülü bir ön mekâna, bir pencere ile hazîreye bakan bu mekândan da yine yuvarlak kemerli bir kapı ile sebîle geçilir. Dilimli cephelere sahip sebîl yüksek gövdeli olup geniş saçaklı bir kubbe ile örtülmüştür. Altta köşeli pilastrlarla bölümlenen etek kısmı üstünde zarif altı mermer sütunla düzenlenen volütlü başlıklı ve "C-S" kıvrımlı kemerli cephe-ler yer alır. Cephe-lerdeki madenî şebekeler altı adet su verme açıklığına sahip olup dikey akslarda yerleştirilen oval kabara-larla ve bunların etrafında ters düz yerleştirilen barok geçmelerle şekillenmiştir. Yukarıda köşeli ve yivli pilastrlarla devam eden gövdenin her yüzünde ikişer satırlı kitâbeler vardır. Mermer bloklardan oluşan geniş saçak barok kıvrımlı kompozisyonların alternatif uygulanmasıyla süslenmiştir. Külliyyede üçü devrinden kalma, ikisi 1804'te ilâve edilmiş beş çeşme



Lâleli Külliyesi'nin sebîli

mevcuttur. Caminin güneydoğu köşesindeki dış avlu kapısının iki yanında birer çeşme vardır. Bunlar köşeli pilastrlarla sınırlanan, üstte barok kıvrımlı tepelikle son bulan zarif çeşmelerdir.

Avlu duvarının doğu yönünde dükkân dizisi arasında bir birim sivri kemerli çeşme olarak düzenlenmiştir. Mermer ayna taşı dilimli kaş kemerli olup ortada kabarıklık rozet, iki yanda servi ağacı motiflidir. Hazîrenin bulunduğu avlu duvarı üzerinde 1219 (1804) yılında Âdilşah Kadın için açılmış olan hâcet penceresinin iki yanında barok düzenlemeli ince uzun birer çeşme bulunmaktadır. Dış avluda caminin doğu yönünde XIX. yüzyıl içinde bir su havuzu inşa edilmiş, fakat daha sonra yıkılmıştır. Dış avlunun batı yönünde büyük bir su hazinesi mevcuttur. Su haznesinin doğu cephesinde bir sıra abdest muslukları bulunmaktadır. Kuzeydeki avlu kapısı önünde ise helâlar mevcuttur. Yuvarlak kemerli bir kapıdan helâların bulunduğu alana geçilir. Üç yönde "U" şeklinde sıralanan on beş hücre yuvarlak kemerli açıklıklara sahiptir. Dış avlunun batı yönünde rampalı yolun başlangıcında kareye yakın dikdörtgen planlı bir muvakkithâne bulunmaktadır. Yapı taş söveli kapı ve pencerelere sahiptir. Bugün önüne ilâve edilmiş bölümüyle birlikte meşruta olarak kullanılmaktadır. Yapının külliyyeye 1770'li yıllarda eklendiği tahmin edilmektedir.

Külliye'nin doğusunda yangında evsiz kalanlar için yaptırılan Harikzedegân apartmanları bugün otel olarak kullanılmaktadır; bu binaların yerinde eskiden medrese bulunuyordu. Medresenin temelini 1760 yılında atıldığı, dokuz odası ve bir dershanesinin olduğu bilinmektedir. 1894 depreminde harap olan yapı 1911'de yanmış ve dört duvar haline gelmiş, daha sonra yerine apartmanlar yaptırılmıştır. Medresede ayrıca bir kütüphane oluşturulmuştur (bk. LÂLELİ KÜTÜPHANESİ).

Külliye'nin kuzeyinde yer alan han Taşhan olarak tanınmakla beraber bazı kaynaklarda Sipahiler, Çukur Çeşme, Katircioğlu Hanı adlarıyla da zikredilmiştir. Fethibey caddesi üzerinde bulunan, kesme taş örgülü cepheye sahip hanın diğer cephe-leri taş, tuğla almaşık örgülüdür. Üç avlulu olarak düzenlenen han iki katlıdır. Cephe-ye yuvarlak kemerli kapı açıklığı ile önce ince uzun bir koridora, daha sonra büyük avluya ulaşılır. 27 x 14 m. ölçüsündeki bu büyük avlulu binanın altında es-

kiden ahır olarak kullanılan bodrum katı mevcuttur. İki katlı revaklı avluda revaklar beşik tonoz, odalar ise aynalı tonozludur. Batı yönünde ikinci avlulu bölümle bunun da güneyinde üçüncü avlulu bölüm yer almıştır. Yapıdaki kemerler yuvarlak ve tuğladan, pâyeler kesme taştan kare kesitlidir. Pencerelemeler dikdörtgen, kapılar ise yuvarlak kemerli açıklıklıdır. Yapı bugün çarşı olarak kullanılmaktadır. Caminin kuzeyinde dış avlu duvarına bitişik olarak yer alan bir yapı daha vardır. Mühâne olarak tanınan bu yapı, önde açık avlu ile arkada aynalı tonoz örtülü kapalı bir mekândan oluşmaktadır. Tonozlu mekân önündeki avlu dışında yandan yuvarlak kemerli bir kapı ve üç yuvarlak kemerli pencere ile de caminin dış avlusuna açılmaktadır.

Lâleli Camii ve Külliyesi batıdan gelen barok üslûbunun hâkimiyetinde kendinden önce yapılan Nuruosmaniye Camii'nin aksine klasik Türk mimarisinden bazı esasların ve izlerin yaşatıldığı bir eser olarak Türk sanat tarihinde önemli bir yere sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA :

Sultan III. Mustafa'nın Vakfı, VGMA, nr. 642; Ayvansarâyî, *Hadikatü'l-cevâmi'*, I, 23-24; Doğan Kuban, *Türk Barok Mimarisi Hakkında Bir Deneme*, İstanbul 1954, s. 30-31, 107-108; Ekrem Hakkı Ayverdi, *19. Asırda İstanbul Harekâtı*, İstanbul 1958, Pafta C4; Semavi Eyice, "İstanbul Minareleri", *Türk San'atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri*, İstanbul 1963, I, 65; Metin Sözen v.dğr., *Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan*, İstanbul 1975, s. 285-286; Ayda Arel, *Onsekizinci Yüzyıl İstanbul Mimarisinde Batılılaşma Süreci*, İstanbul 1975, s. 69-72; A. Süheyl Ünver, "Osmanlı Türkleri İlim Tarihinde Muvakkithaneler", *Atatürk Konferansları V: 1971-1972*, Ankara 1975, s. 246-247; Ceyhan Güran, *Türk Hanlarının Gelişimi ve İstanbul Hanları Mimârisi*, Ankara 1978, s. 138-139; Oktay Aslanapa, *Osmanlı Devri Mimârisi*, İstanbul 1986, s. 395-398; G. Goodwin, *A History of Ottoman Architecture*, New York 1987, s. 388-391; Nusret Çam, *Osmanlı Güneş Saatleri*, Ankara 1990, s. 93-95; Hakkı Önkol, *Osmanlı Hanedan Türbeleri*, Ankara 1992, s. 220-224; Filiz Özer, "III. Mustafa Devri'nin Mimarî Üslubu", *9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, Bildiriler*, Ankara 1995, III, 59-68; Ömer Faruk Şerifoğlu, *Su Güzeli: İstanbul Sebilleri*, İstanbul 1995, s. 70-71; Mübahat S. Kütükoğlu, *XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri*, Ankara 2000, s. 164-165; Gülsün Tanyeli, "18. Yüzyıl Osmanlı Mimârlığında Yapım Süreci: Lâleli Külliyesi Örneği", *Celal Esad Arseven Anısına Sanat Tarihi Semineri Bildirileri* (haz. Banu Mahir), İstanbul 2000, s. 317-326; a.mlf., "Lâleli Külliyesi", *DBİst.A*, V, 190-193; Aras Neftçi, *Lâleli Külliyesi'nin İnşaat Süreci* (doktora tezi, 2002), İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.



AHMET VEFA ÇOBANOĞLU

LÂLELİ KÜTÜPHANESİ

Sultan III. Mustafa'nın
İstanbul'un Lâleli semtindeki
külliye içinde bulunan
medresesinde kurduğu kütüphane.

27 Muharrem 1174'te (8 Eylül 1760) inşasına başlanan cami, medrese, imaret ve şadırvan 2 Ramazan 1177'de (5 Mart 1764) tamamlanarak padişahın da katıldığı bir merasimle açılmıştır. III. Mustafa'nın vakfiyesinde (VGMA, Kasa nr. 187) Lâleli Medresesi Kütüphanesi personeliyle ilgili herhangi bir kayıt yoktur. İstanbul kütüphanelerine dair listelerde kütüphanenin kurucusu III. Mustafa veya III. Selim gösterilmekte, kuruluş tarihi olarak da 1217 (1802-1803) yılı verilmektedir. Süleymaniye Kütüphanesi'nin Lâleli bölümünde yer alan kitapların çoğunun III. Mustafa'nın vakıf mührünü taşıdığı dikkate alınarak (Dener, s. 43) bu kütüphanenin kurucusunun III. Mustafa olduğu söylenebilir de aynı padişahın Bostancılar Ocağı'ndaki kütüphanesinin 1247'de (1831-32), uzun zamandan beri istifade edilemediğinden II. Mahmud'un emriyle Lâleli Medresesi Kütüphanesi'ne nakledilmiş olması sebebiyle (VGMA, Defter, nr. 642, s. 103-145) sadece vakıf mühründen hareketle bu görüşü desteklemek zorlaşır. Çünkü halen Lâleli koleksiyonunda bulunan kitapların hangilerinin Lâleli Medresesi'nden, hangilerinin Bostancılar Ocağı Kütüphanesi'nden geldiğini belirlemek güçtür. Ancak Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'ndeki, "Lâleli Câmî-i şerîfi civarında kâin medresesi derûnunda olan kütübhâne-i münîfesinde fi'l-asıl mevzû olan kütüb-i şerîfe tam kütüphane tertibi olmayıp nakıs olduğuna ..." ifadeli bir belge (VGMA, Defter, nr. 642, s. 145), III. Mustafa'nın Lâleli Medresesi'nde bir kütüphane kurduğunu açıkça belirtmektedir.

Kütüphanede mevcut koleksiyon, daha sonraları III. Selim'in yaptığı vakıflarla zenginleştirilip personel tayin edilerek düzenli bir hale getirildiğinden bazı araştırmacılar bu kütüphaneyi III. Selim'e nisbet etmişlerdir (Dener, s. 43; Emsem, IX/1-2 [1960], s. 24). III. Selim medrese arasına yeni bir kütüphane binası yaptırmış ve bu bina için de kütüphane personeli görevlendirmiştir. Bu vakfın hazine defterine göre yeni yapılan kütüphanede üç hâfız-ı kütüb, iki müstahfız, bir ferrâş ve bir mücellit bulunmaktaydı. III. Selim babasının medrese içindeki kütüphanesine de üç

hâfız-ı kütüb, üç müstahfız ve bir mücellit tayin etmiştir (VGMA, nr. 93, *Lâleli Sultan Mustafa Hazine Defteri*, s. 125-127).

Lâleli Medresesi 1911'deki büyük Aksaray yangınında yanarak geriye dört duvar kalmışsa da (Kütükoğlu, s. 165) 11 Temmuz 1327 (24 Temmuz 1911) tarihli bir belgeden anlaşıldığına göre medrese içindeki kütüphanenin kitapları yangından kurtulmuştur (BA, MF, KTV, Dosya nr. 8, belge nr. 23). 1914 yılında Sultanselim'de kurulan kütüphaneye, 1918'de de Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledilip halen burada bulunan Lâleli Kütüphanesi'nde 3777 yazma eser mevcuttur. Kütüphanenin yazma fihristleri yanında (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3792; Yazma Bağışlar, nr. 2732) *Defter-i Kütübhâne-i Lâleli* adıyla matbu bir katalogu da vardır (Der-sâadet 1311).

BİBLİYOGRAFYA :

Şem'dânîzâde, *Mürî't-tevârih* (Aktepe), II/A, s. 63-64; Halit Dener, *Süleymaniye Umumi Kütüphanesi*, İstanbul 1957, s. 43; Günay Kut - Nimet Bayraktar, *Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri*, Ankara 1984, s. 37-38; Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi II*, s. 102-103, 119; Mübahat S. Kütükoğlu, *XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri*, Ankara 2000, s. 164-165; O. Rescher, "Über Arabische manuscrite der Lâleli-mosche", *MO*, sy. 7 (1913), s. 97-136; Şemim Emsem, "Osmanlı İmparatorluğu Devrinde Türkiye Kütüphanelerinin Tarihçesi", *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni*, IX/1-2, Ankara 1960, s. 24.



İSMAİL E. ERÜNSAL

LÂLEZÂRÎ

(لاه زاری)

(ö. 1204/1789)

Osmanlı âlimi, kadî.

Mehmed Tâhir Lâlezârî ed-Dürretü'z-zâhire adlı risâlesinde İstanbul'da doğup büyüdüğünü kaydetmekte ve İstanbulî nisbesini kullanmaktadır (vr. 82^b). Babası, Tefsirî Şeyh Ahmed Efendizâde Lâlezârî Mehmed Efendi'dir. Lâlezârî sonraları Kadî Mehmed diye şöhret bulmuştur. Nisbesini, Bursalı Mehmed Tâhir'e göre, muhtemelen İstanbul'da oturduğu Fâtih Camii yakınlarındaki Lâlezârî semtinden, M. Münir Aktepe'ye göre ise III. Ahmed'in çiçekbaşı olan babası Lâlezârî Mehmed Efendi'den almıştır. Hüseyin Ayvansarâyî, dedesi tarafından tamir edilen mescide babasına nisbetle Lâlezârî Mescidi adının verildiğini kaydetmekte ve Lâlezârî adında bir mahallenin bulunmadığını bildir-mektedir (*Hadikatü'l-cevâmi'*, I, 190). Lâ-

lezârî, tahsilini İstanbul'daki çeşitli medreselerde tamamladıktan sonra ilmiye sınıfına intisap ederek müderris oldu ve 1786-1787'de Eyüp kadılığında bulundu. Bu görevden ayrılınca Rumelihisarı'ndaki evinde oturdu ve 30 Muharrem 1204'te (20 Ekim 1789) vefat etti. Lâlezârî şerh ve risâlelerinin çoğunu kelâm ve tasavvuf konularında yazmıştır. Eserlerinde Gazzâlî, Abdülkâdir-i Geylânî, Fahrreddin er-Râzî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Sadrüş-şeria Ubeydullah b. Mes'ûd gibi şahsiyetlere atıfta bulunmuş, kelâmîla tasavvufun sentezini yapmaya çalışmıştır.

Eserleri. Lâlezârî'nin tesbit edilebilen eserlerinin çoğu risâle hacminde olup bunlar Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı (Hafid Efendi, nr. 124, 130) *Mecmûu esrârî'l-cevâhiri'r-rûhânîyye fi ma'la'i envârî'z-zevâhiri'r-reyhânîyye*'de toplanmıştır. 1. *ed-Dürretü'l-beyzâ'*. İbn Berrecân'ın, Allah'ın yeri ve gökleri altı günde yarattıktan sonra arşa istivâ ettiğini bildiren âyet (el-A'râf 7/54) hakkında ki görüşlerinin şerhidir (nr. 124/1, 130/1). 2. *el-Yâkûtetü'l-hadrâ'*. Birgivi'nin nefiy ve ispat yönüyle kelime-i tevhidi ele alan görüşlerinin şerhidir (nr. 124/2, 130/2). 3. *el-Yâkûtetü'l-hamrâ'*. Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'an*'ından Fâtiha sûresinin 5. âyetinin tefsirini şerhetmektedir (nr. 124/3, 130/3). 4. *el-Cevâhirü'z-zâhire*. Gazzâlî'nin, "Leyse fi'l-imkân ebda' mimma kân" sözüne dair bir ta'likdir (nr. 124/6). 5. *Risâle fi ef'aliyyeti resûlî'l-beşer 'alâ resûlî'l-melâ'ike*. Necmeddin en-Nesefî'nin el-'Akâ'id'inin sonunda yer alan ve insanlarla melekleri fazilet yönünden karşılaştıran bölümün şerhidir (nr. 124/10). 6. *el-Mizânü'l-mukîm fi ma'rifeti'l-kıstâsi'l-müstakîm* (el-Mizânü'l-kavîm). Gazzâlî'nin *el-Kıstâsü'l-müstakîm* adlı eserinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1758, müellif hattı). 7. *el-Cevâhirü'l-kalemiyye fi tasfiri esrârî'n-Nûniyyeti'l-kelâmiyye*. Hızır Bey'in *el-Kâşidetü'n-Nûniyye*'sinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1214, Hafid Efendi, nr. 142, Reşid Efendi, nr. 141; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 648). 8. *ez-Zümürüdetü'l-hadrâ'*. Abdülkâdir-i Geylânî'nin salavât-i şerife hakkındaki görüşlerinin şerhidir (nr. 124/4). 9. *et-Tibrü'l-aşmer fi kelâmi's-Şeyhî'l-Ekber*. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin varlıkları üç merteye halinde inceleyen devâir nazariyesinin şerhidir (nr. 124/5). 10. *el-Kevkebü'd-dürri fi şerhi şalâti'l-Meşîş*. Abdüsselâm b. Meşîş'e ait evradın şerhidir

(nr. 124/7). 11. *ed-Dürretü'z-zâhire*. Şâzeli'nin *el-Hizbü'l-kebir* adlı eserinin şerhidir (nr. 124/8). 12. *Ta'likât 'alâ mevâzi'a mine'l-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin "er-Risâletü'l-beşeriyye" adlı bölümünde yer alan "yâ" harfinin esrarına dair görüşlerin şerhidir (nr. 124/9). 13. *Risâle fi def'i i'tirazı Râgıb Mehmed Bâşâ fi hakkı'l-Fuşûş li's-Şeyh Ekber* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3771/2). Râgıb Mehmed Paşa, *Sefîne*'sinde kendisinden nakilde bulunduğu Hasan b. Abdürrezzak el-Lâhicî'nin görüşlerine itiraz ederek Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *Fuşûşü'l-hikem*'i ile *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sinde ilham ve Firavun'un imanı konularında çelişkiler bulunduğunu ileri sürmüştü. Lâlezârî, bu risâle sinde Lâhicî'yi savunup Râgıb Paşa'nın görüşlerine karşı çıkmıştır. Râgıb Paşa'ya göre İbnü'l-Arabî *Fuşûşü'l-hikem*'de ilhamını Resûlullah'tan aldığını kaydederken *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de doğrudan Allah'tan aldığını iddia etmektedir. *Fuşûş*'ta Firavun'un iman ettiğini söylediği halde *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de küfrüne hükmetmektedir. Lâlezârî'nin bunlardan başka *Mecmû'atü's-salavât* adlı bir risâlesiyle (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1392) Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye dair Arapça bir şiiri bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Hafid Efendi, nr. 124, vr. 38*).

BİBLİYOGRAFYA :

Lâlezârî, *ed-Dürretü'z-zâhire*, Süleymaniye Ktp., Hafid Efendi, nr. 124/8, vr. 82*; a.mlf., *el-Mizânü'l-mukîm fi ma'rifeti'l-kıstâsi'l-müstakîm*, Süleymaniye Ktp., Es'ad Efendi, nr. 1758, vr. 2*; a.mlf., *Mecmûu esrârî'l-cevâhiri'r-rûhânîyye*, Süleymaniye Ktp., Hafid Efendi, nr. 124, vr. 38*; a.mlf., *el-Kevkebü'd-dürri*, Süleymaniye Ktp., Hafid Efendi, nr. 124, vr. 181*; Râgıb Mehmed Paşa, *Sefîne'l-r-Râgıb ve def'netü'l-metâlib*, Bulak 1255, s. 80; Ayvansarayî, *Hadikatü'l-cevâmî*, I, 190; *Sicill-i Osmânî*, III, 243; *Osmanlı Müellifleri*, I, 349-350; *İzâhu'l-meknûn*, I, 378; M. Münir Aktepe, "Mehmet Tâhir", *İA*, VII, 612; "Lâlezârî, Şaykh Mehmed Tâhir", *El'* (İng.), V, 644.



İLYAS ÇELEBİ

LÂ'LİZÂDE ABDÜLBÂKÎ

(علي زاده عبد الباقي)

(ö. 1159/1746)

Bayramî-Melâmî tarikatına mensup sûfî.

İstanbul'da doğdu. Önemli eseri *Sergüzeşt*'i yazdığı 1156'da (1743) altmış altı yaşında olduğunu söylediğine göre 1090 (1679) yılında doğmuş olmalıdır. Ba-

bası La'î Mehmed Efendi, Bayramî-Melâmîleri'nden *Meşnevî* şârihi Reisülkütâb Sarı Abdullah Efendi'nin kız kardeşi'nin oğludur. Dayısı, Sarı Abdullah Efendi vasıtasıyla Bayramî-Melâmîleri'yle temas kurup dönemin kutbu Seyyid Hâşim Efendi'den feyiz alan La'î Mehmed Efendi medrese tahsilini tamamlayıp Mekke ve İstanbul kadılıklarına kadar yükselmiş, İstanbul kadısı iken Magosa'ya sürgüne gönderilmiş ve orada vefat etmiştir (1119/1707).

La'îzâde Abdülbâkî Efendi dinî ve tasavvufî ilimleri "âlim-i rabbânî, âmil-i hak-kânî" ve "mürşidim" diye tanımladığı babasından öğrendi. Ondan *Meşnevî*'yi, İbnü'l-Fârız divanını, Dâvûd-i Kayserî'nin *Fuşûşü'l-hikem* şerhini daha küçük yaşlarda iken okudu. Riyâziye ve felsefe ile meşgul oldu. Medrese tahsilini tamamladıktan sonra müderris olarak görev yapmaya başladı. 1117 Ramazanında (Ocak 1706) Habyar mahallesindeki Kâtib Mustafa Efendi Medresesi müderrisliğinden azledildiği bilindiğine göre (Şeyhî, s. 628) onun bu tarihten birkaç yıl önce müderrisliğe başladığı söylenebilir.

Babası Mekke'de kadı iken tanıştıkları Nakşibendî şeyhi Murad Buhârî'ye şeyhin İstanbul'a geldiği 1120 (1708) yılından sonra intisap eden La'îzâde, bu dönemde III. Ahmed'in kızı ile nişanlanıp damat unvanını alan Ali Paşa'nın (Sadrazam / Damad / Şehid Ali Paşa) muallimi oldu (Müstakimzâde, vr. 74*). 1123'te (1711) Tevkîî Câfer Çelebi Medresesi müderrisi iken Hoca Hayreddin Medresesi'ne nakledildi. Sadrazam Damad Ali Paşa'nın maiyetinde Mora seferine katılan La'îzâde (1126/1714) sefer dönüşü Şeyhülislâm Zeke-riyyâ Efendi Medresesi müderrisi oldu. Avusturya seferinde Damad Ali Paşa'nın Petro Varadin Savaşı'nda şehid düşmesinin (1128/1716) ardından kâhinlik yaptığı suçlamasıyla tutuklanıp Belgrad Kalesi'ne hapsedildi (Râşid, II, vr. 166*). Ali Paşa'nın daha önce çıkardığı ferman gereği 1128 Ramazanına (Eylül 1716) göreve başlamak üzere Kudüs kadılığına tayin edilmiş olduğu halde azledilip Limni'ye sürgüne gönderildi (a.g.e., II, vr. 167*). Devlet nezdinde büyük itibarı olan şeyhi Murad Buhârî, onun affedilip Bursa'ya kendi yanına gönderilmesi ricasında bulunduysa da kendisi bu sırada İstanbul'a davet edildiğinden serbest bırakılması gecikti. On sekiz ay Limni'de sürgünde kaldıktan sonra İstanbul'a döndüğünde şeyhinin vefat etmiş olduğunu (1132/

1720) söylediğine göre (*Mebde ve Meâd*, vr. 86^a) İstanbul'a 1720'den sonra gelmiş olmalıdır. Ardından Vâlide Sultan Medresesi müderrisliğine tayin edilen La'lizâde bu görevi sürdürürken 1137'de (1725) Kudüs kadılığına gönderildi, ancak bilinmeyen bir sebeple göreve başlamadan azledildi. 1143'te (1730-31) Mısır molla-sı, ertesi yıl Mekke pâyeli oldu.

1149'da (1736-37) İstanbul kadılığına getirilen La'lizâde'ye daha sonra Anadolu kazaskerliği pâyesi verildi. Hayatının son dönemlerini Eyüp'te yaptırdığı evde geçiren La'lizâde, 1153 (1740) yılında evinin yanına bir mekteple bir kalenderhâne tekkesi inşa ettirdi. Vefat ettiğinde kalenderhânenin bahçesine defnedildi. Kalenderhânenin yerinde bugün Eyüp Müftülüğü binası bulunmaktadır. Müstakimzâde, yedi sekiz yaşlarında iken babasının bir bayram günü kendisini La'lizâde'yi ziyaret etmeye götürdüğünde elini öpme şerefine nâil olduğunu anlatır ve ölüm tarihine işaret eden, "Defter erbâb-ı mahabbet rihletim târîhin / La'lizâde Seyyid Abdülbâki girdi cennete" beytinin bizzat La'lizâde'ye ait olduğunu söyler. "Gülşen-i cennete gülbin ola La'lizâde" mısraı ölümüne tarih düşürülmüştür.

İlmiye sınıfına mensup olmasına ve uzun yıllar müderrislik ve kadılık göreviy-

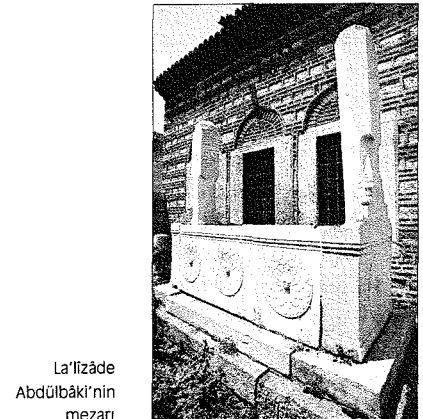
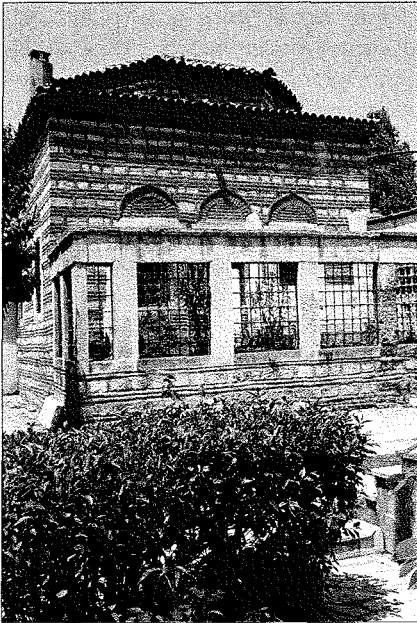
le Osmanlı bürokrasisinin içinde bulunmasına rağmen La'lizâde'nin hayatında tasavvuf daima ön planda yer almıştır. La'lizâde, Hacı Bayrâm-ı Vefî'den itibaren devletin takibatına uğrayan, İsmâil Ma'sûkî, Hamza Bâlî ve Sütçü Beşir Ağa adlı kutubları idam edilen, Osmanlı din ve kültür tarihinde önemli bir yeri olan Bayramî-Melâmîliği'ne mensup bir aile çevresinde yetişmiştir. Tarikatın tarihine ve geleneklerine dair bilgileri babasından ve büyük dayısı Sarı Abdullah Efendi'nin babasına anlattıklarından öğrenmiş, babasının ölümü üzerine tarikatın tamamen içe kapandığı Şeyhülislâm Paşmakçızâde Ali Efendi ve Şehid Ali Paşa'nın kutbiyyet dönemlerini bizzat yaşamış, bu konularda bildiklerini hayatının son döneminde yazdığı *Sergüzeşt* adlı eserinde anlatarak tarikatın tarih ve geleneklerinin günümüze aktarılmasında önemli bir katkıda bulunmuştur.

Bununla birlikte Seyyid Hâşim Efendi'ye mensup olan babasının ölümünün ardından Şeyhülislâm Paşmakçızâde Ali Efendi'nin kutbiyyet döneminde (1677-1712) mürşid arayışı içine girip Bayramî-Melâmî neşvesiyle Hâcegân tarikinin birbirine benzediğini söyleyerek Nakşibendî şeyhi Murad Buhârî'ye intisap etmesi, *Mebde ve Meâd* adlı eserini Nakşibendî bağlamı içinde kaleme alıp Bayramî-Melâmîliği'nden hiç söz etmemesi, yakınında bulunduğu Şehid Ali Paşa'nın kutbiyyet döneminde (1712-1716) ve sonrasında Murad Buhârî'ye bağlılığını sürdürmesi, *Sergüzeşt*'te Şehid Ali Paşa'nın adını zikretmeden ölüm tarihini vererek bu tarihten beri tam yirmi sekiz yıldır zamanın kutbunu bilmediğini söylemesi gibi çelişkili ifadeler La'lizâde'nin kişiliğini izah etmeyi güçleştirmektedir. Bu ifadelerden, Şeyhülislâm Paşmakçızâde Ali Efendi'nin hiç kimseyi kabul etmediği tarikatın tamamen içe kapanma döneminde La'lizâde'nin gerçekten onun ve Şehid Ali Paşa'nın kutub olduğunu bilmediği, Şehid Ali Paşa'dan sonra da tarikatla gizliliğin devam ettiği, La'lizâde'nin tarikatın dışında kaldığı, ancak hayatının *Sergüzeşt*'i yazdığı son dönemlerinde bazı bilgilere ulaştığı, bu sebeple eserde verilen bilgilerin Bayramî-Melâmîleri'nin görüşlerini tam olarak yansıtmadığı sonucu çıkarılabilir.

Eserleri. 1. *Sergüzeşt*. Sarı Abdullah Efendi'nin *Semerâtü'l-fuâd*'ındaki bazı kısımlar dışında Bayramî-Melâmîleri'nin tarih ve geleneklerine dair ilk müstakil

eserdir. Müstakimzâde *Risâle-i Melâmiyye*'sinde geniş ölçüde bu eserden yararlanmış, hatta bazı yerlerini aynen aktarmıştır. Eserde Somuncu Baba'dan başlayarak tarikatın kuruluş süreci anlatılmış ve Şehid Ali Paşa'nın vefatına kadar gelen Bayramî-Melâmî kutublarının biyografileri verilmiş, daha sonra "Beyân-ı Meşreb ve Revş-i Melâmiyyûn", "Âdâb-ı Tarikat-ı Ehl-i muhabbet ve Melâmet", "Keyfiyyet-i Cem'iyet", "Kesk-i Maâş" başlıklı bölümlerde tarikatın fikriyatı incelenmiş, ardından Sarı Abdullah Efendi'nin "Meslekü'l-uşşâk" adlı manzumesiyle kendisinin bu manzumeye yaptığı zeyil iktibas edilmiştir. Eserin sonunda yer alan sebep-i te'lîf kısmında La'lizâde'nin hayatına dair bazı bilgiler bulunmaktadır. *Sergüzeşt*'in, aynı zamanda iyi bir tâlik hattatı olan La'lizâde'nin hattıyla bir nüshası, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde diğer bazı risâlelerini de içeren mecmua içinde yer almaktadır (Emanet Hazinesi, nr. 1274). Eser, "Tarikat-ı aliyye-i Bayramiyye'den tâife-i Melâmiyye'nin an'ane-i irâdetleri ve keyfiyyet-i sohbetleri ve aşk-ı mahabbetullâha cümleden ziyade râğbetleri beyanındadır" başlığıyla tarihsiz olarak basılmıştır. Basım sırasında bazı kısımlarının çıkarılmış olduğu görülmektedir. Kitap eksik ve özensiz bir sadeleştirmeyle *Sergüzeşt*, *Aşka ve Aşıklara Dair* adı altında yayımlanmıştır (İstanbul 2001). 2. *Mebde ve Meâd*. La'lizâde cebr ve ihtiyâr, ezel, ebed, ân-ı dâim, insanın zuhuru, harflerin esrarı, insân-ı kâmil, hazarât-ı hams vb. tasavvufi konuları ele aldığı bu hacimli eserinin (94 varak) sonunda Hâcegân tarikatıyla ilgili bilgilere yer vermiştir. Hayatına dair bazı bilgilerin de yer aldığı eserin çeşitli nüshaları bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2366, 2456, 2471). 3. *Zeyl-i Meslekü'l-uşşâk*. Sarı

La'lizâde Abdülbâkî'nin açık türbesi ve sıbyan mektebi – Eyüp / İstanbul



La'lizâde Abdülbâkî'nin mezarı

Abdullah Efendi'nin "Meslekü'l-uşşâk" adlı manzumesine aynı vezin ve kafiye de kırk yedi beyit ekleyen La'lizâde, bu beyitlerde Melâmîler'e göre Hz. Peygamber'den Şehid Ali Paşa'ya kadar gelen kutubların isimlerini zikretmiştir. Bu iki manzume *Sergüzeşt*'in içinde ve Sâdık Viddânî'nin eserinde yer almaktadır (*Tomar-Melâmîlik*, s. 71-83). 4. *Hedîyyetü'l-müşâtâk*. "Meslekü'l-uşşâk" kasidesinin şerhidir. La'lizâde bu eseri 1129 (1717) yılında Limni'de sürgünde bulunduğu sırada yazmıştır (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1312). 5. *Risâletü'l-Murâdiyye fi't-tarikati'n-Nakşibendiyye*. Murad Buhârî'nin, baş tarafında Nakşibendî silsilesini ihtiva eden tarikat âdâbına dair *Silsiletü'z-zeheb* adlı Arapça eserinin tercümesi ve şerhidir. Müellif nüshası *Sergüzeşt*'i içeren mecmuanın içinde bulunmaktadır. 6. *Tercüme-i Risâle-i Ünsiyye*. Bahâeddin Nakşibend'in halifelerinden Ya'küb-i Çerhî'nin Bahâeddin Nakşibend'e intisap edişini anlatan ve tarikat âdâbına dair bilgi veren Farsça risâlesinin tercümesidir (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 636; TSMK, Hazine, nr. 247). 7. *Tercüme-i Silsiletü'l-ârifin ve tezkiretû's-sâdikin*. Ya'küb-i Çerhî'nin halifesi Ubeydullah Ahrâr'ın müridlerinden Muhammed Kâdî-i Semerkandî'nin Ubeydullah Ahrâr'ın hayatı, sohbet ve kerâmetlerine dair eserinin bazı bölümlerinin tercümesidir (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 636). 8. *Metâlibü'l-vusûl fi hulâsati Nevâdirü'l-usûl*. Hakîm et-Tirmizî'nin 291 hadisin şerhini ihtiva eden *Nevâdirü'l-usûl* adlı eserinin özet çevirisidir (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 61, nr. 332).

La'lizâde ayrıca Abdülkerîm el-Cilî'nin *el-İnsânü'l-kâmil*'ini (Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 167) ve *Hakikatü'l-yakîn ve zülfe't-t-temkîn* adlı risâlesini (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 636) Türkçe'ye çevirmiştir. Kaynaklarda Gazzâlî'nin *Kimyâ-yı Sa'âdet*'ini de tercüme ettiği (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 432) ve *Gıdâ-yı Rûh* (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2744) adlı bir eserinin olduğu kaydedilmektedir (*Osmanlı Müellifleri*, I, 159). Ancak bu iki eser muhtemelen ona ait değildir. Bursalı Mehmed Tâhir, La'lizâde'nin şer'i sicillerin yazılış usulüne dair *Zübdetü's-sukûk* adlı bir eserinin bulunduğunu kaydeder. La'lizâde, Yetim mahlası ile şiirler de yazmıştır, ancak şiirlerinin sayısı oldukça azdır.

BİBLİYOGRAFYA :

La'lizâde Abdülbâkî, *Sergüzeşt* (Baha Doğramacı Özel Kitaplığı'ndaki mecmua içinde), vr. 141^b-199^b; a.m.f., *Mebde ve Meâd* (a.e. içinde), vr. 1^b-94^b; Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-fuzalâ*, İstanbul 1288, s. 227-265; Şeyhî, *Vekâyîü'l-fuzalâ*, s. 365, 403, 518, 530, 628, 660, 724; Râşid, *Târih*, İstanbul 1153, II, vr. 166^a, 167^{a-b}; Hüseyin Ayvansarâyî, *Mecmûa-i Tevârih* (haz. Fahri Ç. Derin - Vahid Çabuk), İstanbul 1985, s. 268-269; Müstakimzâde, *Risâle-i Melâmîyye-i Şüttâriyye*, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3357, vr. 73^b-78^a; *Tomar-Melâmîlik*, s. 71-83; *Sicill-i Osmani*, III, 299; *Osmanlı Müellifleri*, I, 159; Abdülbakî [Gölpınarlı], *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul 1931, s. 153-155; Mehmet Nermi Hasan, *Eyüp Tarihi*, İstanbul 1993, I, 217-218; II, 22; Thierry Zarcane, "Histoire et croyances des derviches turkestanais et indiens à Istanbul", *Anatolia Moderna = Yeni Anadolu*, II, Paris 1991, s. 155.



NİHAT AZAMAT

LÂM
(ل)

Arap alfabesinin yirmi üçüncü harfi.

Türk alfabesinde on beşinci sırada yer alan, ebced tertibindeki sırası on iki, sayı değeri otuz olan harfin adı Fenike alfabesinde *lamd* (üvendire, baston), Ârâmîce ve İbrânîce'de *lamed* (*lamad*), Yunanca'da *lambda* ve Arapça'da *lâm* olup baston veya üvendire biçimindeki Hiyeroglif remzinden doğup geliştiği kabul edilir. Ebced tertibini esas alan Fenike alfabesinden doğup gelişmeleri sebebiyle dünya alfabelerinin çoğunda on ikinci sırada yer alır.

Lâmın mahreci, dilin iki kenarı ile dilin uç kısmının temas ettiği üst damak ve azı dişlerini izleyen dört dişin üst kısımları olarak geniş bir alanı kaplar. Sahip olduğu cehr, beyniyye, istifâl, terkik, izlâk, inhirâf, infitâh ve zuhûr sıfatlarının gereği olarak lâm sesi çıkarılırken dilin uç tarafının üst damağa kuvvetle dayanmasından dilin üst kısmında nefes cereyanı hapsolür (cehr), bu sırada dilin uç kısmı üst damağa doğru yükselip meylederek kavisli bir hal alır (inhirâf); ancak dilin iki yanından nefes akışı devam ettiğinden nefesin tam akması veya tam hapsolmesi söz konusu değildir (beyniyye). Dilin uç tarafı dışındaki kısımları ile üst damak arasının açık olması (infitâh) ve dilin yukarıya yükselmeyerek aşağıda kalması (istifâl) sebebiyle söyleniş kolay (izlâk), ince ve açık seçik bir ses (terkik, zuhûr) çıkar. Şarkiyatçılara göre lâm sesi sürtüşmeli (fricative), yanal (latérale), yumuşak (sonore) ve akıcı (liquide) bir ünsüz olup nefes akışı dilin iki

(bilatérale) veya tek (unilatérale) yanından olabilir.

Belirlilik (mârifet) takısı olan ve bu sebeple harf-i ta'rif / lâm-ı ta'rif denilen "ل" takısının sadece "lâm"ı mârifet harfidir. Sâkin olması sebebiyle öndeki hemze ona ulanarak seslendirme işlevi (vasl) görür. Halîl b. Ahmed'e göre "ل" birlikte mârifet edatıdır. Hurûf-ı şemsiyye adı verilen "ث ث د ذ ر ز س ش ص ض ط ظ ل ن" harflerinden biriyle başlayan bir kelimeden başına "ل" takısı geldiğinde "lâm"ı okunmayarak bu harflere katılır (idgâm-ı şemsiyye) ve kelimeden ilk harfi iki defa okunmak üzere şeddelenir: الشمس ← الشمس gibi. Bunların dışında kalan ve hurûf-ı kameriyye adı verilen ف ف ق ح خ غ غ ف "ا ب ج ح خ غ ف ق" harflerinde ise "ل" takısının "lâm"ı okunur (izhâr-ı kameriyye): باب ← الباب gibi. Ayrıca lâmelifte (لا) asıl harf elif olup sâkin olması sebebiyle lâm onun okunmasını sağlama (vasl) işlevi görür (İbn Cinnî, I, 409-410).

Kur'an kıraatında kelime sonundaki sâkin lâm, arkadan gelen kelime başındaki "râ"ya katılarak (idgâm-ı mütekâribeyn : mahrecleri birbirine yakın olan iki harfin idgamı), sâkin nûn ise kendisini izleyen lâma katılarak (idgâm-ı bilâgunne : gunnesiz -geniz sesi olmayan- idgam) telaffuz edilir: قل رب ← قُرب ← قُرب؛ من لدن ← ملدن ← ملدن gibi. Ayrıca "Allah" kelimesinin "lâm"ı, önde ötreli veya üstünlü bir harf bulunup kendisine ulanması durumunda kalın okunur.

Lâm, kelimelerin yapısında asıl harf olarak bulunduğu gibi zâit (ziyade) harf olarak da gelir: عبد ← عبْدل؛ ذك ← ذلْك؛ عل ← عْلن gibi. Ancak "ذلك، اولئك، هنالك" gibi işaret isimlerindeki bu ziyade lâmların uzaklık / uzağa işaret (lâm-ı teb'îd) ve pekiştirme işlevi gördüğü belirtilir. رضى رِضى gibi. "ل" harfleri "lâm"a dönüşerek (ib-dâl) ikincil ve eş anlamlı kelimeler oluşturduğu gibi "lâm"ın, başta ve en çok "ن" olmak üzere "م وهى" harflerine dönüşerek de anlamdaş-ikincil kelimeler oluşturduğu görülür: Hetele → hetene, hâlis → hâmis, lez → vekz, lezm → hemz, celh → ceyh ... gibi (Ebü't-Tayyib el-Lugavî, II, 378-422).

Edat (mâna harfi) olarak da kullanılan "lâm"ın cer lâmi, tarif lâmi, ibtidâ lâmi, emir lâmi, kasem lâmi gibi çeşitleri vardır. İbtidâ lâmi, mübtedâ ve haberiyle "lev" ve "levlâ"nın haberleri başına gelecek pekiştirme işlevi yapar. Kasem lâmi da hem yemin ifadesinin hem de cevabı-

nın başına dahil olup pekiştirme vazifesi görür. Her iki tür "lâm"ın hareketi üstündür. Cer lâminin hareketi zamirlere ve nidâ "yâ"sının hemen ardından gelen müstegâse (yardıma çağırılan) bitişirse üstün, diğerlerinde ise esredir. Gramer kitaplarında cer harfinin istihkak, ihtisas, milk, ta'lîl, olumsuzluğu pekiştirme / te-kît (olumsuz "kvn" maddesinden sonra), kasem, taaccüb, ta'diye gibi yirmiden fazla anlamı örneklerle açıklanmıştır (meselâ bk. Ebû'l-Kâsım ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Lâmât*, tür.yer.; İbn Abdünnûr, s. 293-329; İbn Hişâm, s. 274-312). Zeccâcî, edat olan (harf-i ma'nâ) lâmi ayrıntılarıyla incelediği bir eser kaleme alarak otuz bir çeşit "lâm"dan söz etmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "I" md.; Sibeveyhi, *Kitâbü Sibeveyhi* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1403/1983, II, 206-207, 237, 278, 376; IV, 240, 433-483; V, 344-345; Ebû'l-Kâsım ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Lâmât* (nşr. Mâzin el-Mübârek), Beyrut 1412/1992; Ebû't-Tayyib el-Lugavî, *Kitâbü'l-İbdâl* (nşr. İzzeddin et-Tenûhî), Dimaşk 1379/1960, II, 378-422; İbn Cinnî, *Sırru şinâ'ati'l-i'râb* (nşr. Hasan Hindâvî), Dimaşk 1405/1985, I, 43-76, 321-411; II, 423, 652, 758, 818, 830; Ebû Ca'fer İbnü'l-Bâzîs, *el-İknâ' fi'l-kırâ'ati's-seb'* (nşr. Abdülmecid Katâmiş), Dimaşk 1403, I, 337-445; İbn Yâiş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), X, 36-37, 45-46; Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu's-Sâfiye* (nşr. M. Nur el-Hasan v.dğr.), Beyrut 1402/1982, III, 250, 253; İbn Uşfûr el-İşbîlî, *el-Mümtü'u'l-kebîr fi't-taşrif* (nşr. Fahreddin Kabâve), Beyrut 1996, s. 145-147, 268; İbn Abdünnûr, *Raşfü'l-mebânî* (nşr. Ahmed M. el-Harrât), Dimaşk 1405/1985, s. 160-164, 293-329; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb* (nşr. Mâzin el-Mübârek – M. Ali Hamdullah), Beyrut 1985, s. 274-312; Süyûtî, *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luğa ve envâ'ihi* (nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr.), Kahire, ts. (Dâru ihyâ'l-kütübi'l-Arabiyye), I, 476, 565; J. Cantineau, *Esquisse*, Paris 1960, s. 183, 288; H. Fleisch, *Traité de philologie arabe*, Beyrouth 1961, I, 3, 224; a.mlf., "Lâm", *El²* (İng.), V, 644-645; İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kai-deleri*, İstanbul 1984, s. 198-199, 210, 218-219, 222, 225-226, 233, 243, 249; Hasan Abbas, *Hâşâ'îşu hurûfi'l-'Arabiyye ve me'ânihâ*, Dimaşk 1998, s. 79-83.



AHMET TURAN ARSLAN

LAMARTINE, Alphonse de (1790-1869)

Fransız şairi, yazar
ve devlet adamı.

Asil bir ailenin oğlu olarak 21 Ekim 1790'da Mâcon'da doğdu. Çocukluğunu Mâcon ve yakınlarındaki Milly'de geçirdi. Öğrenimini mahallî kilise okulunda, Lyon'da Institution Puppiet ve Belley'de Col-

lège des Pères de la Foi'da tamamladı. 1808-1819 yılları arasında avare bir aristokrat hayatı yaşayan Lamartine'in edebî kişiliğinin gelişmesinde okuduğu klasikler, XVIII. yüzyıl filozofları ve Kitâb-ı Mukaddes'in önemli rolü vardır. 1811-1812'deki İtalya seyahati, hayatında önemli bir dönüm noktası oldu. Napoli'de işçi bir kızla yaşadığı aşk birçok eserine, özellikle *Graziella* adlı romanında idealize ederek işlediği kadın kahramanına ilham kaynağı olmuştur. 1820'de duygusal ve samimi tonu ile çok beğenilen, Fransız şiirine yeni bir âhenk getiren *Méditations poétiques*'i yayımladı. Daha sonra *Nouvelles méditations poétiques* ve *Mort de Socrate*'ta metafiziğe yer verdi. Bazı Avrupa şehirlerinde elçilik kâtib ve ateşe olarak görev yaptığı bu yıllarda yayımladığı *Le dernier chant du pèlerinage d'Harold* romantik akımın önemli eserleri arasına girdi. 1830'da dinî duyguları işleyen ve panteizme geniş yer veren *Harmonies poétiques et religieuses* adlı iki ciltlik eserini neşretti. 1832-1833'te Lübnan, Suriye, Filistin ve İstanbul'u kapsayan uzun bir yolculuğa çıktı. Seyahati gerçeklere ulaşmanın tek yolu olarak gören şair Doğu'ya, kutsal topraklara yaptığı yolculuklardan din anlayışı, duygu ve düşünceleri bakımından büyük bir değişim geçirerek döndü. Bu yolculuk sırasında kızı Julia'nın ölümü şairi derinden sarstı. *Voyages en orient* hemen tamamı Osmanlı sınırları içinde geçen bu yolculuğun kitabıdır. 1833'te milletvekili seçilen Lamartine 1851'e kadar devam eden siyasî hayatında liberal, insanîyetperver ve barışçı bir politika izledi. Güçlü bir hatip olarak parlamentoda çok defa "Şark meselesi" üzerine yaptığı konuşmalarda Batı'nın Doğu'yu, özellikle Osmanlıları iyi tanıyamamış olmaktan kaynaklanan yanlış hükümler verdiğini, böylece bütün dünyayı yanılttığını sık sık dile getirdi. 1847'de yayımlanan *L'histoire des girondins*, siyasî açıdan çalkantılar içinde olan Fransız toplumuna itidalli ve meziyetli davranış dersi veren, genç nesillerin zihinlerinde devrim ateşini körükleyen bir eserdir. 1848 olaylarında gösteri yapan sosyalistlerin kızıl bayraklı gösterilerine karşı üç renkli Fransız bayrağını savunması, Lamartine'i o yıl kurulan geçici hükümette kısa bir süre dışişleri bakanlığına getirdi, ancak 2 Aralık 1848'deki hükümet darbesiyle bu görevinden uzaklaştırıldı.

Bu hayal kırıklığıyla 24 Nisan 1849'da Sultan Abdülmecid ve Sadrazam Reşid

Paşa'ya birer mektup yazarak Türkler'e olan sevgisini ve derin dostluğunu dile getirdi. İstanbul'a yakın bir yerde, İzmit veya İzmir yakınlarında bir çiftliğin kendisine tahsis edilmesini istedi. Bu topraklarda modern yöntemlerle tarım yapmayı planlayan Lamartine'e Aydın yakınlarında bir arazinin verilmesi uygun görülerek devletçe satın alınan çiftlikler yirmi beş yıl süreyle kendisine verildi. 21 Haziran – 6 Ağustos 1850 tarihleri arasında ikinci defa Türkiye'ye gelen Lamartine, Ihlamur Kasrı'nda Sultan Abdülmecid tarafından kabul edildi. Daha sonra İzmir ve Aydın'a giderek çiftlik arazisini gezdiyse de işletecek sermayeyi bulamadığından Türkiye'ye yerleşmekten vazgeçti. Louis Napoléon'un cumhurbaşkanı seçilmesiyle politik hayatı sona erdi (1851). Fransız halkının Napoléon serabına kapılarak hürriyet yolundan dönmesi şairin bütün hayallerini yıktı. Ardından *Les nouvelles confidences* (1851), *Geneviève histoire d'une servante* (1851), *Le tailleur de pierres de Saint-Point* (1851), *L'histoire de la restauration* (1851), *Les visions* (1853), *Histoire des constituants* (1854), *Histoire de la Turquie* (1854-1855), *Histoire de la Russie* (1855), *Cours familier de littérature* (1856-1869) adlı eserlerini yayımladı. Politik hayatını vatanına ve insanlığın mutluluğuna adanmış şair ömrünün son yıllarını maddî sıkıntı içinde geçirdi; Milly'deki evini satmak zorunda kaldı (1860). 1867'de III. Napoléon hükümeti tarafından kendisine 25.000 frank maaş bağlanan Lamartine 28 Şubat 1869'da Paris'te öldü. Ölümünden sonra *Mémoires inédits* (1870), *Le manuscrit de ma mère* (1871), *Des poésies inédites* (1873) ve altı ciltlik *Correspondance* (1873-1875) adlı eserleri neşredildi. Lamartine zengin imajları, güçlü ritmi, âhenkli mısraları ile XVIII. yüzyılın şiirine karşı bir tepki ve yeni bir soluktur. Şiirlerindeki lirizm içinde ruh bulan metafizik



Alphonse de
Lamartine

boyut, güçlü mistisizm ve panteizm şairin sanatının özgün yönleridir. Varlığın esrarı, ruhun ölümsüzlüğü, tabiat, hatıraların tabiata emanet edilmesi gibi temaları eserlerinde ölümsüzleştirir.

Türkçe'de ilk defa Sahak'ın (Ebru) *Avrupa'da Meşhur Ministoraların Tercüme-i Hallerine Dair Risâle*'sinde (1271/1855) adı geçen Lamartine, edebiyatçı kimliğinin yanı sıra politik yönüyle de Türk edebiyatında uzun süre güncelliğini korumuş ve romantik akımın gelişmesinde etkili olmuştur (Lamartine'den Türkçe'ye yapılan çeviriler ve Türk edebiyatına tesirleri hakkında bk. bibl. Kefeli; Kolcu). Türkler'le ilgili olumlu düşünceleriyle minnet duygusunun ifadesi olarak *Türkiye Tarihi* (*Histoire de la Turquie*) adlı sekiz ciltlik bir eser yazması onun Türk dostu olarak anılmasında önemli bir faktördür. 1854-1925 yılları arasında Türkçe'de *Méditations poétiques*, *Nouvelles méditations poétiques* ve *Recueils de poésies* ten tercüme edilen şiirleri, ünlü "Le Lac" (göl) şiirinin tercümesi ve *Graziella*, *Raphaël* gibi romanları ile tanınır. 1925 sonrasında hayatı, şahsiyeti ve Osmanlılar ile olan ilişkileriyle ön plana çıkar. 1940'lı yıllardan sonra yapılan incelemelerde Lamartine'in Türkler'in olumlu bazı niteliklerinden söz etmesine rağmen Anadolu topraklarında Avrupa'nın bayraktarlığını yapmak istediği ve bir tür sömürgeci siyaset ile Doğu'ya yaklaştığı da vurgulanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed Refik [Altınay], *Lamartin*, İstanbul 1925; L. Bertrand, *Lamartine, l'homme et son oeuvre*, Paris 1940; Reşid Saffet Atabinen, *Les turcs occidentaux et la Méditerranée*, İstanbul 1956, s. 9-43; a.mlf., *Lamartine, fervent ami des turcs*, İstanbul, ts. (Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu); Çelik Gülersoy, *Alphonse de Lamartine ve İstanbul Yazıları*, İstanbul 1971, s. 5-65; Jale Parla, *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*, İstanbul 1985, s. 41-55; H. Guillemin, *Lamartine*, Paris 1987; F. L'Huillier, *Lamartine en politique*, Strasbourg 1993; Emel Kefeli, *1854-1993 Yılları Arasında Lamartine'den Türkçe'ye Yapılan Tercümeler Üzerinde Bir Araştırma* (doktora tezi, 1993), MÜ Türkiye Araştırmaları Enstitüsü; Ali İhsan Kolcu, *Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatında Alphonse de Lamartine Tercüme ve Tesirleri*, Ankara 1999; Lâmia Kerman, "Lamartine et la Turquie", *DTCFD*, XV/4 (1957), s. 109-188; XVII/1-2 (1959), s. 209-260; a.mlf., "Lamartine'in Osmanlı İmparatorluğunu Ziyareti Hakkında Düşündükleri", *Batı Dil ve Edebiyatları Araştırmaları Dergisi*, II/3, Ankara 1976, s. 1-19; Taha Toros, "Lamartine Türkiye'de Ölmek İstemişti", *Hayat Tarih Mecmuası*, VI/63, İstanbul 1970, s. 10-17; VI/64 (1970), s. 61-66; Vedat Örs, "Lamartine, Alphonse de", *TA*, XXII, 462.



EMEL KEFELİ

LÂMEKÂNÎ HÜSEYİN EFENDİ

(ö. 1035/1625)

Bayramiyye-Melâmiyye
tarikatına mensup sûfî, şair.

XV. yüzyılın ortalarında Rumeli'de doğdu. Hüseyin olarak bilinen adı, divanının Saraybosna nüshasındaki (Gazi Hüsrev Bey Ktp., nr. 3049) bir gazelin başlığında Hüsâmeddin olarak kaydedilmekte, bazı şiirlerinde Hüsâm ve Hüsâmî mahlasını kullandığı görülmektedir. Ancak bu nisbeye tarikatın kutublarından Hüsâmeddin Ankaravî'ye hürmeten kullanmış olması mümkündür. Şiirlerinde genellikle, tasavvufu mutlak fenâ makamında olduğunu simgeleyen "evsiz barsız" anlamındaki Lâmekânî nisbesini mahlas olarak kullanmış ve bu mahlasıyla tanınmıştır.

Lâmekânî'nin doğum yeri hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Kâtib Çelebi Bosnalı olduğunu söylerken Atâi onun doğum yeri olarak Peşte'yi kaydeder. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi veren Evliya Çelebi de Tuna kenarındaki Peşte şehrinde olduğunu bildirir. Kâtib Çelebi'nin Atâi'nin eserinden faydalandığı, ayrıca Bosna ve Peşte kelimelerinin yazım benzerliği göz önünde tutulursa Lâmekânî'nin Peşteli olması kuvvetle muhtemeldir. XVI ve XVII. yüzyıllarda Peşte'nin müslüman nüfusunun çoğunu Boşnaklar'ın teşkil ettiği dikkate alınarak Peşte'de doğmakla birlikte aslen Bosnalı olduğu da söylenebilir. Ayvansarayî'nin onun Makedonya'da bulunan Herpeşte'den (Hrupişte) olduğunu söylemesi kelimenin yine yazım benzerliğinden kaynaklanan bir yanlış kabul edilebilir.

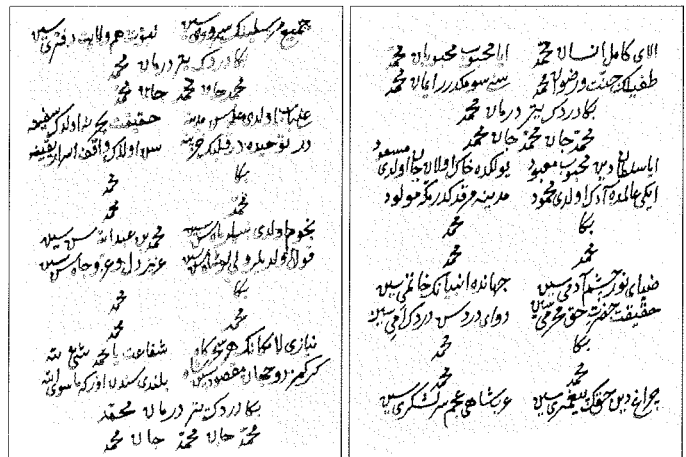
Atâi, Kâtib Çelebi ve Evliya Çelebi şiir ve risâlelerinden Arapça, Farsça ve dinî ilimlere vâkıf olduğu anlaşılan Lâmekânî

nî'nin tahsilini tamamladıktan sonra tasavvufa yöneldiğini vurgulamakla beraber bu konuda ayrıntılı bilgi vermemişlerdir. Müstakimzâde onun Peşteli olduğunu ve "Kazzâz" (ipekçi) lakabıyla tanındığını söyler. Geçimini kendi el emeğiyle kazanmanın Melâmî ahlâk anlayışının bir gereği olduğu düşünülürse Lâmekânî'nin tasavvuf yoluna girmeden önce ipekçi esnafından olduğu, daha sonra da bu mesleği devam ettirdiği söylenebilir.

Lâmekânî'nin İstanbul'a ne zaman geldiği ve Hamza Bâlî'den sonra kutbiyyet makamına geçen Bursalı Hasan Kabâdûz'a ne zaman intisap ettiği bilinmemektedir. Hasan Kabâdûz'un 1010 (1601) yılında vefatının ardından kutub olan İdris-i Muhtefî döneminde ona tâbi olarak "kalbe bakıcılık" görevini sürdüren Lâmekânî meşhur sûfî Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi'yi yetiştirmiştir. *Vahdetnâme* adlı eserini Lâmekânî'nin mânevî emriyle kaleme aldığını belirten İbrâhim Efendi, *Müfid ü Muhtasar*'ında onu "merd-i ma'nâ" olarak tanımlamış ve eserde anlattığı bütün tarikatların zevk ve irfanının onda toplandığını söylemiştir.

Lâmekânî temkinli davranışlarıyla İsmâil Ma'sûkî, Hamza Bâlî ve İdris-i Muhtefî ile ilgili suçlamalarla devlet, ulemâ ve diğer tarikat mensupları tarafından töhmet altında tutulan tarikata bu dönemde meşruiyet ve itibar kazandırmıştır. Şeyh Abdülmecid Sivâsî, Hamzavîler ve İdrisiler diye anıldığı Bayramî-Melâmîleri'nin küfür ve ilhâd ile suçlarken Lâmekânî'den saygıyla bahsetmesi onun temkinli bir tutum izlediğini göstermektedir. Sadrazam Ferhad Paşa da kendisinden feyiz alanlar arasında zikredilebilir.

İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi'nin sınırları içinde kalan Şah Sultan Camii yakınında ikamet edip soh-



bet meclisleri düzenleyen Lâmekânî'nin ölüm tarihi tezkirelerde 1034 (1625) olarak verilmektedir. Ancak divanının İstanbul nüshasında (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 800) onun 21 Rebülevvel 1035'te (21 Aralık 1625) vefat ettiği kaydedilmekte, İbrâhîm, Hüsâmî ve Hâdî adlı müridlerinin düştükleri tarih beyitleri de bunu göstermektedir. Kabri Şah Sultan Camii bahçesinde mihrabın önündedir. Kabrinin baş ve ayak ucunda dikdörtgen biçiminde kitâbesiz iki kalın taş bulunmaktadır. Evliya Çelebi "merd-i kâmil ve ârif billâh-ı âmil" diye tanımladığı Lâmekânî'yi sağlığında ziyaret ettiğini ve sohbetiy-le müşerref olduğunu söyler.

Eserleri. 1. *Divan*. İki kaside, altmış beş gazel, mesnevi tarzında sekiz manzume, üç terciibend, bir terkihibend, iki murabba, dokuz kıta ve üç müfredi ihtiva eden divandaki şiirlerin üçü Farsça'dır. Lâmekânî'nin şiirleri tasavvufî görüşlerini yansıtmaya açısından önemlidir. Bununla birlikte samimi ve zarif manzumeleri de vardır. "Pâk eyle gönül çeşmesini tâ durulunca / Dik tut gözünü gönlüne gönül göz olunca" beytiyle başlayan gazeline şiir mecmualarında çok sık rastlanmaktadır. İki nüshası bilinen divan (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 800; Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Ktp., nr. 3049), transkripsiyonlu metni ve Almanca tercümesiyle birlikte Slobodan Ilić tarafından yayımlanmıştır (Wiesbaden 1999). 2. *Vahdetnâme*. İnsân-ı kâmil bağlamında tasavvufî görüşlerini anlattığı birkaç sayfalık bu risâle, Lâmekânî'nin Sünnî kelâm anlayışıyla asla bağdaşmayacak fikirlere sahip olduğunu göstermektedir. Birçok nüshası bulunan risâleyi Bilâl Kemikli neşretmiştir (bk. bibl.). 3. *Risâle-i Vahdet*. Vahdet-i vücûda dair risâlenin çeşitli nüshaları olup Lâmekânî'nin mensuplarından Ahmed Hâdî tarafından şerhedilmiştir (Vatikan Ktp., Vol Turco, nr. 335). 4. *Esrâr-nâme Tercümesi*. Mesnevi tarzında yazılmış 537 beyit ihtiva eden eseri Abdülbaki Gölpinarlı Hâlet Efendi nüshasına dayanarak *İnsân-ı Kâmil* adıyla tanıtmıştır. Millî Kütüphane'deki nüshasının (nr. 5278) başında eserin Feridüddin Attâr'ın *Esrâr-nâme*'sinden yapılmış seçmeler olduğu kaydedilmiştir. Eserin bir nüshası daha bulunmaktadır (Cambridge Üniversitesi Ktp., Broan, Or., nr. E 8).

Lâmekânî'nin ayrıca, biri "külli şey'in yerciu ilâ aslihi" hadisini şerheden (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 800, vr. 228^b-229^a), diğeri vahdet-i vücûda dair (Staatsbibliothek zu Berlin, MS, Or., oct.,

nr. 2761, vr. 48^b-54^a) Arapça ve atvâr-ı seb'aya dair Türkçe bir risâlesi (Uppsala Üniversitesi Ktp., O. Nova, nr. 656) mevcuttur. Lâmekânî'nin, semâ ve devranın aleyhinde bulunan Halvetî Şeyhi Belgradlı Nûrullah Münîrî Efendi'ye, iki defa sadârete gelen ve 1003'te (1595) idam edilen İran savaşı serdari Ferhad Paşa'ya, İdris Efendi'ye (muhtemelen İdrîs-i Muhtefî), Kurşuncuzâde'ye (muhtemelen Bosna Valisi Kurşuncubaşızâde Mustafa Paşa), müridlerinden Aşağıhisarlı İbrâhîm Efendi ve Hüsâm Dede'ye (iki adet) yazdığı yedi mektubu tesbit edilmiştir. Çeşitli tasavvufî meselelere temas eden bu mektuplardan Ferhad Paşa'ya yazılanın bir bölümü Abdülbaki Gölpinarlı tarafından yayımlanmıştır. Belgradlı Münîrî Efendi'ye yazdığı mektup Müstakimzâde'nin eserinde yer almaktadır (*Risâle-i Melâmiyye*, vr. 37^a-39^a).

BİBLİYOGRAFYA :

Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 64, 760; Olanlar Şeyhi İbrâhîm, *Müfid ü Muhtasar* (nşr. Bilâl Kemikli), İstanbul 2003, s. 151-152; Kâtib Çelebi, *Fezleke*, II, 71; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, I, 380; Hüseyin Ayvansarâyî, *Vefeyât*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1375, vr. 43^a; a.mlf., *Mecmûa-i Tevârîh* (haz. Fahri Ç. Derin - Vâhid Çabuk), İstanbul 1985, s. 225; Müstakimzâde, *Mecelle-tü'n-nisâb*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 376^a; a.mlf., *Risâle-i Melâmiyye-i Şût-târiyü*, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3357, vr. 35^b-36^a, 37^a-39^a; Hüseyin Vassâf, *Sefîne*, II, 294-295; Osmanlı Müellifleri, I, 191; Mehmet Ali Aynî, *Hacı Bayram Velî*, İstanbul 1343, s. 123-125; Abdülhakî [Gölpinarlı], *Melâmilik ve Melâmiler*, İstanbul 1931, s. 80-84, 209-210; Mehmed Handzic, "Husejn Lamekani", *Kalendar Narodna uzdanica*, Sarajevo 1934, s. 148-161; Hazim Šabanović, *Knjizevnost muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, Sarajevo 1973, s. 216-219; Fehim Nametak, *Divanska knjizevnost Bosnaka*, Sarajevo 1997, s. 49-52; Slobodan Ilić, *Hüseyin Lamekani, Ein osmanischer Dichter und Mystiker und sein literarisches Werk*, Wiesbaden 1999; a.mlf., "Jedan persijski gazel Huseina Lamekanija", *Anali GHB*, XIII-XIV (1987), s. 93-95; Bilâl Kemikli, "Hüseyin Lâmekânî'nin İnsân-ı Kâmil Görüşü: Risâle-i Vahdetnâme", *KAM*, XXVI/3 (1997), s. 32-36; Nihat Azamat, "İbrâhîm Efendi, Olanlar Şeyhi", *DİA*, XXI, 299.



SLOBODAN ILIĆ

LÂMELİF

(اللام ليف)

Arap alfabesinde lââm desteğine yazılmış sâkin med harfi olan elifin aslı şekli.

Ana Sâmic'e'de (Proto-Semitic / Common Semitic) sert ünsüz olarak kullanılan hemzenin (alef) zamanla yumuşayarak gerçek ses değerini yitirmesi netice-

sinde ortaya çıkan ve yumuşak elif, uzatan elif (uzun fetha) olarak bilinen sesi tarihî seyir içinde hemzeden ayırıcı işaretlerle gösterme teşebbüsleri olmuştur (*DİA*, XVII, 190). Uzatan elifin lââm desteği eşliğinde gösterilmesi bunlar arasındadır. İçerisinde lâmelifin bulunduğu bilinen en eski kitâbe Reinier Dussaud'un keşfettiği, Nabatî alfabesiyle yazılmış olan ve I. İmruülkays'tan (İmruülkays b. Amr; ö. 328) söz edilen Dimaşk civarındaki Nemâre kitâbesidir. Bundan sonra gelen ve yine Dimaşk civarındaki Zeb(e)d, Harrân, Ümmü'l-Cimâl kitâbelerinde de bu harfe rastlanır.

Lâmelif, sanıldığı gibi aksine lââm ve eliften oluşan birleşik bir harf olmayıp lââm desteğine yazılmış sâkin med elifinden ibaret bir tek harftir. Harfleri ortaya koyanın amacı, onların birbiriyle nasıl terkip oluşturduğunu göstermek değil aksine her harfi müstakil olarak belirlemektir. Böyle olmasaydı diğer bütün harflerin de birbiriyle terkip keyfiyeti verilir. Müberred ve İbn Cinnî gibi âlimler bu görüştedir (İbn Cinnî, I, 41; II, 651). İbn Cinnî lâmelif ifadesinin, alfabe harfleri hakkında bilgisi yetersiz kimselerin söyleyişi veya öğretme kolaylığı için öğretmenler tarafından kullanılan yanlış bir tabir sayıldığını, doğrusunun bâ (ب), tâ (ط) gibi lâ (ل) olduğunu kaydeder (*a.g.e.*, I, 43). Harf adları belirlenirken adın ilk sesinin o harfin sesini göstermesi esas alınmıştır. Elif daima sâkin bir harf olduğu için onunla başlayan ve sesini hissettiren bir adın teşkil edilmesi mümkün olmadığından buna imkân veren vasıl harfi olarak başına fethalı bir lââm getirilmek suretiyle lâ adı elde edilmiş ve bununla vasıl lââmından sonra elifin uzun "â" sesi hissettirilmiştir ve korunmuştur.

Lâ edat olarak düşünüldüğü takdirde "inne" ve "leyse" gibi amel eder, mutlak olumsuzluk bildirir, atf veya cevap harfi durumunda bulunur; ayrıca nehiy ve ziyade harfi olarak da kullanılır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Cinnî, *Sırru şinâ'ati'l-lâ'ib* (nşr. Hasan Hindâvî), Dimaşk 1405/1985, I, 41-47, 345-348; II, 409-411, 651-653; İbn Abdünnûr, *Raş-fû'l-mebânî* (nşr. Ahmed M. el-Harrât), Dimaşk 1405/1985, s. 329-345; Hasan b. Kâsim el-Murâdî, *el-Cene'd-dâni fi hurûfi'l-me'ânî* (nşr. Fahreddin Kabâve - M. Nedîm Fâzıl), Beyrut 1413/1992, s. 290-303; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, III, 6-8, 16-18; İsmail Durmuş, "Hemze", *DİA*, XVII, 190.



İSMAİL DURMUŞ

LÂMÎ ÇELEBİ

(ö. 938/1532)

Daha çok Molla Câmi'den yaptığı çevirilerle tanınan divan şairi ve Nakşibendi şeyhi.

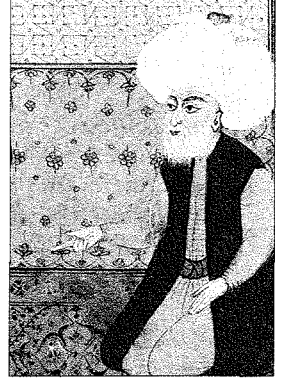
878 (1473) yılında Bursa'da doğdu. Asıl adı Mahmud'dur. Babası II. Bayezid'in hazine defterdarı Osman Çelebi, dedesi Yeşiltürbe'nin nakışlarını yapan Nakkaş Ali b. İlyâs Ali'dir. Gençliğinde Bursa Murâdiye Medresesi'nin hocaları olan Molla Aha-veyn ile Hasanzâde Molla Mehmed'den ders aldı. Daha sonra Nakşi şeyhlerinden Emîr Buhârî'ye intisap etti ve Bursa'nın zengin tasavvuf ve kültür ortamında tasavvuf ile edebiyatı buluşturan bir şeyh olarak yaşadı.

Otuz yedi yaşında eser vermeye başlayan Lâmiî Çelebi ömrünün geri kalan kısmını yoğun bir telif ve tercüme faaliyetleriyle geçirdi. İstanbul'a hiç gitmediği halde eserleriyle İstanbul edebiyat ve tasavvuf muhitlerinde tanındı. Yavuz Sultan Selim'e takdim ettiği *Hüsn ü Dil* sayesinde 35 akçe yevmiye ile maaşa bağlanınca yalnız ilim ve tasavvuf, eser telif etmekle uğraşarak herhangi bir resmî görev almadı. "Lâmiî'nin Hak ede rûhunu şâd" mısraının gösterdiği 938 yılında vefat ettiğinde bir tekkede şeyh olduğu mezar taşındaki "el-merhûm Şeyh Lâmiî b. Osman" ibaresinden anlaşılmaktadır. Mezarı dedesi Nakkaş Ali'nin yaptırdığı Bursa Orta Pazar Camii hazinesindedir. Hüma Hatun adlı bir hanımla evlenmiş olan Lâmiî'nin Ahmed, Mehmed ve Abdullah adlı üç oğlu ile Safiye adlı bir kızının olduğu, bunlardan Mehmed Çelebi'nin Lemî mahlasıyla şiirler yazdığı bilinmektedir.

Emîr Buhârî'nin mânevî kişiliğiyle paralel olarak Nakşibendîliğe olan bağlılığı, genç yaşta başlattığı şiir ve inşâ çalışmalarında onu yine bir Nakşi olan Molla Abdurrahman-ı Câmî'ye yönlendirmiş ve daha sonra Câmî'nin önemli eserlerini Türkçe'ye çevirmesini sağlamıştır. Nitekim bu tercüme yoğunluğu sebebiyle bazı kaynaklar (meselâ bk. Âşık Çelebi, vr. 108^b; Latîfî, s. 290) kendisini Câmî-i Rûm olarak anmış, bazısı da bu lakabı abartılı bularak şairlik yönünden Abdurrahman-ı Câmî ile kıyas edilemeyeceğini söylemiştir (*Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısım*, s. 266-267).

Lâmiî Çelebi, çok iyi bildiği Arapça ve Farsça sayesinde İslâm coğrafyasının edebiyat ve tasavvuf birikimini iyi değerlendirmiş, bilhassa Molla Câmî'nin Farsça eserlerini tercüme ederken nazım ve nesirdeki başarısının en üst seviyesine çıkmıştır. Gerek medresede öğrendiği ilimler gerek tasavvuf çevrelerinde kazandığı irfan ve olgunluk gerekse araştırmacılığı, yaptığı tercümelerin monoton çeviriden ziyade günün şartlarına göre şekillenerek adaptasyon çalışmaları biçiminde yazıya dökülmesini sağlamıştır. İnzivâyı seven ağır başlı bir kişiliğe sahip bulunmasına rağmen Lâmiî Çelebi'nin tok sözlü ve hazırcevap olduğu, fikirlerinde ısrarcı, hatta zaman zaman hezliyyâta meyyal bulunduğu bilinmektedir.

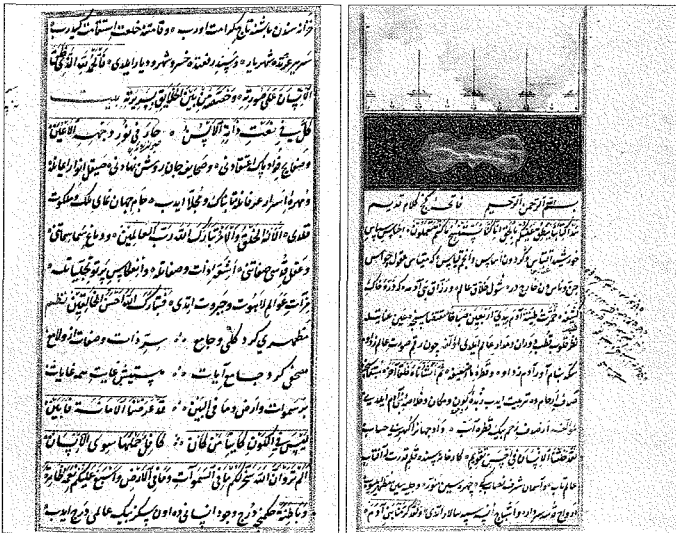
Lâmiî Çelebi divan edebiyatının en çok eser veren temsilcilerinden biridir. Nazım, nesir ve nazım-nesir karışık olarak telif ve tercüme ettiği kitaplarının sayısı otuza bulmaktadır. Divan edebiyatı, o güne kadar Türkçe'de örneği bulunmayan bazı Şark mesnevilerini Lâmiî'nin kaleminden tanımış ve yine onun yaptığı tercüme



Lâmiî Çelebi'nin *Meşairu's-şuarâ*'daki minyatürü (Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 772, vr. 304^a)

sayesinde yeni konular edinmiştir. Sanat gösterme endişesine fazla kapılmayan Lâmiî Çelebi, oluşturduğu nazım ve nesir dili sayesinde başta tasavvuf muhitleri olmak üzere ilmiye ve sanat ortamında haklı ve kalıcı bir şöhret kazanmıştır.

Eserleri. Lâmiî Çelebi, *Şerefü'l-insân* adlı kitabının başında eserlerinden gece ve gündüzün saatlerine tekabül eden yirmi dördünün ismini sayar (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1957, vr. 8^b; Hacı Mahmud Efendi, nr. 2454, vr. 7^a). *Şerefü'l-insân* ve daha sonra yazdıkları sayıları artıran eserleri şunlardır: **A) Mensur.** 1. *Tercüme-i Şevâhidü'n-nübüvve.* Abdurrahman-ı Câmî'nin siyer türündeki eserinin genişletilmiş tercümesi olup 1876'da İstanbul'da Matbaa-i Âmi-re'de basılmış, Latin harfli baskısı da Mu-zaffer Ozak tarafından gerçekleştirilmiştir (1958). 2. *Tercüme-i Nefehâtü'l-üns* (yazılışı 1521). *Fütühü'l-mucâhidîn li-tervîhi kulûbi'l-müşâhidîn* adıyla da bilinen eser, Câmî'nin *Nefehâtü'l-üns min hâzarâtü'l-kuds* adlı evliya tezkiresinin genişletilmiş tercümesidir. 629 velînin hayat hikâyesinin bulunduğu eserin önemli bir yönü de Anadolu'da yetişen evliyayı ihtiva etmesidir. Kitabın eski harfli iki baskısı 1270 (1854) ve 1289 (1872) yıllarında İstanbul'da yapılmış, Latin harfli baskısını da *Bugün* gazetesi gerçekleştirmiştir (1971). 3. *Hüsn ü Dil.* İranlı şair Fethâhî'nin aynı adlı alegorik eserinin çevirisi olup manzum-mensur karışıktır (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 13, 220, 375, 424, 431). 4. *Münâzara-i Bahâr u Şitâ.* Bu da manzum-mensur karışık bir eserdir (İstanbul 1873). 5. *Şerh-i Dîbâce-i Gülîstân* (yazılışı Ocak 1505). Sa'dî-i Şîrâzî'ye ait eserin dîbâcesinin şerhidir (İÜ Ktp., TY, nr. 578, 1013). 6. *Münşeât-ı Mekâtib (Nisâbü'l-belâğa)* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3316). 7. *Hall-i Muammâ-yı Mîr Hüseyin. Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ, Mir'âtü'l-esmâ ve*



Lâmiî Çelebi'nin *Şerefü'l-insân* adlı eserinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 3999)

Câm-ı Cihânnümâ, Tefe'ül-nâme gibi adlarla da anılan eser, Mîr Hüseyin b. Muhammed Şîrâzî'nin Allah'ın doksan dokuz ismini konu alan muammalarının şerhidir (Süleymaniye Ktp., Murad Buhârî, nr. 330, vr. 73^b-79^a). **8. Menâkıb-ı Üveys el-Karanî** (Manisa İl Halk Ktp., Ricâlü'l-gayb adıyla, nr. 1307; TSMK, Hazine, nr. 283). **9. İbretnâme***. Tasavvufî-ahlâkî menkıbelerden bahseder (İstanbul 1273). **10. Şerefü'l-insân** (yazılışı 1527). Lâmiî'nin bu önemli eseri, *Resâ'ilü İhvânî's-Şafâ'* adlı Arapça felsefe ansiklopedisinin yirmi birinci kısmının çevirisi olup insanlarla hayvanlar arasında bir münazarayı konu alır. Pek çok kütüphanede 100'e yakın nüshası mevcuttur (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1508, 1509, 1894, 2740, 2741; Hacı Mahmud Efendi, nr. 1719, 2454, 2467, 2769). **11. Letâifnâme**. İçinde bazı müstehcen hikâye ve hicivlerin de yer aldığı beş bölümlük bir eserdir. Tercüman 1001 Temel Eser serisi içinde *Latifeler* adıyla Yaşar Çalışkan tarafından yayımlanmıştır (İstanbul 1978). **12. Nefsü'l-emr**. Güzel davranışlardan bahseden bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Mîhrîşah Sultan, nr. 419/2). Lâmiî Çelebi'nin *Risâle-i Tasavvuf* ("Lâmiî'nin Terekisi"nde de anılır [Erünsal, bk. bibl.], *Risâle-i Arûz, Risâle-i Usûl mine'l-fü-*

nûn adlı eserleri ise günümüze ulaşmamıştır.

B) Manzum. **1. Maktel-i Hüseyin**. Kerbelâ Vak'ası'nı anlatan eserin minyatürlü bir nüshası Türk-İslâm Eserleri Müzesi'nde kayıtlıdır (nr. 1958). **2. Selâmân ü Eb-sâl**. Câmî'den çeviri felsefî-alegorik aşk mesnevisidir (İÜ Ktp., nr. 3088). **3. Şem' u Pervâne** (yazılışı 1522). Tasavvufî-alegorik bir mesnevi olup Ehî-i Şîrâzî'den tercümedir (Sadberk Hanım Müzesi Ktp., Hüseyin Kocabaş, nr. 299; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2744; Hüsrev Paşa, nr. 604). **4. Gûy u Çevgân**. İranlı şair Ârifî-i Herevî'nin *Hâlnâme* olarak da bilinen tasavvufî-alegorik mesnevisinin çevirisi olup Almanca bir önsözle birlikte 1994'te Stuttgart'ta neşredilmiştir (bk. bibl., Nuran Tezcan). **5. Ferhâdnâme** (*Ferhâd ü Şîrin*). Ali Şîr Nevâî'nin eserinden uyarlamadır (Levend, s. 85-111). **6. Vâmık u Azrâ**. Unsûrî'den tercümedir (nşr. J. von Hammer, Viyana 1833; nşr. Gönül Ayan, Ankara 1998). Bu mesnevinin sonuna Lâmiî Çelebi, Kanûnî Sultan Süleyman için "Gül-i Sadberk" adlı bir kaside eklemiştir. Bazı nüshalarda 100, bazılarında 102 beyit olan kaside Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi'nde (nr. 2244) ayrı bir eser gibi kayıtlıdır. **7. Kısâ-i Evlâd-ı Câbir** (*Câbir-nâme*) (*Keşfü'z-zunûn*, I, 533). **8. Lugat-ı Manzûme** (*Tuhfe-i Lâmiî*). Farsça-Türkçe 177 beyitlik bir lugatçedir (Manisa İl Halk Ktp., nr. 1656/7). **9. Dîvân-ı Eş'âr**. Lâmiî'nin *Şehrengîz-i Bursa* ve *Hayret-nâme*'sini de içine alan divanı, bazı tasavvufî terimlerin açıklandığı bir girişle (dîbâce) beş defterden oluşmaktadır (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 380). Divandan seçme şiirler yayımlanmıştır (bk. bibl. Burmaoğlu). **10. Şehrengîz-i Bursa**. Kanûnî Sultan Süleyman'ın Bursa'yı ziyareti münasebetiyle yazılmıştır (nşr. A. Pfizmaier, *Die Verherlichung der Stadt Bursa*, Viyana 1839; nşr. M. İsen – H. Burmaoğlu, "Bursa Şehrengizi", *MÜ Türklük Araştırmaları Dergisi*, sy. 3 [1988], s. 57-106). **11. Vîs ü Râmîn**. Fehreddin Es'ad Gürgânî'nin aynı adlı mesnevisinden çeviridir (Bursa İl Halk Ktp., Umumi, nr. 2278). **12. Heft Peyker**. Nizâmî-i Gencevî'nin aynı isimdeki eserinden tercüme olup Lâmiî'nin ölümünden sonra damadı Rûşenîzâde tarafından tamamlanmıştır (Âşık Çelebi, vr. 135^a; *Keşfü'z-zunûn*, II, 2045). Lâmiî Çelebi'nin ayrıca *Mevlidü'r-Resûl* ve *Risâle-i Hall-i Fâl* adlı eserlerinin bulunduğu kaynaklarda belirtilmektedir.

Lâmiî Çelebi ve eserleri üzerine yerli ve yabancı üniversitelerde yirmi kadar tez hazırlanmış olup bunlardan bazıları halen devam etmektedir (Hatice Aynur, *Üniversitelerde Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları, Tezler, Yayınlar, Haberler Toplu Sayı 1-10*, İstanbul 2000).

BİBLİYOGRAFYA :

Nuran Tezcan, *Lâmiî's Gûy u Çevgân*, Stuttgart 1994, s. 18-19; a.mlf., "Bursalı Lâmiî Çelebi", *TDe*, VIII (1979), s. 305-343; H. Bilen Burmaoğlu, *Bursalı Lâmiî Çelebi Dîvânı'ndan Seçmeler*, Ankara 1989, s. 24-28; Sehi, *Tezkire* (Kut), s. 164-166; Âşık Çelebi, *Meşâirü's-suarâ*, vr. 108^b-111^a, 135^a; Latîfi, *Tezkire*, s. 290-294; *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısım* (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994, s. 266-267; Kınalızâde, *Tezkire*, II, 830-834; *Keşfü'z-zunûn*, I, 533, 701, 905; II, 2045; Belli, *Güldeste*, s. 177 (aynı bilgi: Kadir Atlansoy, *Bursa Şairleri*, Bursa 1998, s. 265-268); Hammer, *GOD*, II, 20; Gibb, *HOP*, III, 20-27; *Hediyetü'l-Ârifin*, II, 412; Gönül Ayan, *Lâmiî Vâmık u Azrâ: İnceleme-Metin*, Ankara 1998; a.mlf., "Lâmiî Çelebi'nin Hayatı, Edebî Kişiliği ve Eserleri", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sy. 1, Konya 1994, s. 43-65; Ağah Sırrı Levend, "Lâmiî'nin Ferhâd ü Şîrin'i", *TDAY Belleten* (1964), s. 85-111; Günay Kut Alpay, "Lâmiî Çelebi and His Works", *JNES*, XXXV/2 (1976), s. 73-93; a.mlf., "Lâmiî Çelebi", *TDEA*, VI, 67-69; İsmail Erünsal, "Türk Edebiyatı Tarihinin Arşiv Kaynakları II: Kanuni Sultan Süleyman Devrine Ait Bir İn'âmât Defteri", *Osm.Ar.*, IV (1984), s. 5-6; a.mlf., "Türk Edebiyatı Tarihinin Arşiv Kaynakları IV: Lâmiî Çelebi'nin Terekisi", *TUBA*, XIV (1990), s. 179-194; Erdoğan Uludağ, "Lâmiî'nin Salâmân u Absâl Adlı Mesnevisi", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sy. 8, Erzurum 1997, s. 67-77; Th. Menzel, "Lâmiî", *El*, III, 13-14; Abdülkadir Karahan, "Lâmiî", *İA*, VII, 10-15; B. Flemming, "Lâmiî", *El*² (İng.), V, 649-651.



GÜNAY KUT

Lâmiî Çelebi'nin *Maktel-i Hüseyin* adlı eserinden minyatürlü bir sayfa (Arkeoloji Müzesi Ktp., nr. 253, vr. 23^b)



LÂMİYYETÜ'L-ACEM

(لامية العجم)

Tuğrâî'nin

(ö. 515/1121[?])

şöhret kazanmasını sağlayan ve Şenferâ'nın "Lâmiyyetü'l-Arab"ına nisbetle "Lâmiyyetü'l-Acem" adı verilen "lâm" kafiye kasidesi (bk. TUĞRÂÎ).

LÂMİYYETÜ'L-ARAB

(لامية العرب)

Câhiliye devri

Arap şairlerinden Şenferâ'nın (ö. 525)

"lâm" kafiye kasidesi (bk. ŞENFERÂ).

LAMMENS, Henri
(1862-1937)

Belçikalı şarkiyatçı.

1 Temmuz 1862'de Belçika'nın Gand şehrinde doğdu. Felemenk asıllı olup rahip olarak yetişti. 1878'de gittiği Beyrut'ta Luvîş Şeyho'nun öğrencisi oldu. 1882'de Cizvit okulunda ders vermeye başladı. 1892-1897 yılları arasında İngiltere, İsviçre ve Avusturya'da kaldıktan sonra 1897'de Beyrut'a geri döndü. Saint-Joseph Üniversitesi'ne bağlı olarak 1907'de açılan Doğu Fakültesi'nde tarih dersleri okuttu. Bu dönemde İslâm'ın doğuşu, Suriye ve Lübnan tarihi, Ortadoğu'daki hristiyanlar, bunların Fransa tarafından himayesi ve bağımsızlıklarını elde etmeleri gibi konular üzerinde yoğunlaştı. 1906-1916 yılları arasında Araplar'ın Osmanlı Devleti'nden bağımsızlıklarını kazanmalarına uğraştığı Arap milliyetçiliğini destekledi. Bu hareketin önderlerinden Subhi Bey Bereket ile Emîr Şekîb Arslan onun öğrencileridir.

1889 yılından itibaren eser vermeye başlayan Lammens İslâm öncesi Arap tarihi, Hz. Muhammed'in hayatı ve ilk Emevî halifeleri konusundaki çalışmalarıyla tanınmaktadır. 1909-1910 yıllarını Kahire'de Saint Famille Kilisesi'nde pazar vaazları vererek ve araştırma yaparak geçirdi. Burada 1911'de *Journal asiatique*'te yayımlanan, "L'âge de Mahomet et la chronologie de la sîra" adlı makalesinde siyer kitaplarına eleştiriler yöneltti. Hz. Muhammed'in hayatının yeniden yazılması gerektiğini söyleyen ve *Coran et tradition* adlı eserini bu maksatla kaleme alan Lammens kitabını Mısır'da bastıramadı. Avrupa'da yayımlanan eser (Paris 1910) Hz. Muhammed'e bir hakaret olarak görüldü. 1911-1914 yılları arasında Institut Biblique'te ders vermek üzere Roma'ya davet edilen Lammens, burada tamamladığı *Fatima et les filles de Mahomet, notes critiques pour l'étude de la sîra* adlı eserinde (Romae 1912) ilk dönem İslâm tarihçilerini hadis kitaplarını kaynak olarak kullandıkları için eleştirdi ve verdikleri bilgilerin doğru olmadığını iddia etti.

Lammens, 1894 ve 1901-1903 yıllarında Cizvitler'in Beyrut'ta çıkardıkları dergilerden *el-Beşîr*'in, 1927-1934 yılları arasında *el-Meşrik*'in müdürlüğünü yaptı ve Fransızca yazdığı makalelerini Arapça'ya tercüme ettirerek burada yayımla-

dı. 1920'den sonra Lübnan'da kurulan Fransız sömürgeci döneminde birçok konuda görüşlerine başvurulanan Lammens, Nusayrîler üzerine yaptığı araştırmalarda bu toplumu hristiyan asıllı göstermeye çalıştı ("Les nosairis furent-ils chrétiens? A propos d'un livre récent", *Revue de l'orient chrétien*, VI [Paris 1901], s. 33-50). Şarkiyat alanındaki çalışmaları sebebiyle Belçika, Lübnan ve Fransa tarafından maddiyatlarla ödüllendirildi. 1927 yılında düşerek sakatlanan Lammens bu tarihten sonra evinden pek çıkamadı ve 23 Nisan 1937'de Beyrut'ta öldü.

Eserleri ve dersleriyle şarkiyatçılığın gelişmesine önemli katkı sağlayan Lammens Carl Heinrich Becker, Ignaz Goldziher, Snouck-Hurgronje gibi dönemin önde gelen şarkiyatçılarıyla yakın dostluk kurmuş, Louis Massignon ve Gaston Wiet gibi şarkiyatçılar tarafından devamlı ziyaret edilmiş, *La Mecque à la veille de l'İslam* adlı eseri birçok âlim tarafından kaynak olarak kullanılmıştır. Carl H. Becker, "Prinzipielles zu Lammens' Sirastudien" adlı makalesinde (*Isl.*, IV [1913], s. 263-269) onun İslâm tarihi araştırmalarına yeni bir metot getirdiğini söyler.

H. Peygamber'in erken vefat etmesinin Kur'an'ı yeniden ele alıp ondaki bazı boşlukları doldurmasına fırsat vermediği, onun hayatını yüceltmek amacıyla hadislerin sonradan uydurulduğu gibi temelsiz iddiaları ve eserlerindeki benzer fikirleri sebebiyle müslümanlarca genelde İslâm düşmanı olarak görülen Lammens peşin fikirli oluşu, çalışmalarında mevcut bilgiler yerine var sayıma dayalı bilgilere başvurusu yüzünden eleştirilmiştir. Muhammed Hamîdullah, Lammens'in Arap diline vukufunun zayıf olduğunu, kaynaklardan yaptığı alıntıları yanlış tercüme ettiğini, bu sebeple araştırmalarına şüphe ile bakmak gerektiğini söyler. Nitekim *Encyclopaedia of Islam*'ın ilk basımında yazdığı maddelerin bir kısmı ansiklo-

pedinin ikinci baskısında başka müelliflere yazdırılmıştır.

Henri Lammens'in başlıca eserleri şunlardır: *Ferâ'idü'l-luğa fi'l-furûk* (Beyrut 1889); *Cours gradué de traduction française-arabe* (Beyrouth 1891, 1925); *Etudes de géographie et d'ethnographie orientales* (Paris 1907); *Etudes sur le règne du calife omaïyade Mo'awiya I^{er}* (Beyrouth 1907); *Quran et tradition: Comment fut la composée de la vie de Mahomet* (Paris 1910); *Mahomet fut-il sincère?* (Paris 1911); *Tesrihu'l-ebsâr fi mâ yahtevî Lübnân mine'l-âşâr* (Beyrut 1913; *el-Meşrik* dergisinde çıkan yazılarından meydana gelmektedir); *Le berceau de l'İslam. L'Arabie occidentale à la veille de l'hégire* (Roma 1914); *La Syrie: Précis historique* (Beyrouth 1921); *l'İslam: Croyances et institutions* (Beyrouth 1921, 1943); *Le califat de Yazîd I^{er}* (Beyrouth 1921); *La Mecque à la veille de l'hégire* (Beyrouth 1924); *l'Arabie occidentale avant l'hégire* (Beyrouth 1928).

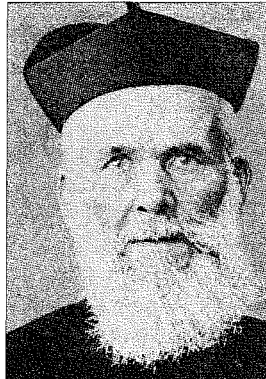
Lammens'in ayrıca "La cité arabe de Taif à la veille de l'hégire" (*MFOB*, VIII, Beyrouth 1922, s. 115-327); "L'âge de Mahomet et la chronologie de la sîra" (*JA* [1911], s. 209-250); "Ziâd ibn Abihi, vice-roi de l'Iraq, lieutenant de Mo'awia I^{er}" (*RSO*, IV [1912]); "Mo'awia II ou le dernier des sofiânides" (*a.g.e.*, VII [1915]) gibi çok sayıda makalesi bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

K. S. Salibi, "Islam and Syria in the Writings of Henri Lammens", *Historians of the Middle East* (ed. B. Lewis - P. M. Holt), London 1962, s. 330-342; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, II, 911-912; Necîb el-Akîkî, *el-Müsteşrikûn*, Kahire 1980, III, 293-296; Ahmed Bedevî, *Meusû'atü'l-müsteşrikîn*, Beyrut 1984, s. 347-349; A. L. C., "L'oeuvre de P. Lammens", *RMM*, XXVI (1914), s. 90-95; R. Mouterde, "Henri Lammens (1862-1937)", *En terre d'İslam*, XII/23, Paris 1937, s. 267-283; G. Levi Della Vida, "Nécrologie: Le père Henri Lammens", *Byzantion*, XII, Bruxelles 1937, s. 701-708.



AHMET KAVAS



Henri
Lammens

LANDBERG, Carlo de
(1848-1924)

İsveçli Arap dili âlimi.

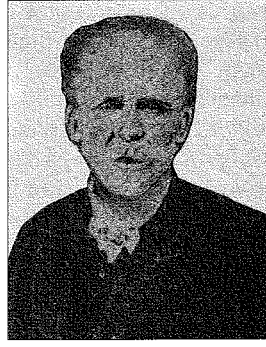
Göteborg'da doğdu; aristokrat bir aileye mensup olup Landberg-Hallberger kontu unvanını taşımaktadır. Paris'te oturduğu için isminin Fransızca söylenişıyla tanınmıştır; ancak kendisi bazı eserlerinde adını Şeyh Ömer es-Süveydî (es-Süedî) şeklinde yazar. Asuroloji okuduğu Paris'te Arapça'yı öğrendikten sonra bilgisini

ilerletmek için on yıl kadar Arap ülkelerinde kaldı ve çeşitli lehçelerde Arap dili ve edebiyatı ile Araplar'ın sosyal hayatı hakkında geniş bilgi sahibi oldu. Bu arada halen New York Yale Üniversitesi'nin kütüphanesinde bulunan birçok yazma eser derledi. *Proverbs et dictons du peuple arabe de la province de Syrie, section de Sayda* başlıklı teziyle Leipzig Üniversitesi'nden doktor unvanını aldı. Avrupalı şarkiyatçıların ilk kongrelerinden biri onun himayesinde 1889 yılında Stockholm ve Oslo'da düzenlendi.

Çalışmalarını daha çok Arapça eserlerin neşri üzerine yoğunlaştıran de Landberg, "Turaf Arabiyye" (Primeurs arabes) adlı seriyi çıkardıktan sonra Mısır, Suriye ve Güney Arabistan lehçeleri üzerinde durdu, bu lehçelerin sözlüklerini hazırladı; ayrıca derlediği metinleri Fransızca'ya, bazı Fransızca eserleri de Arapça'ya çevirdi. "Nakd Arabî" (Critica Arabica) adıyla yayımladığı seride bir kısım Arapça eserlerin eleştirisine yer verdi; bazı yazmaların kütüphane katalogunu tanzim etti. Hayatı boyunca İsveçli şarkiyatçı Hermann Möller gibi Sâmî dillerle İndo-Germen dilleri arasında eski bir yakınlığın bulunduğu fikrini savunmuştu. Landberg İsviçre'nin başşehri Bern'de öldü.

Eserleri. 1. *Primeurs arabes* (Turaf Arabiyye). İki bölümlü Arapça metin neşirleri serisidir. Birinci bölüm (Leiden 1886) İbn Kemal'in *Risâletü'l-Tenbîh'âlâ gâla'ti'l-câhili ve'n-nebîh'*ini, Burhâneddin el-Bikâfî'nin tefsirinden alınan "Lu'fâbü'l-'Arab bi'l-meysir fi'l-Câhiliyyeti'l-ülâ" başlıklı kısmı, Murtazâ ez-Zebîdî'nin *Risâletü Neşveti'l-irtiyâh fi haqqikatil-meysir ve'l-kidâh'*ini ve Ebû Hilâl el-Askerî'nin şerhiyle birlikte Ebû Mihcen es-Sekafî'nin divanını; ikinci bölüm (Leiden 1889) Züheyr b. Ebû Sülmâ'nın divanını ve bunun Şentemerî şerhiyle Ebû Mihcen ve Züheyr divanlarında açıklanan kelimelerin indeksini kapsar. 2. *Critica Arabica* (Nakd Arabî, Leiden 1886-1898). Bazı Arapça eserlerin eleştirisine dair beş bölümlük seridir. 3. *Proverbs et dictons du peuple arabe de la province de Syrie, section de Sayda* (Leiden 1883). 4. *Bâsim el-Haddâd ve Hârûnürreşîd* (Leiden 1888). Kelime açıklamaları ve Fransızca tercümeleriyle birlikte Suriye ve Mısır halk ağızlarından hikâye metinlerini ihtiva eder. 5. *el-Muğribü'l-mu'trib* (Beyrut 1877, 1904). Hans Christian Andersen'in Fransızca hikâyelerinin Arapça'ya tercümesidir. 6. *Etudes sur les dialectes de l'Arabie méridionale* (I-II,

Carlo de Landberg



Leiden 1901-1913). Metin örnekleri, şerh ve tercümeleriyle birlikte Güney Arabistan lehçelerinden Hadramut ve Datîne'ye dair incelemelerdir. 7. *Glossaire de la langue des bédouins Anazah*. Bedevî Aneze lehçesinin sözlüğüdür. I. cildi Leiden'de (1919), II. cildi Karl Wilhelm Zetterstéen tarafından Uppsala'da (1940) yayımlanan eser, bir Anezeli yerine Havaranlı bir hristiyan çiftçinin örnek alınması sebebiyle Jean Cantineau tarafından otantik olmadığı ileri sürülerek eleştirilmiştir (*Etudes*, I, 3). 8. *Glossaire datinois*. Datîne lehçesi sözlüğü olup I. cildi Leiden'de 1920'de, II. cildi 1923'te ve III. cildi yine Zetterstéen tarafından 1942'de yayımlanmıştır. Bu son iki eserinde yazar kelimelerin yakın ve uzak anlamları, kök ve iştikakları ile örnek beyitlerin izahı ve lehçeler arası fark ve benzerlikler üzerinde durmuştur. 9. *el-Fethu'l-kussî fi'l-fethi'l-Kudsî* (Leiden 1888). İmâdüddin el-İsfahânî'nin Hittîn Savaşı, Kudüs'ün fethi ve diğer bazı olayları ihtiva eden eserinin I. cildinin neşridir. 10. *Catalogue de manuscrits arabes provenant d'une bibliothèque privée à El-Medina et appartenant à la maison E. J. Brill* (Leiden 1883). 11. *La langue arabe et ses dialectes* (Leide 1905). 12. *Lehçetü Havran müzeyyel bi-mu'cem* (Leiden 1909). 13. *Kısaş 'Arabiyye cedide* (Leiden 1883). Guillaume Spitta Bey'in derleyip Fransızca'ya çevirdiği eserin indeksidir. 14. *Chez les bédouins* (nşr. A. Albert Kudsi-Zadeh, Leiden 1970).

BİBLİYOGRAFYA :

J. Cantineau, *Etudes sur quelques langues orientales*, Cezayir 1936, I, 3; J. Fück, *Die Arabischen Studien in Europa*, Leipzig 1955, s. 307-308; Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 66; Necib el-Akiki, *el-Müsteşrikün*, Kahire 1980, III, 27-28; Abdurrahman Bedevî, *Mevsû'atü'l-müsteşrikin*, Beyrut 1984; Ebû'l-Kâsim-ı Şehâb, *Ferheng-i Häverşinâsân*, Tahran, ts., s. 223; *Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde* (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1992, XV, 399-400; "Landberg", *Brockhaus Enzyklopadie*, Wiesbaden 1970, II, 71.



MUSTAFA ÇİÇEKLER

LANE, Edward William (1801-1876)

Arapça-İngilizce sözlüğüyle tanınan
İngiliz şarkiyatçısı.

Hereford'da doğdu. Orta öğrenimini Bath ve Hereford'da tamamlayıp Cambridge Üniversitesi'ne girdiyse de daha sonra buradan ayrılarak Londra'ya geçti ve gravür ressamlığı eğitimi gördü; bir yandan da Arapça öğrendi. Arap dilinde kısa zamanda uzmanlık düzeyinde ilerleme kaydetmesi şarkiyat araştırmalarına ilgi duymasına yol açtı. 1825'te Mısır'a gitti ve üç dönem halinde toplam on iki yıl kadar orada kaldı. Bu gidişlerinde Mısırlılar'ın örf, âdet, ahlâk ve geleneklerine dair yazmayı düşündüğü esere malzeme toplamak amacıyla Osmanlı kıyafeti giyip Mansurefendizâde adıyla halk arasında yaşadı; özel dersler alarak Arapça yazı dilinin yanında halk dilini de öğrendi. Müslüman bir Mısırlı gibi yaşayarak halkın dinî anlayışı hakkında geniş bilgi edindi.

1828'de İngiltere'ye döndükten sonra tuttuğu notlardan örf ve âdetlerle ilgili olanları Lord Brougham'a gösterdi; o da The Society for the Diffusion of Useful Knowledge'a Lane'in bu konudaki gözlemlerini genişletmesi için tekrar Mısır'a gönderilmesini teklif etti. Böylece 1833'te ikinci defa Mısır'a giden Lane iki yıl daha orada kaldı ve 1835'te geri döndü; birkaç ay sonra da kalemeye aldığı eserini *The Manners and Customs of the Modern Egyptians* adıyla yayımladı (London 1836). Arkasından *Elf leyle ve leyle'nin* İngilizce'ye çevirisiyle ilgilendi. Ortaya koyduğu çalışma eserin Avrupa dillerine yapılan tercümeleri içinde aslına en uygun olanıdır; William Harvey tarafından resimlendirilip önce aylık fasiküller halinde, ardından ciltlenerek basılmıştır (I-III, London 1839-1841). Lane'in koyduğu zengin notların esere Ortaçağ Arap toplumunun kültür ve hayatına ilişkin tam bir ansiklopedi hüviyeti kazandırdığı görülür. Daha sonra bu notlar, yeğeni Stanley Lane-Poole tarafından *Arabian Society in the Middle Age. Studies from the Thousand and One Nights* adıyla müstakil olarak da yayımlanmıştır (London 1883). Yine bu sıralarda Kur'an'ın inanç esaslarıyla ilgili âyetlerini seçip İngilizce tercüme, not ve tefsirleriyle birlikte neşretti: *Selections from the Kur'an* (London 1843).

Lane, 1842-1849 yılları arasında Mısır'da geçirdiği üçüncü devrede yazmayı



Edward William Lane

planladığı Arapça-İngilizce sözlük için malzeme topladı ve Ezher şeyhi İbrâhim b. Abdülgaffâr ed-Desûkî'den yararlandı. Desûkî'den, önce Süyûtî'nin sözlük metodolojisine dair *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luğâ'sını*, arkasından yedi yıl boyunca Murtazâ ez-Zebîdî'nin *Tâcü'l-'arûs*'unu okudu ve eseri İngilizce'ye çevirdi. Bu sebeple hazırladığı sözlüğün temel kaynağını Firûzâbâdî'nin *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*'i ile onun şerhi olan *Tâcü'l-'arûs* teşkil eder. 1849'da topladığı malzemeyle İngiltere'ye dönen Lane, Worthing'e yerleşti ve 10 Ağustos 1876'da ölümüne kadar bu sözlük üzerinde çalıştı.

Lane'e büyük şöhret kazandıran Arapça-İngilizce sözlüğü (*An Arabic-English Lexicon*), edebî eserlerin taranmasından çıkarılmış, eski sözlüklerde yer almayan birçok yeni kelime veya anlam içermesi, kelimelerin karşılıklarını titizlikle ve hatasız bir şekilde vermesi, yazarın Arap dili ve edebiyatına dair derin bilgisine dayanan birçok tenkit, ta'lik ve şerh ihtiva etmesi gibi yönleriyle daha önceki benzer sözlüklerden çok üstündür. Kazımîrski, Badger ve Dozy gibi daha sonra sözlük yazan şarkiyatçıların temel kaynağını teşkil eden eser bir Batılı'nın Arap diline yaptığı en büyük hizmet olarak kabul edilmiştir. Mukaddimesi de Arap dili ve sözlük çalışmalarının gelişimi üzerine kaleme alınmış başlı başına bir çalışma olup büyük bir değer taşımaktadır. Eser iç kapağında yazıldığına göre iki kitap (kısım) halinde hazırlanmış, bunlardan birincisi alfabetik düzende ve 3064 sayfa halinde sekiz cilt olarak basılmış (London 1863-1893), nâdir kelimeleri içereceği belirtilen ikinci kitap ise bazı malzemesi topladığı halde hiç kaleme alınmamıştır; bunda, aynı konuda Dozy'nin *Mülḥaku'l-me'âcimi'l-'Arabîyye* adlı eserinin yayımlanması etkili olmuştur. Birinci kitabın Lane'in ölümünden sonra neşredilen son üç cildini baskıya hazırlayan kişinin, üstünde yazmamasına rağmen yeğeni Stanley Lane-Poole olduğu bilinmektedir.

Mısır'da bulunduğu sıralarda çizdiği, orijinalleri "The Draft of the Description of Egypt" adı altında Oxford Bodleian Kütüphanesi'nde muhafaza edilen resimler de yine Lane-Poole tarafından *Cairo Fifty Years Ago* adıyla neşredilmiştir (London 1896). Lane'in ayrıca Kur'an, Arap edebiyatı, Arap ahlâk ve âdetlerine dair birçok makalesi basılmıştır. En büyük şarkiyatçılarından sayılan Lane'in hayatı, kişiliği ve eserleri hakkında başta yakın dostu İbrâhim ed-Desûkî olmak üzere (Ali Mübârek, XI, 9-13) birçok kişi tarafından çeşitli çalışmalar yapılmıştır (başlıcaları için bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

Ali Paşa Mübârek, *el-Hıtaṭü't-Tevfîkiyye*, Bulak 1305, XI, 9-13; S. Lane-Poole, *The Life of Edward William Lane*, London-Edinburgh 1877; a.mlf., *The Dictionary of National Biography*, London 1949-50, XI, 512-515; A. Arberry, *Oriental Essays*, London 1960, s. 87-121; Ahmed Emin, *Feyzü'l-hâṭir*, Kahire 1965, III, 39-66; a.mlf., "Kıssatü 'Alemiddin", *eş-Sekâfe*, CXXVIII/1, Kahire 1360/1941, s. 749-754; Adli Tâhir Nûr, *Eduârd Vilyem Lin: el-Müsteşriku'l-kebir*, Kahire 1973; Leila Ahmed, *Edward W. Lane*, London-New York 1978; J. Rodenbeck, "Edward Said and Edward William Lane", *Travellers in Egypt*, London 1998, s. 233-243; G. Roper, "Texts from Nineteenth-Century Egypt, The Role of E. W. Lane", *a.e.*, s. 244-254; H. L. Fleischer, "Edward William Lane", *ZDMG*, XXX (1876), s. 612-616; A. Borruzo, "Viaggi e scritti sull'Egitto di Edward William Lane", *Islâm. Storia e civiltà*, XVIII/1, Tripoli 1987, s. 41-47; J. Thompson, "Of the 'Osma'nees, or Turks: An Unpublished Chapter from Edward William Lane's Manners and Customs of the Modern Egyptians", *TSAB*, XIX/2 (1995), s. 19-39; a.mlf., "Edward William Lane's Description of Egypt", *IJMES*, XXVIII (1996), s. 565-583; M. H. Monés, "Edward W. Lane and Joseph McPherson: Two Images of Islam", *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb*, LVII/3, Kahire 1997, s. 15-33; D. S. Richards, "Edward Lane's Surviving Arabic Correspondence", *JRAS*, Series 3, IX/1 (1999), s. 1-25.



İSMAİL DURMUŞ – PHILIP SADGROVE

LANE-POOLE, Stanley (1854-1931)

İngiliz şarkiyatçısı.

Londra'da doğdu. Şarkiyatçılardan Edward Stanley Poole'un oğlu, Reginald Stuart Poole ve Edward William Lane'in yeğenidir. Oxford ve Dublin üniversitelerinde okudu. Doktorasını verdikten sonra 1874-1892 yıllarında British Museum'un İslâmî sikkeler bölümünde yönetici olarak görev yaptı ve 1894-1904 yılları arasında Dublin Üniversitesi Trinity College'da Arapça profesörü olarak çalıştı. Bu arada çeşitli bi-

limsel görevlerle 1883'te Mısır'da, 1886'da Rusya'da, 1890'da Avustralya'da ve 1895-1897 yıllarında tekrar Mısır'da bulundu. 29 Aralık 1931'de Londra'da öldü.

Lane-Poole, en önemli eserlerini British Museum'da görev yaparken nümismatik alanında vermiştir. *Essays in Oriental Numismatics* adlı üç ciltlik eseriyle (London 1874, 1877-1892) *Coins of the Urtuki Turkomans* (London 1874) ve on ciltlik *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum* (London 1875-1890) bunlar arasındadır. Aynı dönemde Doğu milletlerinin paraları ile ilgilenirken hânedanlar hakkındaki belirsizlikleri ortadan kaldırmak için çeşitli eserler kaleme almıştır. Bunlardan *The Mohammadan Dynasties: Chronological and Genealogical Tables with Historical Introductions* adlı eserinde (Westminster 1894) Hulefâ-yi Râşidîn ile Emevî ve Abbâsî halifelerinin şecerelerini verdikten sonra İslâm coğrafyasının en batısındaki Endülüs'ten başlayarak doğuya doğru Hindistan ve Afganistan'a kadar kurulmuş olan bütün hânedanların şecerelerini tablolar halinde düzenlemiştir. Bu eser *Düvel-i İslâmiye: Tarihi Medhaller ile Takvimî ve Ensâbî Cetvelleri Muhtevîdir* adıyla Türkçe'ye (trc. Halil Edhem, İstanbul 1927 [1345]) ve *Tabakâtü selâṭini'l-İslâm* adıyla Arapça'ya (trc. Abbas İkbâl, Mekki Tâhir al-Ka'bî, Ali el-Basrî, Bağdad 1968) tercüme edilmiştir. Ahmed Saîd Süleyman da eseri Halil Ethem Eldem'in tercümesinden *Târîhu'd-düvel-i'l-İslâmiyye ve mu'cemü'l-üseri'l-hâkime* ismiyle Arapça'ya çevirmiştir (I-II, Kahire 1972).

Stanley Lane-Poole'un diğer bir önemli kitabı *Turkey*'dir (London 1888). *The Story of Nations* dizisinde çıkan eser Osmanlı tarihini XIII. yüzyıldan başlayarak ele almaktadır. Kitap, benzeri diğer Osmanlı tarihlerinden, meselâ bu alanda otorite kabul edilen von Hammer-Purgstall'ın *Geschichte des Osmanischen Reiches*'inden veya Sir Edward Creasy'nin *History of the Ottoman Turks*'ünden daha anlaşılır ve kolay bir dile sahiptir. Lane-Poole'un yankı uyandıran eserlerinden biri de Sind'in, VIII. yüzyılda Araplar tarafından fethiyle başlayarak XIX. yüzyıl ortalarında Bâbürlüler'in yıkılmasına kadar uzanan müslüman hâkimiyetinin anlatıldığı *Mediaeval India under Moham-medan Rule* (A. D. 712-1764) adlı eseridir (London 1903). Kitapta ele alınan dönemlerdeki kültürel faaliyetlere ve paraların özelliklerine de yer ayrılmıştır. A

History of Egypt in the Middle Ages adlı eserinde de (London 1901) Mısır'ın Hz. Ömer zamanında fethedilişinden 1517'de Osmanlılar'a geçmesine kadarki tarihine yer verilmiştir. On bir bölümden oluşan kitapta fetihten sonra Emevîler ve Abbâsîler, Tolunoğulları ve İhşîdîler, Fâtımîler, Eyyûbîler ve Memlûkler dönemi bütün kültürel özellikleriyle birlikte anlatılmaktadır. *Saladin and the Fall of the Kingdom of Jerusalem* adlı eseri (New York-London 1898), Selçuklu Devleti'nin Melikşah'ın ölümüyle parçalanmaya başlamasından dolayı Haçlılar'ın Suriye'yi işgallerinin kolaylaşması, Selâhaddin-i Eyyûbî'nin hayat hikâyesi, Mısır ve Suriye'yi fethi, Haçlılar'a karşı verdiği savaşlar ve İngiltere Kralı I. Richard ile (Arslan Yürekli Rışar) yaptığı düello hakkındadır. *The Story of the Moors in Spain*'de (London 1887, 1915) İberya yarımadasındaki Gotlar'ın son yıllarından başlayarak müslümanların fetihleri, burada kurdukları medeniyet ve Nasrîler'in (Benî Ahmer Sultanlığı) yıkılışı anlatılmaktadır. Bu eser *Kışsatü'l-Arab fi İsbâniyâ* adıyla Arapça'ya çevrilmiştir (trc. Ali el-Cârim, Kahire 1960). *The Life of the Right Honorable Stratford Canning, Viscount de Redcliffe* (London 1888), Sultan Abdülmecid dönemiyle sonrasındaki Osmanlı Batılılaşma çabalarında önemli bir rol oynayan İngiltere'nin İstanbul sefiri Stratford Canning'in hayat hikâyesini anlatmaktadır. Kitap, Can Yücel tarafından sadece Türkiye'ye ait parçaları seçilerek *Lord Stratford Canning'in Türkiye Anıları* adıyla tercüme edilmiştir (Ankara 1959).

Lane-Poole'un diğer bazı eserleri de şunlardır: *The Speeches and Tabletalk of the Prophet Muhammad* (London 1882, 1905); *Le Coran, sa poésie et ses lois* (London 1882); *Social Life in Egypt* (London 1884); *Coins and Medals: Their Place in History and Art* (London 1885); *The Art of the Saracens in Egypt* (London 1886); *The Story of Cairo* (London 1902); Hasan İbrâhim Hasan v.dğr. tarafından *Siretû'l-Kâhire* adıyla Arapça'ya çevrilmiştir, Kahire 1993); *The Prophet and Islam* (Lahor 1952).

BİBLİYOGRAFYA :

S. Lane-Poole, *Siretû'l-Kâhire* (trc. Hasan İbrâhim Hasan v.dğr.), Kahire 1993, tercüme edenlerin önsözü, s. 11-13; L. A. Mayer, *Bibliography of Muslim Numismatics*, London 1939, s. 54-57; Necîb el-Akîkî, *el-Müşteşrikûn*, Kahire 1980, II, 164; Mişâl Cühâ, *ed-Dirâsâtü'l-Arabîyye ve'l-İslâmîyye fi Urûbbâ*, Beyrut 1982, s. 41-42; Halil Edhem, "Stanley-Lane Poole", *TTK Belleten*, 1/3-4 (1937), s. 673-678.



ALİ MURAT YEL

LÂNET

(اللعنة)

Allah'ın bağış ve merhametinden uzak olma anlamında bir terim.

Sözlükte "kovmak, uzaklaştırmak, iyilik ve faydadan mahrum bırakmak" anlamındaki la'n kökünden türemiş bir isim olup dinî bir terim olarak Allah'ın bağış ve merhametinden uzak bırakılmayı ifade eder. Aynı kökten türeyen mel'ûn ve laîn kelimeleri "kovulmuş" mânâsına gelir. İslâm öncesi Hicaz-Arap toplumunda ailenin veya kabilenin dışına atılmış kişiye laîn denilirdi. Allah'ın rahmetinden uzaklaştırıldığı için şeytan laîn veya mel'ûn olarak da anılır. Lânetleme Allah tarafından olursa "dünyada iyilik ve hidayetten, âhirette lutuf ve merhametten mahrum bırakma", insan tarafından olursa "küfür, sövme, hakaret, beddua" anlamına gelir (*Lisânü'l-Arab*, "la'n" md.; *Kâmus Tercümesi*, IV, 750-752). Diğer taraftan lânet kelimesinin mümin kişi hakkında kullanılması durumunda "Allah'ın o kişiyi iyi ve sâlih kimselerin mertebesinde uzaklaştırması, işlediği günah ölçüsünde cezalandırması" şeklinde mecazi bir mâna ifade edeceği de belirtilmiştir (Tehânevî, II, 1309; Bedreddin el-Aynî, VIII, 417). Eşine zina isnadında bulunan, ancak bu hususta yeterli sayıda şahit getiremeyen kocanın hâkim huzurunda karısıyla karşılıklı yeminleşerek lânetleşmesi usulü (en-Nûr 24/6-9) İslâm hukukunda liân terimiyle ifade edilir.

Kur'an'da ve hadislerde lânet kelimesinin kullanımının çoğunlukla Allah ve Resulü'ne, zaman zaman da meleklerle, diğer peygamberlere ve insanlara izâfe edildiği görülür (Wensinck, *el-Mu'cem*, "la'n" md.; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "la'n" md.). Kur'an-ı Kerim'de kırk bir yerde geçen lânet kavramı "hakaret" (el-A'râf 7/38), "beddua" (el-Bakara 2/159), "Allah'ın rahmetinden uzaklaştırma" (meselâ bk. el-Bakara 2/88; el-Mâide 5/78; el-Ahzâb 33/57) anlamlarında kullanılmıştır. Bu âyetlerde Allah'ın kâfirlerle, münafıklara, zalimlere, dinî konularda yalan söyleyenlere, kasten adam öldürenlere, akrabalık bağlarını koparanlara, iftiracılar ve bozgunculuk yapanlara lânet ettiği, onlara kötü bir varış yeri olarak cehennemi hazırladığı (el-Feth 48/6) bildirilir. Ayrıca şeytan (Sâd 38/78), Âd kavmi (Hûd 11/60), Hz. Mûsâ'ya ve Tevrat'ın hükümlerine karşı gelen yahudiler (el-Mâide 5/13, 64, 78), Firavun ve beraberindekiler de

(el-Kasas 28/42) lânetlenenler arasında zikredilmiştir. Tefsir âlimlerinin çoğunluğu Bakara sûresinin 159. âyetinde yer alan "lâinûn" (lânetleyenler) kelimesinin melekleri, peygamberleri ve sâlih kimseleleri kapsadığı, "Kur'an'da lânetlenmiş olan ağaç" ifadesinin de (el-İsrâ 17/60) zakum ağacına işaret ettiği görüşündedir (Fahreddin er-Râzî, IV, 164; XX, 236).

Hadislerde de lânet kelimesinin hem "Allah'ın rahmetinden mahrum bırakılma" hem de "beddua" mânâlarında geçtiği görülmektedir. Hırsızlık, eşcinsellik, faizcilik, ana babaya karşı gelme gibi büyük günahları işleyenlere Allah ve Resulü'nün lânet ettiği belirtilmektedir. Ayrıca İslâm'a ve müslümanlara düşman olanların (Buhârî, "Fezâ'il", 12), atış tâliminde canlı hayvanı hedef olarak kullananların, arazi sınırlarını değiştirenlerin, karaborsacılık yapanların (Buhârî, "Zebâ'ih", 25; İbn Mâce, "Ticârât", 6) lânetlendiği bildirilmiştir. Hadislerde lânete konu olan hususların genellikle toplum düzenini, insanlar arasındaki huzur ve güveni bozan, dinî ve ahlâkî çöküntüye sebep olan veya bunlara zemin hazırlayan davranışlar olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in beddua ve lânet okumaktan kaçındığı, ashabına da bu yönde tavsiyelerde bulunduğu görülmektedir (meselâ bk. Buhârî, "Edeb", 44; Ebû Dâvûd, "Edeb", 45). Nitekim Resûl-i Ekrem bir mümine lânet etmenin onu öldürmek demek olduğunu belirtmiş, kendisinden bazı kişi ve kabilelere lânet etmesi istendiğinde bunu kabul etmemiş (Müslim, "Birr", 87), hayvanlara lânet etmeyi de yasaklamıştır (Müslim, "Birr", 80).

İslâm bilginleri de Firavun ve Ebû Cehil gibi, insanlara baskı yaparak acı çektiren kâfirlerle şeytanın dışında herhangi bir kimseyi lânetle anmayı, hatta ölmeden önce iman etmesi ihtimalinden dolayı kâfirlere dahi lânet etmeyi câiz görmemişlerdir. İbn Hacer el-Askalânî, bir kimseye adını anarak lânet etmenin onu günah işleme konusunda ısrara veya tövbesinin kabulü hususunda ümitsizliğe sevk edebileceğine dikkat çekerek bunun insanî yönden uygun olmadığını ifade eder (*Fet-hu'l-bârî*, XXV, 210). Bazı âlimler, lâneti hak edenlere bile lânet okumanın doğru olmayacağını belirtmişlerdir (meselâ bk. Gazzâlî, III, 125-126). Bu sebeple Şîa'nın ve çeşitli Râfîzî gruplarının, Hz. Ali'nin hilâfet hakkını gasbettiklerini ileri sürerek ilk üç halife ile başta Muâviye b. Ebû Süf-yân olmak üzere Emevî hükümdarlarını ve genel olarak Şîa'ya muhalif olanları lâ-

netle anıp bunu dinî bir gelenek haline getirmeleri Şîî olmayan âlimler ve halk toplulukları tarafından büyük bir tepkiyle karşılanmış, bu durum, İslâm dünyasında Şîî-Sünnî ayrılığının süreklilik kazanmasının başlıca sebeplerinden birini teşkil etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "la'n" md.; *Lisânü'l-Arab*, "la'n" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1309; *Kâmus Tercümesi*, IV, 750-752; Wensinck, *el-Mu'cem*, "la'n" md.; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "la'n" md.; Buhârî, "Fezâ'il", 12, "Cihâd", 17, "Edeb", 44, "Zebâ'ir ve tebyînü'l-me'hârim" (nşr. Muhyiddin Müstû), Beyrut-Dimaşk 1411/1991, s. 148-150; Şemseddin İbn Müflih, *el-Âdâbü's-şer'iyye* (nşr. Şuayb el-Arnaût - Ömer el-Kayyâm), Beyrut 1416/1996, I, 285-295; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* (Sa'd), XXV, 210; Bedreddin el-Aynî, *Ümdetü'l-kârî*, Kahire 1392/1972, VIII, 417; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, IV, 410; Muhammet Beyler, *Hadislere Göre Lânet* (yüksek lisans tezi, 1996), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Mustafa Çağrıç, "Beddua", *DİA*, V, 297-298.



KÂMİL YAŞAROĞLU

LAOUST, M. Henri

(1905-1983)

İbn Teymiyye üzerine
araştırmalarıyla tanınan
Fransız şarkiyatçısı.

Babası Emile Laoust Berberî lehçeleri uzmanıydı. M. Henri ailesiyle birlikte Fas'a giderek bir müddet orada kaldı. Ecole Nationale Supérieure'den mezun olduktan sonra (1926) Paris Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Enstitüsü ile Sorbonne Üniversitesi'nde felsefe ve Arapça okudu. Kahire'deki Institut Français d'Archéologie Orientale'de öğrenim gördü ve 1937 yılında Institut Français des Etudes Arabes de Damas'ın önce sekreterliğine, ardından müdürlüğüne getirildi. Çalışmalarında önceliği eski metinlerin ilmî neşrine verdiği için çok sayıda eseri yayımlandı. Farklı kütüphanelerdeki yazma kitapların tesbit edilmesi amacıyla enstitüye bağlı araştırmacıların serbest çalışmaya yönlendirilmesinde önemli katkıları oldu.

Müdürlük yaptığı süreçte Suriye'nin iç meselelerinden uzak tuttuğu enstitüde sosyoloji ve siyaset konuları üzerindeki çalışmalarla fazla ilgilenmediyse de enstitünün ülkesinin dış siyasetine hizmet etmesi amacıyla kurulmuş olması dolaylı da olsa Henri Laoust'un günlük siyasetten uzak kalmasına imkân vermedi. Bu

sebeple Fransız sömürge idaresinin sivil ve askerî memurları burada belli dönemlerde eğitim gördü. Laoust, İslâm ve Arap dünyası hakkındaki bilgisi ve ılımlı şahsiyeti sayesinde müslüman çevrelerle rahatça münasebet kurabiliyordu. Louis Massignon'un telkiniyle başladığı Takıyyüddin İbn Teymiyye hakkındaki çalışmaları Vehhâbîler'in dışında Mısır, Cezayir ve Fas'taki ıslah hareketlerinin İbn Teymiyye ile yakından ilgilendikleri döneme rastlamıştır.

1946'da Fransa'ya dönen Laoust, 1956 yılına kadar Lyon Üniversitesi'nde öğretim görevlisi olarak çalıştı. Louis Massignon, 1927'de yayımlamaya başladığı *Revue des études islamiques* adlı dergiyi 1956-1962 yılları arasında Laoust ile birlikte idare etti. Onun 1962'de ölümünden sonra 1981 yılına kadar derginin müdürlüğünü Laoust üstlendi. Collège de France'a 1957'de üye kabul edilen Laoust burada Massignon tarafından kurulan Kurulan İslâm Sosyolojisi Kürsüsü'nün başına geçti (1962); 1975 yılına kadar ders verdi ve çok sayıda araştırmacı yetiştirdi. Louis Massignon, Jean Sauvaget, Régis Blachère, J. Berque ve Claude Cahen gibi Laoust da özel kütüphanesini buraya bağışlayarak Arap, Türk ve İslâm Tedkikleri Kütüphanesi'nin oluşmasına yardımcı oldu.

Henri Laoust'un araştırmaları daha ziyade kelâm, usûl-i fıkıh, fıkıh ve tarih alanında yoğunlaştı. XIX. yüzyıl şarkiyatçıları gibi klasik konulara ağırlık verdiği için doktora konusu olarak İbn Teymiyye'nin düşünce yapısını tercih etti. Mısır'da bulunduğu yıllarda bu ülkenin dinî ve siyasi konumuyla da ilgilenerek makaleler yazdı. ıslah hareketinin önderlerinden Reşid Rızâ'nın hilâfet ve imâmete dair eseri üzerine hazırladığı çalışmasını ikinci tez olarak takdim etmek istediysede hem yazarının hayatta olması hem Mısır'ın o dönemdeki konumu sebebiyle bundan vazgeçti. İbn Teymiyye'nin içtimâî ve si-

yasî fikirleri hakkında yaptığı asıl teziyle devlet doktoru unvanını alırken sonraki yıllarda gerçekleştireceği araştırmalarının istikametini de bu çalışması belirledi. Bu tezini tamamlamak üzere İbn Teymiyye'nin fıkıh usulü üzerine yazdığı eseri ikinci tezi olarak takdim etti.

Daha sonraki yıllarda Henri Laoust ilgi alanını genişletti. Ebû'l-Alâ el-Maarrî, Mâveridî, Gazzâlî, İbn Tümert, Mavaffakuddin İbn Kudâme, İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, İbn Kesîr ve İbn Haldûn gibi âlimlerin görüşleri üzerine daha çok makale tarzında araştırmalar yaptı. İslâm dininin geçirdiği tarihî süreç içinde Hanbelîliğin konumunu belirlemek amacıyla tarih kaynaklarına ve özellikle halifelik konusunda İbn Kesîr'in *el-Bidâye ve'n-nihâye*'sine önem verdi, yalnız onun eserlerine dayalı makaleler yazdı. Laoust, Sünnî mezheplere olan ilgisi yanında Hillî'nin eserleri ışığında Şîî mezhebine dair makaleler de yayımladı. Bazı İslâm kaynaklarını Fransızca'ya çevirirken bunlara yazdığı girişler ve eklediği dipnotlar ilmî araştırmalara önemli katkılar olarak kabul edilmiştir. Ayrıca İslâm ülkeleri hukukçuları ile Fransız hukukçuları arasında diyalog kurmaya gayret gösteren Laoust, bu amaçla insan hakları ve İslâm konusunda ilk üçü Riyad'da yapılan toplantıların ardından Paris, Viyana, Cenevre ve Strasburg'da benzerlerinin düzenlenmesinde önemli rol oynadı.

Eserleri. 1. *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taimiya* (Kahire 1939). Muhammed Abdülazîm Ali tarafından *Nazariyyâtü şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye fi's-siyâse ve'l-ictimâ'* adıyla Arapça'ya çevrilmiştir (Kahire 1396/1976). 2. *Contribution à une étude de la méthodologie canonique d'Ibn Taimiya* (Kahire 1939). 3. *Les schismes dans l'Islam* (Paris 1962, 1969, 1977). İslâm mezhepleri konusunda araştırmacılar için rehber kitap özelliği taşımaktadır. 4. *La politique de Ghazali* (Paris 1970).

Tercümeleri. 1. *Le califat dans la doctrine de Raşid Rida* (Beyrut 1938). *el-Hilâfe ve'l-imâmetü'l-uzmâ*'nın çevirisidir. 2. *Le traité de droit public d'Ibn Taimiya* (Beyrouth 1948). *es-Siyâsetü's-şer'iyye fi'ş-şîhâ'r-râ'i ve'r-râ'iyye*'nin tercümesidir. 3. *La profession de foi d'Ibn Taymiyya* (Paris 1986). *el-Akâidetü'l-Vâsiyye*'nin çevirisidir. 4. *La profession de foi d'Ibn Batta* (Damas 1958). *eş-Şerh ve'l-İbâne 'alâ usûl-i-sünne ve'd-diyâne*'nin tercümesidir. 5. *Les gouverneurs de Damas sous les mam-*



M. Henri
Laoust

louks et les premiers ottomans (Damas 1952). İbn Tolun'un *İ'lâmü'l-verâ bimen vüllîye nâ'iben mine'l-Etrâk bi-Dimaş-ķı'l-kübrâ'sının çevirisidir. 6. Histoire des pachas et des cadis de Damas depuis le règne du Sultan Salim (922-1156/1516-1744). Muhammed İbn Cum'a'nın Kitâbü'l-Bâşât ve'l-ķudât'ının tercümesi olup bir önceki eserle birlikte yayımlanmıştır. 7. Le précis de droit d'Ibn Qudama (Beyrouth 1950). el-'Umde fi'l-fıķhi'l-Hanbelî'nin çevirisidir.*

Makalelerinden bazıları da şunlardır: "Le réformisme des salafiya" (*REI*, VI/2 [1932], s. 175-224); "Le Caire et sa fonction dans l'Islam contemporain" (*Afrique Française* [1933], s. 318-321); "L'évolution politique et culturelle de l'Egypte contemporaine" (*Entretiens sur l'évolution des pays de civilisation arabe* [Paris 1937], s. 68-94); "Quelques opinions sur la théodicee d'Ibn Taimiya" (*Mélanges Maspéro*, III [Le Caire 1937], s. 431-438); "Un risala d'Ibn Taimiya sur le serment de répudiation" (*BEO*, VII [1937-1938], s. 215-236); "La biographie d'Ibn Taimiya d'après Ibn Katir" (*a.g.e.*, X [1943], s. 115-162); "Ibn Kațir historien" (*Arabica*, II [1955], s. 42-88); "La critique du sunnisme dans la doctrine d'al-Hilli" (*REI*, XXXIV [1966], s. 35-60); "Les fondements de l'imamat dans le Minhag d'al-Hilli" (*a.g.e.*, XLVI [1978], s. 3-56); "Comment définir le sunnisme et le chiisme" (*a.g.e.*, XLVII/1 [1979], s. 3-17). Laoust'un 1932-1980 yılları arasında *Revue de études islamiques*'te yayımlanan on bir makalesi D. Sourdel – J. Soudel-Thomine tarafından *Pluralismes dans l'Islam* adıyla kitap haline getirilmiştir (Paris 1983; eserlerinin geniş bir listesi için bk. Sourdel, LII [1984], s. 3-16).

BİBLİYOGRAFYA :

Necib el-Akiki, *el-Müsteşrikün*, Kahire 1980, I, 321-323; R. Avez, *L'institut français de Damas au palais Azem (1922-1946) à travers les archives*, Damas 1993, s. 148-150; D. Reig, *Homo orientaliste*, Paris 1998, s. 104; Amar Samb, "Homage à M. Henri Laoust", *BEO*, XXX (1978), s. 197-200; D. Sourdel – J. Soudel-Thomine, "Henri-Laoust (1905-1983)", *REI*, LII (1984), s. 3-16; G. Makdisi, "Henri Laoust (1905-1983)", *JA*, CCLXXII (1984), s. 219-222.



AHMET KAVAS

LÂR

(لر)

Güney İran'da Lâristan bölgesinin merkez şehri (bk. LÂRİSTAN).

LÂRENDE

(bk. KARAMAN).

LÂRÎ, Muslihuddin

(مصالح الدين اللاري)

Molla Muslihuddin Muhammed (Mehmed) b. Salâh b. Celâldîn Mültevi el-Lârî (ö. 979/1572)

Hâşiye ve risâleleriyle tanınan âlim.

916 (1510) yılı civarında bugün İran sınırları içinde bulunan Lâristan bölgesinin merkezi Lâr şehrinde doğdu. Kaynaklarda geçen Ensârî, Sa'dî ve Ubâdî nisbeleri, bizzat kendisi tarafından belirtildiği üzere ashtan Sa'd b. Ubâde el-Ensârî'nin soyundan gelmesiyle ilgilidir (Storey, I, 116). Mîr Gıyâseddin Mansûr ve Mîr Kemâleddin Hüseyin Lârî gibi âlimlerden ders aldı. 1530'da Hindistan'a gitti; Argun hânedanı hükümdarlarından Hüseyin Şah Argun'a ve himayesine mazhar olduğu Bâbürlü Hükümdarı Hümâyûn'a hocalık yaptı. Hümâyûn'un ölümünden (963/1556) sonra meydana gelen karışıklıklar sebebiyle Hindistan'ı terkederek Halep'e geldi. Kısa bir süre sonra hacca gidip tekrar Halep'e döndü. Ardından İstanbul'a geçti. Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi ve diğer bazı âlimlerle mübâhaseerde bulunarak yetkinliğini ispat etti ve 50 akçe maaşla müderris tayin edildi. Fakat umduğu itibarı bulamayan Lârî maâşının azlığını bahane ederek İstanbul'dan ayrılıp Diyarbakir'e gitti. Vali İskender Paşa onu çok iyi karşıladı, kendisine ve çocuklarına hoca olarak tuttu. Ayrıca 967 (1560) yılında Diyarbakir'in en yüksek medresesi olan Hüsrev Paşa (Hüsreviye) Medresesi müderrisliğine ve Diyarbakir müftülüğüne tayin etti. Lârî bu görevini hayatının sonuna kadar sürdürdü ve Diyarbakir'de vefat ederek Safa Camii'nin hazînesine defnedildi.

Muslihuddin-i Lârî akfî ve nakfî ilimlerde geniş bilgiye sahipti. Kâtib Çelebi eserleri hakkında bilgi verirken birçoğunun benzerinin yazılmadığını söyler (*Keşfü'z-zunûn*, I, 60, 191; II, 1372). Lârî Arapça ve Farsça şiirler de kaleme aldı; İstanbul'da iken Ebüssuûd Efendi'nin *el-Kaşıdetü'l-mîmiyye*'sine yazdığı nazîre pek başarılı bulunmamıştır. Şiirde "Kelâmî" mahlasını kullanan Lârî muhtemelen Türkçe de biliyordu, çünkü Arapça ve Farsça bilmeyen İskender Paşa'nın çocuklarına hocalık yapması mümkün olmazdı.

Eserleri. 1. *Hâşiye 'alâ Envârî't-tenzîl* (Manisa İl Halk Ktp., nr. 37). 2. *Tefsîru sûreti'l-ķadr* (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3182). 3. *Şerhu'l-Erba'în li'n-Nevevî* (Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 102; Fâtih, nr. 781). 4. *Şerhu Şemâ'ili'n-nebî*. Tirmizî'nin eserinin Arapça ve Farsça şerhidir (İÜ Ktp., nr. 5544; Süleymaniye Ktp., Beşir Ağa, nr. 121, Şehid Ali Paşa, nr. 477). 5. *Şerhu'l-İrşâd fi furû'î's-Şâfiyye*. İbnü'l-Mukrî el-Yemenî'ye ait eserin şerhi olup asıl adı *Ta'yînü'r-reşâd ve tebyînü'l-irşâd*'dır (*Keşfü'z-zunûn*, I, 69). 6. *Ferâ'izü'l-Lârî (Şerhu's-Sirâciyye)*. Hanefî fakihî Sirâceddin Muhammed b. Mahmûd es-Secâvendî'nin *el-Ferâ'izü's-Sirâciyye* adlı eserinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 792). 7. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâķif*. Cürĉânî'nin Adudüddin el-İcî'ye ait *el-Mevâķif*'ine yazdığı şerh üzerine hâşiyedir (*a.g.e.*, II, 1893; Süleymaniye Ktp., Beşir Ağa, nr. 396). 8. *Hâşiye 'alâ Meţâli'l-enzâr*. Beyzâvî'nin *Ṭavâli'u'l-envâr*'ına Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî tarafından *Meţâli'u'l-enzâr* adıyla yazılan şerhin hâşyesidir (İÜ Ktp., nr. 2396). 9. *Risâle fi bahşi'l-ķaşri ve'l-me'âd* (*Risâle fi işbâti'l-ķaşri'l-cismânî*) Köprülü (Mehmed Asım Bey, nr. 224) ve Râşid Efendi (nr. 11277) kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır. 10. *Risâle fi beyâni ķudretillâh* (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3235). 11. *Risâle fi burhânî't-temânü' fi âyeti "Lev kâne fihimâ âlihe"* (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3235; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3790, Hüsrev Paşa, nr. 244/2). 12. *Risâle fi halli muğâleţâtı ictimâ'î'n-naķizayn* (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhîm Paşa, nr. 791/5). 13. *Risâle fi'l-ķareke* (Süleymaniye Ktp., Nâfîz Paşa, nr. 1220). 14. *Risâle fi bahşi'l-irâde* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 385/6). 15. *Risâle fi mes'eleti'l-eb'âd* (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhîm Paşa, nr. 791/3). 16. *Mecmû'u'r-resâ'il* (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhîm Paşa, nr. 791). 17. *Bahşü tamâmî'l-müşterek* (Gotha Ktp., nr. 87/2, 88/2; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 385/4). 18. *Risâle fi tahķiki sâlibâtî'l-mahmûl* (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhîm Paşa, nr. 791/4). 19. *Mürşidü'l-gmâ' şerhu Emsileti'l-binâ'* (Millet Ktp., nr. 4328; Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 1229; Râşid Efendi Ktp., nr. 11287). 20. *Ünmûzecü'l-şulûm* (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 2145). 21. *Hâşiye 'ale'l-Muţavvel*. Sa'deddin et-Teftâzânî'nin belâğata dair eserinin hâ-

şiyesidir (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 1027; Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 867, Şehid Ali Paşa, nr. 2188). **22.** *Hâşiye 'ale'l-Fevâ'id-i Zîyâ'iyye*. Molla Câmî'nin İbnü'l-Hâcib'e ait *el-Kâfiye* adlı esere yazdığı şerhe hâşiyedir (Köprülü Ktp., Mehmed Âsım Bey, nr. 569; Süleymaniye Ktp., Celâl Ökten, nr. 439, Şehid Ali Paşa, nr. 2374). "Lârî" nisbesi sebebiyle Abdülgafûr-i Lârî ile (ö. 912/1506) Muslihuddin-i Lârî birbirine karıştırılarak Abdülgafûr'un aynı esere yazdığı hâşiye Muslihuddin'e nisbet edilmiştir (Serkîs, II, 1584; Abdülhâdî el-Fazlî, s. 82). **23.** *Hâşiye 'alâ Şerhi Tehzîbi'l-mantık ve'l-keâm*. Sa'deddin et-Teftâzânî'nin eserine Celâleddin ed-Devvânî tarafından yazılan şerhin hâşiyesidir (Râşid Efendi Ktp., nr. 1438; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1788, Hacı Beşir Ağa, nr. 105). **24.** *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Kâdî Mîr 'alâ Hidâyetü'l-hikme*. Esîrüddin el-Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme* adlı eseri üzerine şerhin hâşiyesidir (İstanbul 1271, 1289, 1302, 1307, 1309, 1318). Gelenbevi de Lârî'nin hâşiyesine bir hâşiye yazmıştır (İstanbul 1270). **25.** *Şerhu'l-A'dudiyye fi'l-âdâb*. Adudüddin el-İcî'nin münazara kurallarına dair *el-Âdâbü'l-A'dudiyye* adlı risâlesinin şerhidir (Manisa İl Halk Ktp., nr. 1373). **26.** *Mir'âtü'l-edvâr ve mirkâtü'l-aḥbâr*. Farsça bir dünya tarihi olup Osmanlı Padişahı II. Selim'e takdim edilmiştir. Eserin son bölümünde Kanûnî Sultan Süleyman'ın ölümüne kadar (974/1566) Osmanlı tarihine ve daha önce ölmüş olan devlet adamlarının, âlimlerin ve müelliflerin bir listesine yer verilir. Eser, Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa'nın isteği üzerine Hoca Sâdeddin Efendi tarafından düzeltilip genişletilmiş ve dokuz bölümü Türkçe'ye çevrilmiştir (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1646). Yazma nüshaları Nuruosmaniye (nr. 3156) ve Süleymaniye (Ayasofya, nr. 3085; Âşir Efendi, nr. 245) kütüphanelerinde bulunmaktadır. Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, bu tercümeden de faydalanarak *Mir'âtü'l-edvârı Zibâ-yı Tevârih* adıyla yeniden tercümeye başlamışsa da tamamlayamamıştır. Ârif Nevşâhî, *Mir'âtü'l-edvâr ve mirkâtü'l-aḥbâr*'in Timurlular döneminde Horasan ve Mâverâünnehir'de yaşamış âlimlerin hayatından bahseden bazı bölümlerini neşretmiştir (bk. bibl.). **27.** *Şerh-i Risâle der 'İlm-i Hey'et*. Ali Kuşçu'ya ait risâlenin Farsça şerhidir (*Keşfü'z-zunûn*, I, 900). Müellifin Bâbürlü Hükümdarı Hümayûn'a takdim ettiği *Tezkire fi 'ilmi'l-*

hey'e bu eser olmalıdır (*Şerh-i Risâle*'nin yazma nüshaları için bk. İhsanoğlu v.dğr., I, 181-182). **28.** *Risâle fi tahkîki ḥaṭṭi'l-fecr (hişseteyi'l-fecr) ve's-şafak*. Lârî'nin, Mekke'de iken fecirle şafak arasındaki farkın tesbiti konusunda sorulan bir soruya verdiği cevabı ihtiva eder (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2722/1).

BİBLİYOGRAFYA :

Hısım Ali Çelebi, *el-'İkdû'l-manzûm fi zikri eḫdîl'r-Rûm* (Taşköprizâde, eş-Şekâ'îku'n-nu'mâniyye içinde), Beyrut 1395/1975, s. 419-422; Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, İstanbul 1268, s. 169-172; *Keşfü'z-zunûn*, I, 60, 69, 191, 475, 516, 900; II, 1060, 1116, 1251, 1372, 1646, 1893, 2029; İbnü'l-İmâd, *Şezerât* (Arnaûṭ), X, 510-511; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, IV, 55; *Sicill-i Osmânî*, IV, 494; Serkîs, *Mu'cem*, II, 1584; Brockelmann, *GAL*, II, 553-554; *Suppl.*, II, 620-621; *Hediyetü'l-'ârîfin*, II, 251; Nefîsî, *Târîh-i Nazm u Neşr*, I, 355-356; Ahmed Gülçin-i Meânî, *Târîh-i Tezkirehâ-yı Fârsî*, Tahran 1350, II, 775-777; Babinger (Üçok), s. 105-106; Ömer Ferruh, *Me'âlimü'l-edebi'l-'Arabî fi'l-'asrî'l-hadîs*, Beyrut 1985, I, 456-459; Abdülhâdî el-Fazlî, *Fihristü'l-kütübi'n-nahviyyeti'l-matbû'a*, Zerkâ (Ürdün) 1407/1986, s. 82; Safâ, *Edebiyyât*, V/1, s. 304-305; V/3, s. 1663-1669; Storey, *Persian Literature*, I, 116-117; Şevket Beysanoğlu, *Anıtları ve Kitâbeleri ile Diyarbakır Tarihi*, Ankara 1996, II, 448, 658-659; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, İstanbul 1997, I, 179-183; Khalid Alavi, "The Life and Scholarship of al-Lari", *Journal of the Research Society of Pakistan*, XVIII/3, Lahore 1981, s. 45-66; Ârif Nevşâhî, "Mir'âtü'l-edvâr ve mirkâtü'l-aḥbâr", *Ma'ârif*, XIII/3, Tahran 1375/1997, s. 91-113; Kâmûsü'l-a'lâm, V, 3966; H. Sohrweide, "al-Lârî, Muḥammad b. Şalâḥ", *EP* (İng.), V, 682.



HULÛSİ KILIÇ

LÂRİSTAN

(لارستان)

İran'da coğrafi bir bölge.

Adı yörenin en önemli şehri Lâr'dan gelir; İran'ın güneyindeki Zagros dağlarının güneydoğu ucuyla Hürmüz Boğazı arasında yer alan yarı tropikal iklim özelliklerine sahip alanı kapsar. Toprakları farklı coğrafî özellikler taşır; sahilleri nemli ve sıcak, iç kesimleri çok sıcak ve kuraktır. Başlıca geçim kaynağı meyvecilik, sebzeçilik ve koyun yetiştiriciliğidir. En yüksek zirvesi Furgun'dur (Kûh-i Furgun, 3279 m.). Lâristan aynı zamanda bir deprem kuşağı üzerinde yer alır.

XIII. yüzyılın sonunda Kürbâl civarına yerleşen Moğol gruplarının yanı sıra XIV. yüzyılda Lâr şehrine nüfuz eden Türkmenler, XVI. yüzyıldan itibaren Hunc'da görülmeye başlayan Kaşkailer, Yazdihast'ta Baharlılar, kış aylarını Servistan

ve Kürbâl'de geçiren bazı Bâşirî grupları, Dürc, Sâyibân, Sahrâyıbağ, Eşkenân, Bîdşehir ve Cüyûm'da yaşayan göçebe ve yarı göçebe Türkler bölgenin başlıca sakinleridir; yerleşik Araplar da sahil boyunca Benderabbas ve Benderlinga'da otururlar. İslâmiyet, ilk zamanlarda Lâristan bölgesinde özellikle Sünnî tarikatlarının ağırlığını hissettirecek biçimde yer alıyordu; Şiîlik Safevîler'le birlikte yaygınlık kazandı. Bugünkü yerleşik Araplar Sünnî iken bazı Türkler'le diğer göçebe toplulukları Şiî'dir. Lâristan'ın sınırlarının değişkenliği nüfusu hakkında kesin bir rakam vermeyi mümkün kılmamaktadır. Bölgenin önemli şehirleri Lâr, Bîdşehir, Cüyûm, Hunc, Fûmistân-ı Lâristan, Benderlinga ve Kavristan'dır; bunların en büyüğü olan Lâr son idarî bölünmede Fars eyaletine bağlanmıştır.

İran'la ilgili tarihî kaynaklarda Lâristan'dan ancak XIII-XIV. yüzyıllara gelince bahsedilmeye başlanır; daha öncesine ait bilinenler, genellikle başlıca şehirlerle efsanevi ve kısmen de arkeolojik bilgiler niteliğindedir. XIII-XVI. yüzyıllar arasında bölgede etnik kökenleri kesin şekilde bilinmeyen, ancak İbn Battûta'ya göre Türkmen asıllı olan bir hânedan hüküm sürmüş ve babalarından tevarüs ederek tahta geçen on beş emir özellikle bastırdıkları sikkelerle istikrarlı bir görünüm vermiştir. 748'de (1347) Lâr'a gelen İbn Battûta burayı büyük çarşılı ve suyu bol bir şehir olarak tanımlar; şehirde Şâfiî derişlerine ait, ziyaretçileri ağırlayan bir de zâviyenin bulunduğunu söyler.

XV. yüzyılın sonunda bölgedeki ticarî yoğunluk, Portekizliler'in de görünmeye başlamasıyla Lârî tüccarların Hindistan kıyılarına kadar yayılmalarına ve gittikleri yerlerde meşhur Lâr sikkelerinin tedavülde kalmasını sağlamalarına yol açtı. Safevîler'in güç kazanmasıyla birlikte 1508'de Lârî elçiler emirlerinin Şah İsmâil'e bağlılığını bildirmek için Şîraz'a gittiler ve o tarihten sonra Lâr emirleri emîr-i divân unvanıyla Safevîler'e bağlandılar. XVI. yüzyıl Lâristan şehirlerinde zenginliklerin ve yapısal gelişmelerin yoğun olarak yaşandığı dönemdir. XVII. yüzyıl boyunca Safevîler'in gerileme devrine kadar Basra körfezine giden yolların geçtiği Lâr şehri birçok tüccar, seyyah ve diplomatın uğrak yeri oldu. Seyyahlar yolları ve seyahat şartlarını ayrıntılı bir şekilde anlatırlar ve özellikle bölgedeki yabancı devletlerin ticarî faaliyetleri hakkında ayrıntılı bilgi verirler. Bu bilgiler arasında, Hollandalılar'ın Hürmüz-Lâr-Şîraz-İsfahan ekse-

ninde kolonyal çalışmalarını yoğunlaştırmaları ve Portekizliler'in Benderkung'daki yerleşimlerini kuvvetlendirmeleriyle ilgili olanlar dikkat çekicidir. Bu sıkıntılı dönemde Lâristan yönetiminin de bir çeşit aile girişimciliği şeklinde olduğu anlaşılmaktadır.

Safevîler'in zayıflaması üzerine kardan Belûcîler'le Afganlar'ın, denizden Arap korsanlarının devamlı saldırılarına mâruz kalan Lâristan, XVIII. yüzyılın ortalarına doğru bölgenin içinde bulunduğu karışık durumdan faydalanan Nâsır Han Lârî adlı bir eşkiyanın kontrolüne girdi; Nâsır Han 1750'den sonra hâkimiyetini körfez sahiline kadar genişletti. Ancak Şiraz ve Kirman emîrleriyle mücadeleleri sonucunda gücü zayıflayınca ailesinden gelen valiler Zendler'e ve arkasından Kaçarlar'a bağlı kalarak yönetimlerini sürdürdüler. Kaçar döneminin sonuna doğru Lâristan 1877'de Fars kökenli bir vezir ailesi olan Kavâmîler'in kontrolü altına girdi. 1882'de Lâristan, Derâb, Hamse ve Fesâ valiliği Kıvâmülmülk Mirza Ali Muhammed Han'a verildi. 1913'te yeni bir idarî yapılanma geçiren Lâristan 1938'de Lâr adıyla bir idarî bölge (şehristan), 1955'te dört şehrin (bahş) bağlı bulunduğu Lâristan adıyla anılan şehristan haline getirildi. 1960'tan itibaren yapılan düzenlemelerde ise Lâr şehri ve bölgenin büyük bir kısmı Fars eyaletine (üstan) bağlanırken Lâristan adıyla herhangi bir idarî yapılanmaya gidilmedi.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Battûta, *Travels in Asia and Africa* (trc. H. A. R. Gibb), London 1953, s. 120-121; T. Herbert, *Travels in Persia: 1627-1629* (ed. W. Foster), London 1928, s. 55-61; Ahmed İktidârî Lâristânî, *Lâristân-i Kohen*, Tahran 1334 hş.; G. N. Curzon, *Persia and the Persian Question*, London 1966, II, 112, 114, 408, 426; Abdürrefî Hakikat, *Ferheng-i Târîhi ve Coğrafyâ-yi Şehristân-hâ-yi İrân*, Tahran 1376 hş., s. 519-520; V. Minorsky, "Lâr", *İA*, VII, 15-17; Jean Calmard, "Lâr, Lâristân", *El²* (İng.), V, 665-674; Dihhudâ, *Luğatnâme* (Muîn), XII, 17224-17225.



RIZA KURTULUŞ

LARNAKA

Kıbrıs'ta Osmanlılar zamanında adı Tuzla olan bir liman şehri.

Kıbrıs'ın güneydoğusunda, Lefkoşe'ye 42 km. uzaklıkta Doğan Burnu ile Poyraz Burnu arasındaki körfezde yer alır. Bugünkü Larnaka, milâttan önce 1000 yıllarında Fenike Kralı Hiram tarafından kurulduğu sanılan eski Kition'un yanında bulunmaktadır. Deniz taşımacılığındaki

uygun konumu ve özellikle Finikeliler zamanında önemli bir liman ve askerî üs olması Eskiçağ'lardan itibaren Larnaka'yı istilâcı kavimlerin hedefi yapmıştır. Milâttan önce VIII. yüzyılın sonlarında Asurlular'ın istilâsı altında ve uzun süren Grek-Pers savaşları yüzünden tahribata uğramıştır. Stratejik önemi burayı Kıbrıs'ı ele geçirmek isteyenlerin ilk hedefi haline getirmiştir. Önce Asurlular, ardından sırasıyla Mısırlılar (m.ö. 560), Persler (m.ö. 525), Büyük İskender (m.ö. 333), Romalılar (m.ö. 58) ve Bizanslılar (395) şehre hâkim olmuşlardır.

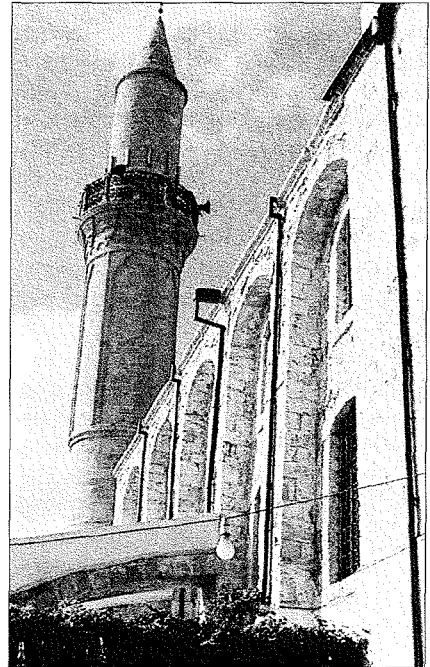
Kıbrıs'a ilk müslüman akınlarının başlamasının hemen ardından Larnaka 632'de kısa bir süre için müslümanların eline geçti. Adanın tamamının fethi 649'da tamamlandı. Muâviye b. Ebû Süfyan'ın bu son seferine Hz. Peygamber'in sütteyzesi Ümmü Harâm da katılarak Larnaka'da atından düşüp şehid oldu ve burada kendisine bir türbe yapıldı. İslâm hâkimiyeti esnasında adanın savunmasına yeterince önem verilmediğinden 964'te tekrar Bizanslılar tarafından zaptedildi. Bizans hâkimiyeti, III. Haçlı Seferi sırasında adanın İngiliz Kralı Arslan Yürekli Richard tarafından alınmasına kadar sürdü (1191). Richard tarafından Dâviyye (Templier) şövalyelerine satılan ada ertesi yıl Suriye tahtından mahrum kalan Guy de Lusignan'a devredildi.

Lusignan hânedanının idaresindeki Larnaka'ya müslüman akınları 1425'te tekrar başladı; ilk seferlerinde Larnaka'yı yağma eden Memlükler ertesi yıl adayı vergiye bağladı. Lusignan hânedanı bu tarihten sonra geriledi ve 1473'te adanın yönetimi Venedik'e devredilince Larnaka da Venedikliler'in yönetimi altına girdi. Kıbrıs'ın fethi için hareket eden Osmanlı donanmasının Limasol'dan sonra geldiği ikinci liman Larnaka oldu. 29 Muharrem 978'de (3 Temmuz 1570) Larnaka körfezine demir atan donanma ertesi gün serdar Lala Mustafa Paşa'nın emriyle karaya asker çıkardı. Önce Piyâle Paşa askerleriyle Larnaka önlerine geldi; Larnaka'yı korumakla görevli Baglione'nin Lefkoşe ve Magosa'dan beklediği desteği alamaması ve Rumlar'ın da Osmanlılar'la iş birliği yapması üzerine önemli bir direnişle karşılaşmadan şehri ele geçirdi. Graziani'ye göre, bir kıyı köyü olan Lefkara'nın yerli halkı Türkler'le iş birliği yaptıkları gerekçesiyle Venedikli Yüzbaşı Dimitri Laskari tarafından barbarca kılıçtan geçirilmişti. 1878'de Kıbrıs'ın idaresi İngilizler'e devredilince Larnaka da onların kontrolü al-

tına girdi. 1960'ta Kıbrıs Cumhuriyeti kuruluncaya kadar Larnaka İngiliz yönetiminde kaldı.

Larnaka'nın gerek fizikî yapısında gerekse ekonomik ve kültür hayatında en önemli gelişmeler Osmanlı döneminde gerçekleşti. Bu dönemde ada ile birlikte buranın da ekonomik alt yapısını tesbite yönelik sayım yapıldı ve Tuzla adıyla bir kaza idaresi kuruldu. Fetihten itibaren Osmanlılar'ın şehrin kalkınması ve sosyo-ekonomik yapısının güçlendirilmesi için yaptıkları çalışmalar seyyah raporları ve arşiv belgeleri sayesinde ayrıntılı bir şekilde öğrenilmektedir. Fetihten hemen sonra Larnaka'yı ziyaret eden seyyahların da vurguladığı gibi idarî değişiklik ve tuzlaların ihmali yüzünden âdeta küçük bir köyü andıran şehir, Teixeira'nın belirttiğine göre kerpiç ve taştan inşa edilmiş 300 hânelik bir yerdi. İlk Osmanlı sayımının sonuçlarına göre Larnaka mahalleden yoksun ve 80 akçe yevmiyeli bir kadiya (nâib) sahip küçük bir kaza merkezidir, burada sadece altmış üç hâne ve üç mücerred kayıtlıdır. Öte yandan kazaya bağlı yirmi beş köy ve beş mezraada toplam 394 hâne bulunmaktadır. Bu rakamlara göre Larnaka merkezi için tahminen 290-

Larnaka Ulucamii



320 ve kaza geneli için yaklaşık 2000 kişilik bir nüfusa ulaşılabilir (TK, TD, nr. 64).

Fethin üzerinden yarım asır geçmeden Osmanlılar'ın uyguladığı sistemli imar ve iskân sayesinde Larnaka'nın durumunda gözle görülür bir iyileşme olduğunu kaydeden seyyahlar da vardır. Meselâ Henry de Beauvau 1604'te Larnaka'nın önemli bir ihracat limanı haline geldiğini yazar. Pietro della Valle ise (1625) bunlara ilâveten Larnaka'nın Levant'ta en sık uğranılan yerlerin başında geldiğini, burada çok sayıda yabancı tüccarın ve konsolosun yaşadığını kaydeder. Seyyahların da belirttiği gibi başlangıçta emniyetli olmayan küçük liman, fetih sonrasında buraya muhafızlar yerleştirilmek suretiyle emniyet altına alınmıştı. Bununla yetinmeyen Osmanlı idaresi, Larnaka'yı her bakımdan geliştirme planları çerçevesinde şehre 1625 yılında bir kale yaptırarak asker yerleştirmişti. Ayrıca şehirdeki konsolos ve tüccarların can ve mal emniyetleri için kendilerine korumalar tahsis edildi. Böylece Larnaka'da ticarî hayat canlandı, şehre yoğun bir yabancı akını başladı, nüfus ve refah seviyesi yükseldi. 1683'te Larnaka'ya uğrayan Van Bruyn, şehirde çok sayıda Frank tüccarı bulunduğunu kaydettikten sonra çevredeki tuzlaların iyi işletildiğini ve çok miktarda tuz ihraç edildiğini belirtir. Ancak salgın hastalık gibi sebeplerle bu gelişmenin zaman zaman kesintiye uğradığı anlaşılmaktadır. Nitekim XVII. yüzyılın sonlarında buraya gelen Dapper, Mr. Robert ve Pococke gibi, tuz madenlerinin gerilemekte olduğunu ve limanın salgın hastalıklar sebebiyle tehlikeli bir hal aldığını kaydeden seyyahlar da az değildir. Bununla birlikte salgın hastalık ve haşerata karşı yapılan mücadelenin başarılı olması, özellikle 1746'da şehre muhassıl Ebûbekir Paşa tarafından su getirilmesiyle Larnaka, her şeye rağmen XX. yüzyıl başlarına kadar adanın en önemli limanı ve konsolosların ikametgâhı yer olma özelliğini korumuştur.

Fetihten sonra şehrin önem kazanmasında ve nüfusunun hem etnik hem dinî açıdan çeşitlenmesinde şüphesiz Osmanlılar'ın Larnaka'ya yönelik iskân siyasetlerinin büyük rolü olmuştur. Magosa'nın alınması üzerine buradan çıkarılan Katolikler ile Anadolu'dan getirilen Türkler'in bir kısmı Larnaka'ya yerleştirildi. XIX. yüzyıl ortalarına kadar nüfusun etnik ve dinî yapısı hakkında sağlıklı bilgiler bulunmamakla birlikte seyahatnâmelerle şer'iyye sicillerindeki kayıtlar şehrin çok kozmopolit bir yapıya sahip olduğunu gösterir. 1850'de yapılan bir sayımda Lar-

naka'da 849 müslüman, 2426 gayri müslim hâne bulunduğu belirlenmiştir. Bu tarihten sonra da şehrin nüfusu sürekli artmış ve 1960'ta 58.619'a ulaşmış olup bunun 12.630 kadarı Türk idi. Türkler'in hemen tamamı 1974 yılından sonra adanın kuzey kesimlerine göç etmiştir. 1999 tahminine göre Larnaka'nın nüfusu 69.000'dir.

Nüfusun dinî ve etnik bakımdan çeşitlenmesinin ardından Larnaka'nın sosyal hayatı oldukça ilginç bir hal almıştır. Konsolosların yaptırdığı ve seyyahların gıptaıyla söz ettiği lüks mâlikâneler ve buradaki yaşantı zaman zaman müslüman halk arasında tepkilere yol açmıştır. Larnaka, Lefkoşe'den sonra hristiyan ve müslümanların iç içe yaşadığı ve en çok ilişkide bulunduğu yerlerden biri olmuştur. Yerli halk ile yabancı devletlerin temsilcileri arasında da yoğun bir sosyal ve ekonomik ilişkinin varlığı dikkati çeker. Meselâ buradaki balyoslar, yasak olmasına rağmen zaman zaman yerli halka fazla borç verdiklerinden ihtilâflar yaşamış ve mahkeme önüne çıkmışlardır. Ticaret mahkemesi kuruluncaya kadar bazan Larnaka kadı nâibine, bazan da Lefkoşe'deki kadıya intikal eden bu davalar balyosların cezalandırılmasına ve dolayısıyla devletlerarası anlaşmazlıklara yol açmıştır. Yine Osmanlı döneminde adada çıkan bazı isyanlarda yer yer konsolosların tahriklerinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Mora isyanında Larnaka'daki konsolos ve Rumlar'ın rolleri bilinmektedir. Buradaki İngiliz ve özellikle Rus konsoloslarının Osmanlı aleyhtarı hareketleri sürekli biçimde destekledikleri belirtilmektedir.

Larnaka adanın dışarıyla bağlantısını sağlayan önemli bir tarım, ticaret, sanayi, turizm ve liman şehri olarak gerek Magosa'nın askerî bir karargâh gibi kullanılması ve yabancıların buradan çıkarılması, gerekse Kıbrıs valisinin doğrudan kontrolü dışında bulunması gibi sebeplerle konsoloslarla ticaret ataşeleri için yeni bir iş merkezi haline gelmiştir. Nitekim İngiltere, Fransa, Venedik, Felemenk Cumhuriyeti, Rusya, Avusturya, Toskana, Ragusa ve İskandinavya ülkelerinin konsolosları buraya yerleşmiş, böylece Larnaka'nın ticarî hayatı oldukça canlanmıştır. Bundan dolayı Kıbrıs'ta 1854'te kurulan ilk milletlerarası ticaret mahkemesi burada faaliyete geçmiştir. Larnaka'nın bu konumu diğer alanlarda olduğu gibi eğitim faaliyetlerine de yansımıştır. Eldeki bilgiler, 1571-1600 yıllarında Larnaka'da

masrafları devlet tarafından karşılanan Larnaka Zuhûrî Sıbyan Mektebi'nden başka yedi adet daha sıbyan mektebi bulunduğunu, bu sayının XIX. yüzyıl boyunca artarak yirmiyeye ulaştığını gösterir. Yönetimin 1878'de İngilizler'e devri esnasında Larnaka'daki yirmi okuldan on ikisinin hristiyan okulu olduğu tesbit edilmiştir. Ayrıca XIX. yüzyıldan itibaren Larnaka'da birkaç misyoner okulu faaliyete geçmiştir.

Larnaka'nın ekonomisinde tarım ürünleri, tuzlalar ve liman hizmetleri önemli bir yer tutmaktaydı. İlk tahrir göre üretilen 1725 kile arpa (10.350 akçe) ve 385 kile buğdayın (4620 akçe) şehir ekonomisi içindeki payı % 51 civarındaydı. Sınırlı miktarda keten de (750 demet) üretilmekte ve bundan 1500 akçe gelir sağlanmaktaydı. İpek ve diğer tarım ürünleriyle beraber Larnaka köylüsü toplam 17.500 akçe değerinde ürün kaldırıyordu. Tuzlalar 100.000 akçe gelir getirirken gümrük, kapan, pazar bacı ve ihtisab gibi vergiler 12.500 akçeye ulaşmaktaydı (TK, TD, nr. 64). Sonraki yıllarda Larnaka Limanı'ndan yapılan tuz, keten, pamuk, ipek, tütün, keçi boynuzu ve şarap ihracatı şehrin gümrük gelirlerini daha da arttırmıştır. Osmanlı döneminin ardından tarımsal ürünlerde fazla çeşitlenme olmamakla birlikte yapılan iyileştirmelerle tuz üretimi, balıkçılık, meyvecilik, sebze ve meyve konserveçiliği gelişmiştir. Ayrıca sigara, deri ve lastik kaplama fabrikaları da hizmete sokulmuştur. Ancak bugünlerde petrol ithalatı, "off-shore" bankacılık ve turizm en önemli sektörler arasına girmiştir. Larnaka burada bulunan İngiliz askerî üssü, Lefkoşe-Larnaka karayolu, havaalanı ve elektrik santrali sayesinde stratejik önemini günümüzde de korumaktadır.

Muâviye'nin Kıbrıs seferine katılan Ümmü Harâm'ın defnedildiği yerde prehisto-rik üç büyük taşla yapılan türbe ile yanında 1760 yılında kurulan Türâbî Tekkesi ve 1816'da Kıbrıs muhassılı Seyyid Mehmed Emin'in yaptırdığı cami müslümanlar için önemli ziyaretgâh durumundadır (bk. HALA SULTAN TEKKESİ). Larnaka'da Osmanlı dönemine ait diğer yapılar arasında ulu-cami, Seyyid Ahmed Camii ve bazı çeşmelerle Ebûbekir Paşa tarafından yaptırılan su kemerleriyle kale anılabilir (bk. KIBRIS [Mimar]).

BİBLİYOGRAFYA :

TK, TD, nr. 64; BA, Askeriye, nr. 8743; BA, Rûznâme, nr. 1499, 1560; BA, A.NŞT, nr. 1258, 1262, 1355, 1383, 1421, 1422, 1424, 1438, 1441, 1442, 1444; BA, A.DVN, nr. 793; C. D.

Cobham, *Excerpta Cypria: Materials for a History of Cyprus, with an Appendix on the Bibliography of Cyprus*, Cambridge 1908, tür.yer.; G. Mariti, *Travels in the Island of Cyprus*, Cambridge 1909, tür.yer.; R. J. H. Jenkins, "Cyprus Between Byzantium and Islam, A.D. 688-965", *Studies Presented to David Moore Robinson* (ed. G. E. Mylonas – D. Raymond), St. Louis 1953, II, 1006-1014; Halil Fikret Alasya, *Kıbrıs Tarihi ve Kıbrıs'ta Türk Eserleri*, Ankara 1964, tür.yer.; Th. Papadopoulos, *Social and Historical Data on Population (1570-1881), Texts and Studies of the History of Cyprus*, Nicosia 1965, I, tür.yer.; Nejat Göyünç, "Türk Hizmetine Giren Bazı Kıbrıs Müdafileri", *Milletlerarası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi: Türk Heyeti Tebliğleri*, Ankara 1971, s. 105-107; Mustafa Haşim Altan, *Belgelerle Kıbrıs Türk Vakıflar Tarihi: 1571-1974*, Girne 1986, I-II, tür.yer.; a.mlf. v.dğr., "Archival Materials and Research Facilities in the Cyprus Turkish Federated State: Ottoman Empire, British Empire, Cyprus Republic", *IJMES*, VIII (1977), s. 29-42; H. J. Kornrumpf, *An Historical Gazetteer of Cyprus (1850-1987) with Notes on Population*, Frankfurt 1990, tür.yer.; J. Merkelbach, *Die Prokollé des Kadiantes Nicosia aus den Jahren 1105/06 (1693-1695): Übersetzung und Kommentierung*, Frankfurt 1991, tür.yer.; R. C. Jennings, *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640*, New York-London 1993, tür.yer.; a.mlf., "The Population, Taxation and Wealth in the Cities and Villages of Cyprus, According to the Detailed Population Survey (Defter-i Mufasssal) of 1572", *JTS*, X (1986), s. 175-191; a.mlf., "Black Slaves and Free Blacks in the Cities and Villages of Cyprus, 1590-1640", *JESHO*, XXX (1987), s. 286-301; a.mlf., "Locust Problem in Cyprus", *BSOAS*, LI/2 (1988), s. 279-313; Yusuf Halaçoğlu, "Settlement Policies in Cyprus During the Ottoman Period", *Cyprus International Symposium on Her Past and Present*, Ankara 1994, s. 49-52; İdris Bostan, "Kıbrıs Seferi Günlüğü ve Osmanlı Donanmasının Sefer Güzergâhı", *Dünden Bugüne Kıbrıs Meselesi* (haz. Ali Ahmetbeyoğlu – Erhan Afyoncu), İstanbul 2001, s. 24; Halil Sahillioğlu, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs'ın İlk Yılı Bütçesi", *TTK Belgeler*, IV/7-8 (1967), s. 1-34; Kemal Çiçek, "Living Together: Muslim-Christian Relations in Eighteenth-Century Cyprus as Reflected by the Shari'a Court Records", *Islam and Christian-Muslim Relations*, IV/1, Birmingham 1993, s. 36-64; a.mlf., "Osmanlılar ve Zimmiler: Papa Pavlos'un İslama Hakareti ya da Renklere İsyanı", *Toplumsal Tarih*, V/25, İstanbul 1996, s. 28-33; a.mlf., "Osmanlı Devletinde Yabancı Konsolosluk Tercümanları", *TT*, XXV/146 (1996), s. 17-23.



KEMAL ÇİÇEK

LÂT (لَات)

İslâm öncesi

Arap toplumundaki putlardan biri.

İslâm'dan önce Arap çok tanrıcılığında, üstün bir varlıkla (Allah) insanlar arasında aracılık işlevi yüklenmiş olan ikinci derecedeki tanrılardan biri de **Lât** adı verilen

puttur. Lât kelimesinin iki farklı etimolojisi söz konusu edilmektedir. Arap müellifleri Lât adını "kırıp ezmek, karıştırmak, yoğurmak" anlamındaki **lett** kökünden türetmektedir. Arapça'da özellikle arpa, nâdiren de buğday ununu su veya yağla karıştırmaya "lette's-sevik", bu işi yapana da "lât" denilmektedir. Rivayetlere göre, bu şekilde hazırladığı yemeği Tâif'teki bir kayanın yanında orayı ziyarete gelenlere ikram etmeyi âdet haline getiren bir kişi Lât diye adlandırılmış, ölünce de kabri ziyaret yeri haline gelmiş ve kendisine tapınılmıştır. Bu kişinin Sakifli olduğu ve Amr b. Luhay tarafından putlaştırıldığı veya Amr b. Luhay'in kendisi olduğu da nakledilmektedir. İbnü'l-Kelbi ise Tâif'teki kayanın yanında buğday dövmeyi âdet edinmiş bir yahudiden bahsetmektedir (*Lisânü'l-'Arab*, "ltt" md.; *Kitâbü'l-Eşnâm*, s. 14, not 166).

Menât ve Uzzâ gibi Lât da Kudüs mâbedine Manasse tarafından konulan (II. Krallar, 21/7) ve Yoşiya tarafından yıktırılan (II. Krallar, 23/6-7) kiskançlık putu As-tarte'nin şekillerinden (avatar) biridir; aynı unvan Ugarit metinlerinde Aşera için söz konusudur. Bu husus dikkate alındığında arpa veya buğday unundan yiyecek şeyler yapma işi, Eski Ahid'deki "kiskançlık takdimesi" adı verilen ve sadece arpa unundan yapılan bir İbrânî uygulamasını (Sayılar, 5/15) hatırlatmaktadır (T. Fahd, *Le panthéon*, s. 112). Tanrıya tereyağı, un veya tahıldan mâmul takdimelerin sunulması Sâmi geleneğinde bilinmektedir. Sunağın bekçisi (sâdin) bu tür malzemelerden yiyecekler yapıyor ve kutsal yemeğe iştirakin bir sembolü olmak üzere ziyaretçilere ikram ediyor yahut satıyordu. Dolayısıyla Tâif'teki kutsal kayanın yanında yerleşmiş, kendisine getirilen kadınların suçluluk veya suçsuzluğunu tesbit için bu uygulamayı yapan bir yahudi ko-hen ya da bir Arap kâhin düşünülebilir. Takdim edilen arpa unundan bir avuç ateşe atılıyor, kalanıyla da din adamı yolculara satmak veya vermek üzere pide yahut başka yiyecek yapıyordu (böyle bir uygulama için bk. Heysemî, IX, 264-265).

İkinci etimolojiye göre lât kelimesi "tanrıça" anlamına gelen "el-ilâhe"nin bozulmuş şeklidir veya Allah lafzının sonundaki he harfi kaldırılarak yerine müenneslik eki olan tâ harfi getirilmek suretiyle oluşturulmuştur (Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "Lât" md.). Fakat Lât için Rabbe veya Tâğıye denildiği halde ilâhe sıfatı hiç kullanılmamakta, özellikle şiirde ilâhlaş-

tırılan güneş ilâhe diye nitelenmektedir. Diğer taraftan Lât ile el-ilâhe arasında bir türetme ilişkisinin bulunmadığı, ayrıca sonundaki tâ harfinin müenneslik takısı olmayıp kelimenin asıl harflerinden olduğu gerekçesiyle bu etimolojilere karşı çıkmaktadır. Lât kelimesinin Akkadca'daki Tanrı ismi El'in müennesi olan llat'ın bir varyantı olduğu da düşünülebilir; ancak ilâhe gibi llat'ın da güneşle (šems) aynıleştirilmesine karşılık Lât'ın güneşle ilgili bir özelliği yoktur. Lât kelimesi Herodot'ta Alilat, Akkadca metinlerde Al-la-tum şeklinde geçmekte, ayrıca Safevî, Palmir ve Ârâmî metinlerinde yer almaktadır (*EP* [Fr.], V, 697). Kelimenin Arapça'da "yönelmek" anlamındaki **leyy** kökünden geldiği, insanlar ona yöneldikleri, onu tavaf ettikleri için bu ismi aldığı da ileri sürülmekte (Zemahşerî, V, 641), daha başka etimolojilerden de söz edilmektedir (Râzî, XXVIII, 295, 297).

Etimolojisi ne olursa olsun İslâm öncesi Arap toplumunda Menât ve Uzzâ ile birlikte Lât en çok saygı gören putlardandı. Lât, Semûd kavminin soyundan gelen Sakifiler'in putu idi ve Mekke'den tapınağının bulunduğu Tâif'e, el-Batrâ'dan (Petra) Hîre'ye, Halep'ten Tedmür'e (Palmira) kadar Yakındoğu coğrafyasının her yerinde kendisine saygı gösteriliyordu. Bulunduğu çevreye göre farklı şekiller alıyor, Tâif'te kare biçiminde beyaz bir taşla, Tedmür'de geçek bir kraliçe heykeliyle, hat-ta kılılı gücütü, buruşuk aslan burunlu, yırtıcı kuş kanatlı ve ayaklı, elinde yılan olan bir kadın şeklinde tasvir ediliyor (Maspero, I, 691; Sourdel, s. 73), Helenistik etkiyle Astarte gibi bir deniz veya Athena gibi bir savaş ilâhesi haline dönüşüyordu (Fahd, *l'Arabie préislamique*, s. 404).

En ilkel şekliyle Hicaz'da bulunan Lât sadece, altında hediyelerin muhafaza edildiği bir çukur bulunan dört köşe, nakışlı, beyaz bir kaya parçası şeklinde tasvir ediliyordu. Buraya Lât'ın bekçiliğini yapan Sakif kabilesinden Attâb b. Mâlik oğulları, tıpkı Kâbe gibi üzerinde örtü bulunan ve "beytû'r-rabbe" denilen bir bina yapmışlardı, ayrıca mâbedin görevlileri ve bekçileri vardı. Kureyş'le birlikte bütün Araplar'ın tâzim ettiği Lât'a ait Hicaz'ın değişik yerlerinde sunaklar mevcuttu; bunlardan biri de Nahle'de bulunuyordu. Sakifiler'in her seferden dönüşte öncelikle ziyaret ettikleri bu mâbede gelenler sadece kurban takdimiyle yetinmiyor, tavaf da yapıyorlardı. Lât'ın tapınağının bulunduğu vadide Mekke'deki Harem'e teka-

bül eden kutsal bir bölge vardı ki burada da ağaç kesmek ve avlanmak yasaktı.

Lât'ın Tâif'teki önemi, sunağının bulunduğ bu şehrin ekonomik ve turistik cazibesinden kaynaklanıyordu. Kureyşliler ile Sakifliler arasındaki rekabet ve düşmanlık sebebiyle Tâif'teki beyaz taş Mekte'deki siyah taşın (Hacerüleşved) karşılığı kabul edilmiş ve Tâif bir tür hac mekânı olmuştur. Kabileler arası görüşmeler sonucunda Kureyşliler, Tâifliler'e karşı olmalarına rağmen Lât kültünü benimsemişlerdir. Uzzâteyn (iki Uzzâ) diye adlandırılan Lât ve Menât eskiliklerine rağmen en önemlileri olan Uzzâ'nın kızları olarak kabul edilmiştir.

Lât'ın sunağı Hz. Peygamber'in emriyle yıkılmış, bu sırada başlarına bir felâket gelmesinden kaygılanan Sakifliler yıkım işini korku içinde izlemişler, kadınlar örtülerini yırtarak dövünmüşlerdir. Mugire b. Şu'be'nin görevlendirildiği yıkım işi tamamlanınca Resûl-i Ekrem'in emriyle oradaki altın ve değerli taşlardan oluşan hazine Ebû Süfyan'a verilmiştir.

Kur'an-ı Kerim'de Lât ismi Uzzâ ve Menât ile birlikte anılmaktadır (en-Necm 53/19-20; ayrıca bk. GARÂNİK). Hadislerde müşrik Araplar'ın Lât, Menât ve Uzzâ'ya yemin ettikleri, yanlışlıkla Lât ve Uzzâ'ya yemin eden kişinin hemen kelime-i tevhidi söylemesi gerektiği belirtilmekte, Lât ve Uzzâ'ya tapınıncaya kadar kıyamet kopmayacağı bildirilmektedir (*Müsned*, I, 183, 186-187, 265, 303, 368, 370; Buhârî, "Edeb", 74; "İstîzân", 52, "Eymân ve'n-nüzûr", 5, 7; Müslim, "Şifâtü'l-münâfikin", 38).

BİBLİYOGRAFYA :

Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "Lât" md.; *Li-sânü'l-'Arab*, "İtt" md.; Mustafavî, *et-Taḥkik*, X, 249-251; *Müsned*, I, 183, 186-187, 265, 303, 368, 370; Buhârî, "Edeb", 74, "İstîzân", 52, "Eymân ve'n-nüzûr", 5, 7; Müslim, "Şifâtü'l-münâfikin", 38; İbnü'l-Kelbi, *Kitâbü'l-Eşnâm* (nşr. ve trc. R. Klinke-Rosenberg), Leipzig 1941, s. 14; Ezrakî, *Aḥbâru Mekke* (Melhas), I, 125-127; Zemahşerî, *Keşşâf*, Riyad 1998, V, 641-642; Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXVIII, 295-297; Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, IX, 264-265; G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'orient classique*, Paris 1895, I, 691; D. Sourdel, *Les cultes du Haurân à l'époque romaine*, Paris 1952, s. 73; R. Dussaud, *el-'Arab fi Süriye kable'l-İslâm* (trc. Abdülhamîd ed-Devâhilî), Kahire 1959, s. 111-126; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, VI, 227-235; Toufic Fahd, *Le panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'hégire*, Paris 1968, s. 112; a.mlf., *l'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel*, Leyde 1989, s. 404; a.mlf., "al-Lât", *El²* (Fr.), V, 697-698; F. V. Winnett, "The Daughters of Allah", *MW*, XXX (1940), s. 113-130.



TEVFİK FEHD

LATİF

(اللطيف)

Allah'ın isimlerinden
(esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte "nazik ve merhametli davranmak, iyi muamele etmek" anlamındaki **lutf** kökünden sıfat olan **latîf** kelimesi "nazik ve yumuşak davranan, yumuşaklıkla muamele eden" demektir. Aynı kelime **letâfet** kökünden türemiş kabul edilerek "ince ve şeffaf, küçük ve hacimsiz olan" mânâsında da kullanılır. Latîf Allah'ın isimlerinden biri olarak "fiillerini rıfk ile gerçekleştiren, kullarına iyilik ve merhamet eden, yaratılmışların ihtiyacını en ince noktasına kadar bilip sezilmez yollarla karşılayan, zâtı duyularla algılamayan, en gizli ve ince hususları dahi bilen" anlamlarına gelir (Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "İtf" md.; *Li-sânü'l-'Arab*, "İtf" md.).

Latîf ismi Kur'an-ı Kerim'in yedi yerinde geçmektedir. Her ne kadar bazı âlimler latîfte "lutuf ve ihsanda bulunma" mânâsının ağır bastığını söylüyorsa da (İbn Fûrek, s. 53; Fahrreddin er-Râzî, s. 253-254) Kur'an'daki bütün kullanılışlarında "hiç kimse tarafından bilinip sezilemeyen en ince noktalara vâkıf olma" anlamının hâkim olduğu görülmektedir. Özellikle Allah'ın, insanların bütün gizli konuşmaları ile zihin ve gönüllerinde barındırdıkları düşünce ve duygulara vâkıf olduğunu ve yaratıcı vasfı taşıyan bir varlığın bilmesinin söz konusu edilemeyeceğini ifade eden âyetlerde (el-Mülk 67/13-14), Hz. Lokman'ın, oğluna öğüt verirken her davranışının -haldan tanesi kadar bile olsa, bir kayanın içinde, göklerde veya yerin derinliklerinde de bulunsan- Allah tarafından bilinip ortaya çıkarılacağı yolunda uyarıda bulunduğunu beyan eden âyet (Lokmân 31/16), ayrıca Hz. Peygamber'in eşlerine hitap eden âyet (el-Ahzâb 33/34) geçen latîf isminin bilmeye yönelik muhtevası açıkça ortaya çıkmaktadır. Bunun yanında Hz. Yûsuf'un mazhar kılındığı ilâhî nimetlerden söz eden (Yûsuf 12/100), Cenâb-ı Hakk'ın indirdiği yağmurla yer yüzünü yeşertmesi ve kullarına dilediği nimetleri vermesinden bahseden (el-Hac 22/63; eş-Şûrâ 42/19) âyetlerde geçen latîf isminde "ikram ve ihsan" mânâsının ağırlık kazandığını söylemek mümkündür. Enâm süresinde hiçbir gözün Allah'ı idrak edemeyeceği, fakat O'nun yaratılmışların bütün idrak vasıtalarını ihata ettiğini ifade eden âyet (İnşâ 21/20) ise (6/103)

hem zât-ı ilâhiyyenin belli şartlar çerçevesinde fonksiyoner olabilen insana ait göz idrakinden münezzehe olduğu hem de kendisinin her şeyi görüp bildiği mânâsı hâkimdir. Latîf, yer aldığı yedi âyetin beşinde habîr ismiyle birlikte ve ondan önce yer almıştır. Böylece iki isim ilâhî ilmin enginliğini ve derinliğini ifade etmede birbirini desteklemiş, ayrıca Allah'ın lutuf ve ihsanının yerli yerinde oluşunu vurgulamıştır. Latîf, hem Tirmizî ("Da'a-vât", 82) hem de İbn Mâce'nin ("Du'â", 10) esmâ-i hüsnâ listesinde yer almış, ayrıca habîr ismiyle birlikte başka hadis rivayetlerinde de geçmiştir (Müslim, "Cenâ'iz", 103; Nesâî, "Cenâ'iz", 103).

Esmâ-i hüsnâ üzerinde duran âlimler, yukarıda kelimenin Kur'an'daki kullanılışına dayalı olarak verilen mânalara temas ettikten başka lutf kökünün içerdiği "küçük ve çelimsiz olma" anlamının Allah'a nisbet edilemeyeceğini vurgulamıştır. Cenâb-ı Hakk'ın insanlara olan lutuflarının hem maddî hem mânevî, hem dünya hayatına hem âhirete yönelik olduğu şüphesizdir. Ancak âhiretle ilgili lutufların müminlere has olacağı unutulmamalıdır. İlâhî lutufların çeşitleri hakkında Kuşeyrî'nin başlattığı bir anlatım tarzı Gazzâlî'de genişleyerek devam etmiş, Fahrreddin er-Râzî de Gazzâlî'den alıntılar yapmıştır (*Levâmî'u'l-beyyinât*, s. 253-255). Gazzâlî, fiilde şefkat ve nezaketle idrakte nüfuz ve incelik bir araya gelince lutfun mânâsının tamamlanacağını söyler ve bunun sadece Allah'ta bulunduğunu belirtir (*el-Makşadü'l-esnâ*, s. 110-111). Yine Gazzâlî, latîf isminden ilham alarak kulun edinebileceği niteliğin şundan ibaret olduğunu kaydeder: Allah'ın kullarına müşfik davranmak; Allah'a ve âhiret mutluluğuna davet ederken şiddet ve taassuba kapılmadan, tartışmaya girmeden nezaket ve yumuşaklıkla hareket etmek. Bu çağrı konusunda takip edilecek en güzel yöntem çağrı sahibinin kabul görmüş güzel davranışlar sergilemesidir. Bu yöntem tumturaklı sözlerden çok daha etkili ve başatır (a.g.e., s. 111).

Latîf "en gizli ve ince hususları bilen" mânâsıyla âlim ve habîr isimleri, "kullarına iyilik ve merhamet eden" mânâsıyla ber, rahmân, raûf ve kerîm isimleri, "zâtı duyularla algılamayan" anlamıyla da bâtin ismiyle muhteva yakınlığı içinde bulunur. Latîf ismi bu mânaların birincisine göre sübûtî, ikincisine göre fiilî, üçüncüsüne göre denzihî isim ve sıfatlar grubuna girer.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "İtf" md.; *Li-sânü'l-'Arab*, "İtf" md.; Müslim, "Cenâ'iz", 103; İbn Mâce, "Du'â", 10; Tirmizî, "Da'avât", 82; Nesâî, "Cenâ'iz", 103; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 225^a, 362^b, 674^a; Hattâbî, *Şe'nü'd-du'â* (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk), Dimaşk 1404/1984, s. 62; Ebû Abdullah el-Halîmî, *el-Minhâc* (nşr. Hilmi M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 200, 202; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-makâlât*, s. 53; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Esmâ' ve's-sifât*, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 162^b-165^c; Kuşeyrî, *et-Taḥbîr fi't-tezkîr* (nşr. İbrâhîm Besyûnî), Kahire 1968, s. 53-54; Gazzâlî, *el-Maḥşadü'l-esnâ* (Fazluh), s. 110-111, 174; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aḥşâ*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 58^{a-b}; Fahrreddin er-Râzî, *Levâmi'u'l-beyyinât* (nşr. Tâhâ Abdürrâûf Sa'd), Beyrut 1404/1984, s. 253-255.



BEKİR TOPALOĞLU

LATİFE

(لطيفه)

Sözlükte "insanları güldüren, neşelendiren hoş ve güzel söz, özellikle şaka, espri" anlamına gelen **latife** (çoğulu letâif) kavram olarak sözle ifade edilmesi güç ince mâna, kalbe doğan duygu; güldürecek tuhaf söz ve hikâyeyi ifade eder. Latife ve daha sonraki adlandırılışıyla **fıkra** anlatım bakımından hikâye, güldürme yönünden de gülmece karakteri taşıdığı için bu iki tür arasında görülmüştür (Levend, I, 156). Kâşgarlı Mahmud'un **kûg** ve **kûlût** kelimeleriyle karşıladığı, "halk arasında ortaya çıkıp insanları güldüren şey, halk arasında gülünç olan nesne" diye açıkladığı tür için Kırım, Kazan, Türkménistan, Özbekistan ve Uygurlar'da latife kelimesi yaygındır. Ayrıca Azerbaycan Türkçesi'nde, **zarafat**, Başkurt Türkçesi'nde **şayar-tiv**, Kazakça'da **kaljin**, Kırgızca'da **tamaşa**, **azil**, Özbekçe'de **hâzil**, Tatarca'da **şayartu**, Türkmence'de **değişme**, **oyun etme** ve Uygur Türkçesi'nde **hâzil**, **çakçak** kelimeleri latife karşılığı olarak kullanılmaktadır.

Türk edebiyatında ilk yazılı örneklerine *Divânü lugâti't-Türk*, *Kutadgu Bilig* ve Dede Korkut hikâyeleri gibi İslâmî edebiyatın ilk dönem eserlerinde rastlanan latifenin Osmanlı devri edebiyatı içinde edebî bir terim halini alarak kullanılması XVI. yüzyıldan sonradır. Bu dönemden itibaren latifelerin toplanıp yazıldığı mecmualara "letâif, letâifnâme" adı verilmiştir. Latifeler müstakil bir eser içinde bir araya getirildiği gibi çeşitli konulardaki eserlerde de yer almıştır. XIII. yüzyıldan XIX.

yüzyıla kadar başta Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî olmak üzere birçok şair ve düşünür tasavvuf, hikmet ve felsefeye dair eserlerinde nesilden nesile intikal eden latifelere yer vererek ifadelerini zenginleştirmiştir. İdris-i Bitlisî, edebî üslûpla kaleme aldığı *Heşt Bihişt* adlı eserini şiirler yanında önemli miktarda latifeyle de süslemiştir.

Latifeler söylendikleri dönemin dil ve üslûp özellikleriyle halk deyim ve söyleyiş unsurlarını içermeleri yanında cemiyet hayatına ve tarihî, edebî simalara ışık tutmalarıyla da önem taşır. Bunların içinde zaman zaman maksadı aşan anlatımlara ve müstehcen olanlara da rastlanmaktadır. Lâmiî Çelebi, derlediği latifeleri oğlu Abdullah Çelebi'ye verirken onu insana bir şey kazandırmayan ve boş şakalardan ibaret olan bu sözlerle karşı uyarır. Latifelerin bir söz oyunu olma özelliğine de işaret eden Lâmiî, bunları değerli kılan şeyin içlerinde taşıdıkları hikmetler olduğunu belirtir.

Latifeleri toplayan başlıca çalışmalar arasında Hatiboğlu'nun (XIV-XV. yüzyıl) *Letâifnâme* (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3326; Birgül Özel yüksek lisans çalışması olarak bu eseri latin harflerine çevirmiştir, bk. bibl.), Lâmiî Çelebi'nin (ö. 938/1532) derlemeye başlayıp oğlu Abdullah Çelebi tarafından tamamlanarak tertip edilen *Letâifnâme* (*Mecma-i Letâif*, İÜ Ktp., TY, nr. 762, 3814, 7622; Latin harfleriyle sadeleştirilmiş yayımı, *Latifeler*, haz. Yaşar Çalışkan, İstanbul 1978), Zâtî'nin (ö. 953/1546) *Letâif*, Hüsam Sahrâviyyü'l-Cülûgî'nin (XVI. yüzyıl) *Kanûnî Sultan Süleyman adına hazırladığı Harnâme*, Bursalı Cinânî'nin (ö. 1004/1595) III. Murad'ın emriyle hazırladığı *Bedâiyü'l-âsâr*, yazarı bilinmeyen *Râznâme* (İÜ Ktp., TY, nr. 493), Fehîm-i Kadîm'in (ö. 1057/1647) içinde seksenden fazla latifenin bulunduğu *Tercüme-i Letâiyif-i Kümmelîn*, Münecimbaşı Derviş Ahmed Dede'nin (ö. 1113/1702) Ubeyd-i Zâkânî'nin *Risâle-i Dilgûşâ* adlı eserinden çevirdiği *Letâifnâme* (İÜ Ktp., TY, nr. 2578) ve Tokatlı Ebûbekir Kânî'nin (ö. 1206/1792) *Letâif* (İÜ Ktp., TY, nr. 3027, 5604) adlı eserleri sayılabilir.

Latife kelimesi, bu türün yeni bir hareket kazandığı XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren fıkra, nükte, nekre vb. kavramlarla eş anlamlı olarak kullanılmaya başlanmıştır. XIX. yüzyılın son çeyreğinde daha çok sözlü geleneğin malı olan bu türe ait örneklerin derlenip yayımlandığı ki-

taplarda "letâif" adının yanı sıra özellikle "fıkârât" (fıkralar) kelimesi de yer almaya başlamıştır. Bu dönemde hazırlanan derlemeler arasında Fâik Reşad'ın *Gencine-i Letâif* (İstanbul 1299), *Mecmûa-i Letâif* (İstanbul 1315) ve *Külliyât-ı Letâif* (I-II, İstanbul 1328); Ahmed Fehmî'nin *Letâif-i Fıkârât* (İstanbul 1304); Avanzâde Mehmed Süleyman'ın *Mükemmel Hazîne-i Letâif* (İstanbul 1315); Mehmed Tevfik'in [Çaylak] *Nevâdirü'z-zarâif* (İstanbul 1299), *Letâif-i Nasreddin* (İstanbul 1299), *Bu Âdem* (İstanbul 1299-1301) ve *Hazîne-i Letâif* (İstanbul 1302-1303) adlı eserleri ilk sırada gelen çalışmalardır.

XX. yüzyılın ilk çeyreği içinde önemli gelişmeler gösteren edebiyat tarihi çalışmalarıyla halk edebiyatının bir ürünü olarak ele alınan bu tür için bir süre latife ve fıkra kelimeleri birlikte kullanılmış, daha sonra yaygın olarak fıkra türünün adını karıştırmıştır. Günümüzde fıkra halk edebiyatında bir terim olarak halkın meydana getirdiği realist, güldürücü küçük hikâyeler için kullanılmaktadır.

XIX. yüzyılın başlarından itibaren ve özellikle Cumhuriyet döneminde halk arasında yaygın olarak anlatılan fıkralar üzerinde çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Durmuş Yıldırım'ın Bektaşî tipine bağlı fıkralar üzerinde yaptığı doktora çalışması yanında (bk. bibl.) *Hikâyet-i Hoca Nasreddin* adıyla çeşitli kütüphanelerde yer alan birçok yazma kitap, ayrıca *Letâif-i Hâce Nasreddin Efendi*, *Meşhur ve Müteârif Hâce Nasreddin Letâifi ve Kenarında Mahtûrûze Sultan ile Râz-ı Nihân Hikâyeleri* adıyla birçok defa basılmış eserler mevcuttur (Bozyiğit, s. 16-21). Bektaşî ve Nasreddin Hoca fıkralarına göre halk arasında daha az yaygın olan fıkraları içeren bazı kitaplar da şunlardır: Hasan Hüseyin Derin, *Bekri Mustafa Fıkraları* (İstanbul 1965); *İncili Çavuş ve Bekri Mustafa Fıkraları* (İstanbul 1965); Erdoğan Tokmakçioğlu, *Bütün Fıkralarıyla Bekri Mustafa* (İstanbul 1983), *Bütün Fıkralarıyla İncili Çavuş* (İstanbul 1983); Selami Münir Yurdatap *Bekri Mustafa'nın Latifeleri* (İstanbul 1970). Bu arada doktor, öğrenci, öğretmen, muhasip gibi meslek mensupları veya topluluklar hakkında anlatılan fıkralardan oluşmuş kitapların yanı sıra çeşitli yörelere ve meşhur şahsiyetlere ait fıkraları içeren kitaplar da vardır (Bayrak, s. 317-322).

Daha çok sözlü geleneğin ürünü olan fıkralar başlangıçtaki ferdi karakterleri-

ni zamanla kaybederek anonim hale gelmişlerdir. Bunlar, kısa ve yoğun ifadelerle sahip olup genellikle ayrıntılı tasvir ve tahkiyeden arındırılmış, başlangıç, gelişme ve sonuç bölümlerini iç içe bulunduran tek bir vak'aya dayanan, tek motifli anlatımlardır. Fıkralar zamana ve mekâna bağlı kalmayıp bir düşünceye örnek göstermek, herhangi bir durumu açıklamak veya toplantılarda konuşmaya canlılık katmak için söylenir. Milletlerin ortak hayat görüşünü, zekâ ve hazırcıvaplılığına yansıtan bu türün örnekleri insanları güldürürken düşündüren ve terbiye eden bir özelliğe de sahiptir. İçlerinde bayağı örnekler görülmekle beraber incelik, felsefi derinlik ve nükte taşıyan fıkralar daha çoktur. Esas ögesi insan olan fıkraların konularını gülünç hayat olayları, insan-toplum ilişkilerinde düşünce ve davranış farklarının doğurduğu çatışmalar, insanlığın dramı gibi her türlü hayat hadisesi teşkil etmektedir.

Fars edebiyatında da güzel ve kısa hikâyeler için latife kelimesi kullanılmıştır. Bu türde "letâyifnâme, letâyif ve zarâyif, latifehâ, gencîne-i latife, keşkül" gibi adlar altında manzum ve mensur eserler yazılmıştır. Nîmetullâh-ı Velî'nin *Letâyifü'l-tasavvuf*'u, Hüseyin Vâiz-i Kâşîfî'nin *Letâyifü'l-tavâ'if*'i (Tahran 1957) ve Mirza Mehdi Şükûhî'nin *Letâif ü Zarâ'if*'i gibi eserlerde konu irfan ve hikmettir. Ayrıca Sa'dî-i Şîrâzî'nin *Gülistân*, Ubeyd-i Zâkânî'nin *Risâle-i Dilgüşâ* ve Câmî'nin *Bahâristân* gibi eserlerinde de latife türü kısa ve öz hikâyeler yer alır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmet Bican Ercilasun v.dğr., *Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü*, Ankara 1991, I, 536-537; Birgül Özel, *Letâyif-nâme* (yüksek lisans tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Lâmiî, *Latifeler* (haz. Yaşar Çalışkan), İstanbul 1978, s. 11-12, 13, 86, 89, 146; Hilmi Yücebaş, *Hiciv Edebiyatı Antolojisi*, İstanbul 1961, s. 86, 90; Hasan Basri Çantay, *Zekâ Demetleri*, İstanbul 1962, s. 9, 16, 21, 76; Ağâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara 1973, I, 156; Dursun Yıldırım, *Türk Edebiyatında Bektaşî Tipine Bağlı Fıkralar*, Ankara 1976, s. 1-13; Nevzat Gözaydın, "Türk Fıkraları Üzerine Bir Tasnif Denemesi", *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 1977, s. 204-207; Nihat Sami Banarlı, *Şiir ve Edebiyat Sohbetleri*, İstanbul 1982, s. 245; Pertev Naili Boratav, *Folklor ve Edebiyat-2*, İstanbul 1983, s. 292-295, 318-327; Şükrü Elçin, *Halk Edebiyatına Giriş*, Ankara 1986, s. 566-581; H. Esat Bozyiğit, *Nasreddin Hoca Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme*, Ankara 1987; İbrahim Altunel, *Anadolu Mahalli Fıkra Tipleri Üzerine Bir Araştırma* (doktora tezi, 1990), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 13; *Fikri ve Felsefi Yönüyle Nasreddin Hoca Sempozyumu Bildirileri*, Konya 1991, s. 40; Zeynep

Korkmaz v.dğr., *Türk Dili ve Kompozisyon Bilgileri*, Ankara 1991, s. 219; Saim Sakaoğlu, *Türk Fıkraları ve Nasreddin Hoca*, Konya 1992, s. 13-41; Hüseyin Rezmci, *Envâ-i Edebî*, Meşhed 1372 hş., s. 181-184; M. Ali Taberî, *Zübde-tü'l-âşâr*, Tahran 1372 hş., s. 338-340; İskender Pala, *Güldeste*, Ankara, ts. (Akçağ Yayınları), s. 1, 6, 7; Mehmet Bayrak, *Halk Gülmecesi*, Ankara 2001; Mehmet Çavuşoğlu, "Letâyif-Nâmeler ve Nasreddin Hoca", *Türk Edebiyatı*, XXIII/255, İstanbul 1995, s. 23-24; Mustafa Kutlu, "Letâif, Letâifnâme", *TDEA*, VI, 81; "Fıkra", *Yeni Türk Ansiklopedisi*, İstanbul 1985, III, 916-917.



İBRAHİM ALTUNEL

LATİFE

(اللطيفة)

İnsandaki ilâhî cevhere işaret eden tasavvuf terimi.

Sözlükte "ince, yumuşak şey; şaka" anlamlarına gelen **latife** kelimesi tasavvuf terimi olarak "son derece ince bir mâna ifade eden, kelimelerle açıkça anlatılamayan, işaret yoluyla ehline söylenilebilen, tadılarak ve yaşanarak öğrenilen bilgiler" anlamında kullanılmıştır (*et-Ta'rifât*, "latife" md.; Kâşânî, s. 83). Sûfiler, insanı insan yapan ve onun hakikatini oluşturan ruhanî cevhere "latife-i rabbâniyye" veya "rûh-i menfûh", bu ilâhî latifenin nefse en yakın mertebesine de "latife-i insâniyye" adını vermişlerdir. Latife-i insâniyyeye "kalb, nefis-i nâtika, hakikat-i insan" da denmektedir.

Sûfilere göre insan, "anâsır-ı erbaa" denilen dört unsurla (toprak, su, hava ve ateş) altı latifeden meydana gelmiştir. Bu altı latifeden biri halk âlemine, diğerleri ise emir âlemine aittir. Halk âlemine ait olan latifeye "nefs-i hayvânî" (nefs-i şehvânî) adı verilir. Emir âlemine ait olan latifeler kalb, ruh, sır, hafî ve ahfâdır (bk. **LETÂİF-i HAMSE**). Emir âlemine ait olan latifelerin makamı arşın üzerinde olduğundan bunlara "âli latifeler", halk âlemine ait olan nefis-i hayvânî ile dört unsurun makamı arşın altında olduğu için bunlara da "süflî latifeler" denmektedir. Cenâb-ı Hak bir insanı yarattığında dört unsurla bu latifelerin her birini beden-deki yerlerine tevdi eder.

İnsandaki ruhanî latifeler insanı insan yapan, onun "eşref-i mahlûkât" olmasını sağlayan ve onun hakikatini oluşturan ilâhî bir cevherdir. Akl-ı evvel, levh-i mahfûz, hakikat-i Muhammediyye, nûr-ı Muhammedî ve nefis-i küllî gibi isimler verilen bu ilâhî hakikatin mazharı insandır.

Onun insandan başka hiçbir varlıkta tecessisi söz konusu değildir. Bundan dolayı insan maddî yapısı itibariyle "âlem-i sagîr" (küçük âlem), taşıdığı bu ilâhî hakikat itibariyle "âlem-i kebîr"dir (büyük âlem) ve yine bu sebeple insan Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak kabul edilmektedir. Göğlerin, yerin ve dağların yüklenmekten korkup çekindiği ilâhî emaneti insanın yüklenmiş olması da (el-Ahzâb 33/72) bundan dolayıdır. İnsandaki bu ilâhî latife Allah Teâlâ'nın "kûn" (ol) emriyle yaratılmıştır, ancak ölümsüzdür; bedeninin ölümlüyle ölmez. Cisim ve araz değildir; kendi kendiyile kâimdir. Hem kendini hem yaratıcısını hem de evreni idrak eder. Bu özellikleriyle emir ve nehiylere muhatap kılınmıştır.

Sûfiler, her insanda yaratılış itibariyle mevcut olan bu ilâhî latifenin fonksiyonlarını icra edebilmesi için seyrü sülûk adını verdikleri ruhî eğitimin şart olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre böyle bir eğitimden geçmeyen insanlar nefis-i hayvânînin hâkimiyeti altına girer, maddî arzularının esiri olur ve mânevî alanda hiçbir ilerleme kaydedemez. Tasavvuf ehlinin ve tarikat pîrlerinin geliştirip uyguladığı seyrü sülûk adı verilen terbiye usulleri insandaki ilâhî latifenin onun hayatına hâkim olmasını sağlamayı amaçlar. Sûfiler, kâmil bir mürşidin denetiminde şuur ve disiplinli bir kulluk neticesinde seyrü sülûkünü tamamlayan dervişte ruhanî latifelerin hâkim hale geleceğine, kalbinde mârifet ve muhabbet-i ilâhî nurunu parlayacağına, ilâhî mükâşefe ve müşâhedelere mazhar olacağına inanırlar.

BİBLİYOGRAFYA :

et-Ta'rifât, "latife" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 130; Serrâc, *el-Lüma'*, s. 448; Kelâbâzî, *Taaruf* (Uludağ), s. 250; Hücvîrî, *Keşf-ü'l-mahcûb* (Uludağ), s. 536; Kuşeyrî, *Risâle* (Uludağ), s. 183; Gazzâlî, *İhyâ'*, Kahire 1939, III, 3, 4; Kâşânî, *İştilâhâtü's-sûfiyye*, s. 83; Muhammed Pârsâ, *Khudsiyye* (trc. Abdullah Salâhî-yi Uşşâkî), İstanbul 1323, s. 46; Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 469-471, 897-899; İbrahim Hakkı Erzurumî, *Ma'rifetnâme*, İstanbul 1330, s. 455-459; Gümüşhânevî, *Câmî'u'l-uşûl*, İstanbul 1276, s. 192-193, 222-224; Mehmed Nûri Şemseddin en-Nakşibendî, *Risâle-i Murâkabe*, İstanbul 1282, s. 12-19; a.mlf., *Miftâhu'l-kulûb*, İstanbul 1282, s. 15-19; Ca'fer Seccâdî, *Ferheng*, Tahran 1403/1983, s. 48-50; İrfan Gündüz, *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddin: Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlatışı ve Hâlidîyye Tarikatı*, İstanbul 1984, s. 183-207; Hasan eş-Şerkâvî, *Mu'cemü'l-elfâz-şûfiyye*, Kahire 1987, s. 245; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991, s. 304-305; Shigeru Kamada, "A Study of the term sır (secret) in Sufi latâ'if theories", *Orient*, XIX, Tokyo 1983, s. 7-27.



OSMAN TÜRER

LATİFİ

(ö. 990/1582)

Tezkire yazarı ve şair.

Kastamonu'da doğdu. *Evsâf-ı İstanbul* adlı eserinde geçen bazı ifadelerden hareketle (İÜ Ktp., TY, nr. 375, vr. 2^b, 62^a) 895-896 (1490-1491) yıllarında doğmuş olduğu söylenebilir. Asıl adı Abdülâtilaf olup Latîfî'yi mahlas olarak kullanmıştır. Ceddi Fâtih Sultan Mehmed devri şairlerinden, Akşemseddin'in oğlu Hamdi Çelebi'dir. Latîfî tahsiline Kastamonu'da başladı. Kendi eserlerinde ve tezkirelerde verilen bilgilere göre iş bulmak amacıyla yirmi-yirmi beş yaşlarında iken İstanbul'a gitti. On-on beş yıl İstanbul'da kalan şair, devrin defterdarı İskender Çelebi'ye sunduğu mensur bir bahâriyye dolayısıyla (Süleymaniye Ktp., Ali Nihad Tarlan, nr. 89, vr. 15^b-16^b) Belgrad İmaretî'nin kâtipliğine tayin edildi. İskender Çelebi'nin defterdarlığı 932-941 (1526-1535) yıllarında olduğuna göre tayini bu iki tarih arasında ve *Evsâf-ı İstanbul*'un telifinden sonra olmalıdır. Kanûnî Sultan Süleyman devri in'am kayıtlarından onun 939'da (532-33) İstanbul'da bulunduğu ve iki bayramda sunduğu kasideler karşılığında beşer yüz akçe in'am aldığı anlaşılmaktadır (Erünsal, sy. 4 [1984], s. 16). Uzun süre Belgrad'da kalan Latîfî 950'de (1543) İstanbul'a dönerek yine bazı imaret kâtipliklerinde bulundu. 953 (1546) yılında tezkiresini hazırlayıp Kanûnî Sultan Süleyman'a tak-

dim etti ve Ebû Eyyûb-i Ensârî Vakfı kâtipliğine getirildi. 960'ta (1553) bu görevinden azledilerek Kanûnî Sultan Süleyman'ın Rodos İmaretî'nin kâtipliğine gönderildiyse de orada fazla durmayıp Mısır'a geçti. Âlî Mustafa Efendi Mısır'da da kâtiplikle meşgul olduğunu söyler (*Künhü'l-ahbâr*, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 416^a). Bir süre sonra İstanbul'a dönen Latîfî'nin son yılları hakkında yeterli bilgi yoktur. Âşık Çelebi 974'te (1566-67) bitirdiği tezkiresinde, "Hâlâ Mısır'da gâh şî'r gâh inşâ ile ibâdet-i Hudâ'ya müvâzibdir" derken (*Meşâiru's-şuarâ*, vr. 107^a) tezkiresini 994'te (1586) tamamlayan Kınalızâde Hasan Çelebi, onun İstanbul'da bulunduğunu ve hayatının son yıllarını yaşadığını ifade etmektedir (*Tezkire*, II, 835). Kefevî'nin *Râznâme*'sine aldığı Mesihzâde'ye ait bir mektupta ise Latîfî'nin 990'da (1582) Mısır'dan Yemen'e giderken bindiği gemininin batması üzerine boğulduğu bildirilmektedir (İÜ Ktp., TY, nr. 4098, vr. 106^a).

Tezkiresinde yer alan bazı kayıtlardan anlaşıldığına göre Latîfî devrin hükümdarından ve devlet adamlarından umduğu ilgiyi görmemiştir. Her ne kadar yazdıklarının halk arasında yayılıp beğenildiğini ve eserlerinin padişah tarafından takdir edilip bir kısmının onun kütüphanesine konduğunu söylüyorsa da zikredilen kayıtlarda her kaside sunuşunda diğer şairlerden daha az ihсан aldığı görülmektedir. Öyle anlaşıyor ki Latîfî devrinde şairlik yönüyle pek tanınmamıştır. Gençliğinde 500 kadar gazel, otuz üç kaside ya-



Latîfî'nin *Meşâiru's-şuarâ*'daki minyatürü (Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 772, vr. 41^a)

zarak bir divan tertip ettiğini, sonradan kendini göstermek için inşâ yolunun daha iyi bir yol olduğunu farkederek buna girdiğini ve yeni bir tarz ortaya koyduğunu belirten Latîfî kendisini büyük şairlerle değil münşilerle karşılaştırmaktadır. Kanûnî Sultan Süleyman döneminde derlenen Pervâne Bey mecmuasında Latîfî'ye ait çok az sayıda gazel bulunması da onun yaşadığı devirde şairlik yönüyle pek tanınmadığını gösterir.

Eserleri. Tezkiresinin mukaddimesinde kitap, risâle, münşeat ve makale olmak üzere on iki adet telifi olduğunu söyleyen Latîfî'nin başlıca eserleri şunlardır: 1. *Tezkiretü's-şuarâ*. Latîfî'nin en önemli eseri ve *Tezkire-i Sehî*'den sonra Anadolu sahasında yazılan ikinci tezkire olup bir mukaddime, üç fasıl ve bir hâtmeden oluşmaktadır. Alfabetik tertibi, edebî tenkit ve hükümlerinin objektifliği gibi özelliklerinden dolayı orijinal bir eser kabul edilir. Çeşitli kütüphanelerde 100 civarında nüshasının bulunması da gördüğü rağbetin bir ifadesidir. İlk defa İkdâmcı Ahmed Cevdet'in bastırdığı eseri (İstanbul 1314), Mustafa İsen, matbu nüsha yanında yazma nüshalarından birini esas alarak sadeleştirip yayımlamıştır (bk. bibl.). Eserin tenkitli metn.i, doksan yedi nüshasını belirleyerek şecerelelerini ortaya koyan ve beş nüshayı esas alıp metni tesis eden Rıdvan Canım tarafından hazırlanmıştır (bk. bibl.). Uzun yıllar ilim adamlarınca kaynak olarak kullanılan Ahmed Cevdet neşrinden hareketle varılan yargıların bu sonuncu çalışmadan sonra yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir. Sağlam olmayan bir yazmaya dayanan Ahmed Cevdet neşrinde yer almayan birçok mâlûmat dinî, siyasî ve içtimai tarih açısından önem taşımaktadır. Tezkire, Osman Reşer (Oskar Rescher) tarafından Ahmed



Latîfî'nin *Entsû'l-fusahâ* adlı eserinin ilk sayfasıyla *Evsâf-ı İstanbul* adlı eserinin son sayfası (Ahmet Sevgi özel kitaplığı, nr. 5/3 ve 4)

Cevdet neşri esas alınıp dokuz yazma nüsha da kullanılarak Almanca'ya çevrilmiştir (*Latîfî's Tezkire*, Tübingen 1950). 2. *Evsâf-ı İstanbul*. Bir mukaddime, altı fasıl ve bir hâtmeden meydana gelen bu risâle 930'da (1524) yazılmışsa da müellif yeni bir mukaddime ekleyerek eserini 982'de (1574) III. Murad'a sunmuştur. İstanbul'un özelliklerini ve halkının sosyal hayatını ortaya koyan eserin Nermin Suner (Pekin) tarafından hazırlanan yanlışlarla dolu bir neşri mevcuttur (İstanbul 1977). 3. *Fusûl-i Erbaa*. Dört mevsimin özelliklerini anlatan, yer yer şiirlerin de yer aldığı mensur bir eserdir. *Münâzara-i Latîfî* adıyla İstanbul'da basılan eser (1287), aslında müstakil bir çalışma olmayıp mevsimlerle ilgili farklı zamanlarda kaleme alınan dört ayrı risâlenin (*Faslı Bahâr*, *Faslı Tâbîstân*, *Faslı Hazân*, *Faslı Zemîstân*) bir araya getirilmesinden oluşmuştur (Sevgi, *Beşinci Milletlerarası Türkoloji Kongresi*, I, 263-265). 4. *Nazmü'l-cevâhir*. Hz. Ali'nin 207 hikmetli sözünün birer kıta ile Türkçe'ye tercümesinden ibarettir. Mukaddime ve hâtme kısımları mensur, alfabetik olarak düzenlenen sözlerin tercümeleri ise manzumdur (İstanbul Arkeoloji Müzesi Ktp., nr. 341, vr. 40^b-66^b). 5. *Sûbhatü'l-uşşâk*. 100 hadis tercümesi olup baş tarafta yer alan "tevhid", "na't", "sebeb-i te'lîf" ve "evsâf-ı pâ-dişâh" ile sondaki "münâcât" ve "tazar-ruât" bölümleri mesnevi tarzında, hadis tercümeleri ise kıtalar halindedir (nşr. Ahmet Sevgi, Konya 1993). 6. *Enîsü'l-fusahâ*. Vezîriâzam Makbul İbrâhim Paşa hakkında nazım-nesir karışık olarak sanat-kârane bir üslûpla kaleme alınan bu küçük risâlede Kanûnî'nin veziri tarafsız bir gözle değerlendirilmektedir. Risâlede İbrâhim Paşa'nın faziletleri yanında zaaflarına da işaret edilmiştir. 7. *Evsâf-ı İbrâhim Paşa*. İbrâhim Paşa'nın katli üzerine (ö. 942/1536) kaleme alındığı anlaşılan bu mensur risâlede paşanın meziyetleri sıralanmaktadır. Son iki risâle, *Latîfî'nin İki Risâlesi: Enîsü'l-fusahâ ve Evsâf-ı İbrâhim Paşa* adıyla Ahmet Sevgi tarafından yayımlanmıştır (Konya 1986). İkinci risâle matbu tezkire nüshasında ve Rıdvan Canım'ın yayımladığı tenkidli tezkire metninde de mevcuttur. 8. *Esmâ'ü sû-veri'l-Kur'ân*. Kur'ân-ı Kerîm sûrelerinin isimlerini yirmi dokuz beyitte toplayan bir risâledir. Latîfî, gençliğinde bir divan tertip ettiğini söylerse de (*Tezkire*, s. 298) bugüne kadar böyle bir eser ele geçmemiştir. Ancak çeşitli mecmualarda şiirlerine rastlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Latîfî, *Tezkire*, tür.yer.; a.e. (haz. Mustafa İsen), Ankara 1990; a.e. (haz. Rıdvan Canım), Ankara 2000; Sehi, *Tezkire*, s. 138; Aşık Çelebi, *Meşâirü's-şuarâ*, vr. 106^b-107^b; *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kismı* (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994, s. 268-269; Kınalızâde, *Tezkire*, II, 835-836; *Keşfü'z-zunûn*, I, 387; *Sicill-i Osmânî*, IV, 92; *Osmanlı Müellifleri*, III, 134-135; W. Andrews, *The Tezkire-i Şu'arâ of Latîfî as a Source for the Critical Evaluation of Ottoman Poetry* (doktora tezi, 1970), The University of Michigan; Ahmet Sevgi, "Latîfî'nin Rebî'iyye-i Ezhâr Adlı Eseri Kayıp mıdır?", *Beşinci Milletlerarası Türkoloji Kongresi, Tebliğler: II. Türk Edebiyatı*, İstanbul 1985, I, 263-265; a.mlf., *Latîfî (Hayatı ve Eserleri) İnceleme-Metin* (doktora tezi, 1987), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Latîfî'nin Gözden Kaçan Bir Risâlesi Yahut İskender Çelebi'ye Sunduğu Bahâriyye", *Sû Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi*, sy. 5, Konya 1990, s. 47-54; *Büyük Türk Klâsikleri*, İstanbul 1986, IV, 192-198; Halûk İpektin, *Türk Edebiyatının Kaynaklarından Türkçe Şuarâ Tezkireleri*, Erzurum 1988, s. 50-61; Mustafa İsen v.dğr., *Şair Tezkireleri*, Ankara 2002, s. 35-42; İsmail E. Erünsal, "Türk Edebiyatı Tarihinin Arşiv Kaynakları II: Kanûnî Sultan Süleyman Devrine Ait Bir İn'âmât Defteri", *Osm.Ar.*, sy. 4 (1984), s. 16; Hüseyin Ayan, "Latîfî'ye Göre Şiir ve Şâir", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 1, Erzurum 1993, s. 15-21; Nihat Çetin, "Latîfî", *İA*, VII, 19-22; Abdülkadir Karahan, "Tezkire", a.e., XII/1, s. 228; Mustafa Kutlu, "Latîfî", *TDEA*, VI, 71-72.



AHMET SEVGİ

LATİFİYE CAMİİ

(bk. ABDÜLLATİF CAMİİ).

LATİFOĞLU KONAĞI

Tokat il merkezinde bulunan XIX. yüzyıla ait konak.

Latifzâdeler, Tokat'ın nüfuzlu âyan ailelerinden biri olup tapu sicil kayıtlarından öğrenildiğine göre konak 1291 (1874) yılında Latifzâde Mûsâ ve Osman tarafından yaptırılmıştır (Özgen, s. 45-46). Ayrıca cephe mimarisi ve süsleme özelliklerinden XIX. yüzyıla ait olduğu anlaşılan yapıda klasik üslûpta bazı eski parçaların kullanılması, burada daha önceleri bir evin bulunduğunu ve Latifoğlu Konağı'nın söz konusu evin yerine onun bazı parçalarından da yararlanmak suretiyle yapıldığını göstermektedir.

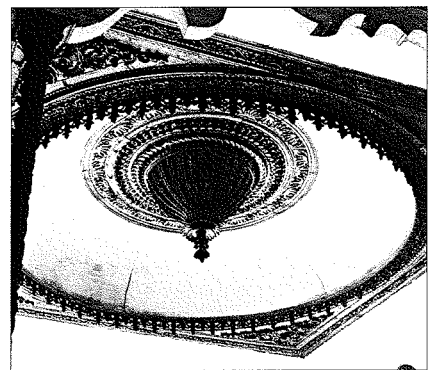
Bilhassa iç kısımdaki süslemeleriyle dikkat çeken iki katlı konak Türk ev mimarisinde "dış sofalı" denilen plan tipine göre inşa edilmiştir. "L" şeklinde bir planın görüldüğü konağın arkasında, orta-

sında geniş havuza sahip taş döşeli bir avlu bulunur. Konağın bugün beyaz bir badana tabakasıyla örtülü beden duvarlarının ağaç karkasların arasının kerpiçle doldurulmasından ibaret bir teknikle (hı-mış) örüldüğü bilinmektedir. Alaturka kiremit kaplı kırma bir çatısı olan yapıda çatı ile beden duvarlarını dışa taşkın geniş bir saçak ayırır. Ahşap saçığın alt yüzeyi bezemelidir.

Konakta her iki katta da "L" şeklinde bir plan uygulanmıştır. Alt katta birbiriyle bağlantılı iki ayrı sofa ve bu sofaya açılan odalarla bir hamamdan oluşan düzenleme görülür. İç kısımda yer alan sofaya üç, avluyla bağlanan diğer sofaya ise hamamla bağlantılı durumda olan bir oda açılır. Kubbeli, iki birimli küçük hamamın dışındayla bu katta bir de mutfak yer alır. Üst katta uzunlamasına dikdörtgen bir sofa ve bu sofayla bağlantılı durumda üç oda mevcuttur. Aynı doğrultuda sıralanmış bu odalardan en büyüğüne sofanın diagonal bir geçişle köşeden bağlandığı bey odası, paşa odası ya da selâmlık denilmektedir. İki bölümlü olarak düzenlenen bu oda önde yatık dikdörtgen bir kısımla bunun arkasındaki kubbeli bölümden oluşur. Arada bu iki bölümü birbirine bağlayan dilimli kemer burmalı sütunlara oturmaktadır.

Latifoğlu Konağı'ndaki iç süsleme ahşap, alçı ve duvar resmi olarak üç grupta toplanabilir. Ahşap süslemeler iç mekânda oldukça geniş yer tutar. Odaların ve sofaların tavanlarında, duvarları üstten kuşatan kornişlerde, dolap kapakları, kapılar, pencereler, raflar, nişlerle kemer ve sütun gibi mimari öğelerde dekoratif bir ahşap işçiliği görülmektedir.

Latifoğlu Konağı bey odasının tavanı





Latifoğlu Konağı'nda kalemkârî manzara, meyve ve çiçek bezemeleri

BİBLİYOGRAFYA :

Ersal Yavi, *Tokat*, İstanbul 1986, s. 108-111; Mehmet Önder, *Türkiye Müzeleri*, Ankara 1995, s. 252-253; Mutlu Özgen, *Geleneksel Anadolu Konutu'nun Oluşumu Kapsamında Tokat Latifoğlu Konağı'nın Halkbilimi Açısından Değerlendirilmesi* (lisans tezi, 2002), Hacettepe Üniversitesi Ed. Fak.; Mahmut Akok, "Tokat Şehrinin Eski Evleri", *A'İ İlahiyat Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi*, II, Ankara 1958, s. 144-145; Özkan Ertuğrul, "Zengin Bir Kültür Mirası, Tokat Evleri ve Latifoğlu Konağı", *Türkiyemiz*, sy. 63, İstanbul 1991, s. 54-61; Halit Çal, "Türk Sivil Mimarisinin En Güzel Örnekleri, Tokat Evleri", *Kültür ve Sanat*, s. 24, Ankara 1994, s. 42-45; Metin Sözen - Zeki Sönmez, "Anadolu Türk Mimarisinde Konut", *Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi*, İstanbul 1982, V, 870-874.



SELDA KALFAZADE

LAVTA

Telli bir mûsiki aleti.

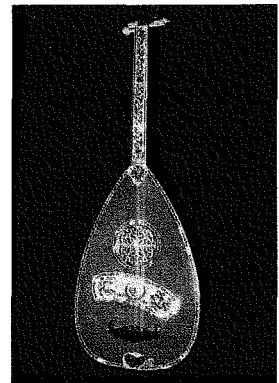
Muhtemelen Almanca **Laute** veya İtalyanca **liutodan** Yunanca'ya **laouto** şeklinde giren kelimenin kökeni Arapça **el-ûddur**. Türkçe'ye Almanca'dan geçmiş olmalıdır. Bazı eski metinlerde **lauta** ve **lağuta** biçimlerinde de yazılır. Lavta kelimesi Türkçe'de üç anlamda kullanılmıştır. 1. Organolojide bir ses kutusu ile bir saptan oluşan telli çalgıların genel adı. Kısa ve uzun saplı olarak türlerine ayrılan lavtlar ayrıca çalınışlarına göre yaylı ve mızraplı olarak sınıflandırılır. Ud kısa saplı, tambur uzun saplı lavtaların en tipik örneğidir. Ayrıca ud ve tambur mızraplı; keman, kemençe ve rebab yaylı lavtalar dandır. 2. Rönesans ve erken barok dönemlerinde büyük bir rağbetle kullanılmış olan Avrupa sazı. Türkçe'de Avrupa lavtası, Rönesans lavtası gibi adlarla anılan bu saz uda çok benzemekte, ancak sapında perde bağları bulunmaktadır. 3. XIX. yüzyılın ikinci yarısıyla XX. yüzyılın ilk çeyreğinde İstanbul'daki gazinolarla çalgılı kahvehanelerde fasıl mûsikisi icra edilen profesyonel saz takımlarında yer alan telli - mızraplı saz.

Yapı bakımından olduğu gibi tını bakımından da udla tambur arası bir saz olan ve geçmiş hakkında çok az bilgi bulunan lavtaya Osmanlı ve Doğu minyatüründe açıkça teşhis edilebilecek bir şekilde rastlanmamaktadır. Evliya Çelebi, yaşadığı dönemde İstanbul'da kullanıldığını söylediği sazlar arasında lavtayla zikretmez. Şemseddin Sâmî *Kâmûs-i Türkî*'sinde kelimenin Arapça uddan geldiğini ve bir nevi telli çalgı olduğunu belirtir. Rauf Yek-tâ Bey, lavtanın bas ses veren bir çalgı

olarak bilhassa kemençeye refakat etmek ve Doğu mûsikisinde uyumlu sayılan akorları desteklemek için kullanıldığını, ancak son zamanlarda ince saza alınmasının doğru olmadığını belirtmiştir.

Lavtanın bilinen en eski resmi, Enderrunlu Fâzıl'ın 1793 tarihli *Hûbânnâme* ve *Zenân-nâme* adlı eserinde yer almaktadır. Burada, "tavşan" adı verilen dansçıya kemençe ile birlikte bir lavtanın eşlik ettiği görülmektedir. Ayrıca İngiliz Thomas Allom (ö. 1872), İtalyan Amadeo Preziosi (ö. 1882) ve Giovanni Brindesi (XIX. yüzyıl) gibi sanatçıların İstanbul şehir hayatını yansıtan resimlerinde lavtacı tasvirlerine de yer verilmiştir. Saraylı bir kadının tasvir edildiği Allom'un eserinin dışındaki diğer tasvirlerde lavtacıların Rum oldukları kıyafetlerinden anlaşılmaktadır. Ortaçağ'da udun yanı sıra kullanılan bir tür lavtanın mevcut olduğunu gösteren herhangi bir belgeye rastlanmamıştır. Bir Doğu sazı olan lavtanın Mağribîler aracılığı ile İspanya'ya, oradan XIV. yüzyılda Fransa'ya ve diğer Avrupa ülkelerine geçtiği kabul edilmektedir.

Lavtanın XIX. yüzyıldaki biçimini Ortaçağ sonlarında Batı Avrupa'da kazandıktan sonra mı İstanbul'a kadar yayıldığı, İstanbul'un fethinden önce veya sonra bir ud türü olarak İstanbul ve çevresinde mi doğduğu, yoksa daha yakın tarihlerde çeşitli yerel ud ve türlerinin kullanıldığı Bal-kanlar'da yeni bir ud şekliyle mi ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemektedir. Yakın benzerlerine Batı Avrupa ve Balkanlar'da rastlanmadığı göz önüne alınırsa lavtanın İstanbullu lütîyeler tarafından şekillendirilmiş bir saz olduğu ihtimali kuvvet kazanır. Bugün Yunanistan'da "laouto" adıyla anılan, ud büyüklüğünde, armudî gövdeli ve kısa perdeli saplı, metal telli iki tür saz kullanılmaktadır. Ayrıca yine son yıllarda Yunanistan'da "laouto politiko" denilen Osmanlı lavtasının da yayılmakta olduğu görülmektedir.



Lavta

Odaların çivisiz olarak tamamen geçme tekniğinin başarıyla uygulandığı, rölyef tarzında yüksek kabartma motiflere sahip kapıları kayda değer örneklerdir. Özellikle bey odasının tavan süslemesi ön plana çıkar. Ahşap bezemeli tavanın zengin bordürlerle çevrili, aşağıya doğru sarkıt şeklinde uzanan yivli göbeğiyle son derece zengin bir görünüm meydana getirilmiştir. Aynı odada yer alan ocağın davlumbaz kısmında küçük nişler ve iri yaprak motiflerinden oluşan alçı süsleme görülür. Ayrıca alt katta bey odasının altına gelen, doğu yönündeki oda süsleme özellikleri açısından dikkat çekicidir. Burada, yine tavanda yoğunlaşan ahşap süslemelerin dışında duvarlarda bazı kısımlarda çift sıra halinde olmak üzere cami, manzara, meyve, çiçek buketi tasvirli resimlere yer verilmiştir. Gerçekçi bir anlayışın hâkim olduğu bu çok renkli kompozisyonlar benzerlerine Anadolu'da XVIII.-XIX. yüzyıllarda cami, ev gibi yapılarda rastlanan örneklerdir. Odadaki ocağın davlumbazı ve dayandığı duvar, Osmanlı çinilerinin desenlerini hatırlatır tarzda tekrarlanan çiçekli vazo motifleriyle tekstil karakterli bir bezemeye sahiptir. Bezeme alçı üzerine renklendirilerek uygulanmıştır.

Uzun yıllar kendi haline terk edilen ve bu sebeple tahribata uğrayan yapı, kapsamlı bir restorasyonun ardından 1989 yılında müze olarak ziyarete açılmıştır. Geçirdiği restorasyonla bugün tamamen yenilenmiş olan Latifoğlu Konağı dış sofalı tipteki planıyla geleneksel Türk evlerine ait bir şemayı sürdürür. Yapının cephe mimarisi ve süsleme özelliklerinde ait olduğu dönemin etkisi açıkça görülür. Konağın üst katında porselen eşya, silâh, takı ve el işlerinden oluşan eserler sergilenmektedir.

Önceleri kemençe ile birlikte daha çok köçeklerin dansına eşlik eden lavta XIX. yüzyılın ortalarında fasıl heyetine girmiştir. Tanbûrî Cemil Bey'e (ö. 1916) kadar yalnız Rum asıllı sâzendelerin daha çok bir ritim sazı gibi çaldığı lavta Cemil Bey'in elinde bir taksim sazına dönüştü. Cemil Bey'den sonra Refik Fersan ve Mesud Cemil Tel gibi sâzendeler tarafından da icrada kullanılan lavtaya ilgi son zamanlarda azalmıştır. Fasil lavtacılarının kullandığı ritmik mızrap vuruşları bazan alttan, bazan üstten bütün tellere vurmaya dayalıydı. Bir kısım üdilerin de benimsediği lavta mızrabı, babası da lavtacı olan üdi Yorgo Bacanos'tan (ö. 1977) sonra unutulmaya yüz tutmuştur. Türk müzik tarihinde lavta icracılığıyla şöhrat kazanmış müşikşinaslar arasında yukarıda zikredilenlerin dışında Hristo, Andon ve Civan kardeşler, Ovrik Efendi, Lutfi Bey özellikle zikredilmelidir.

Avrupa lavtasında olduğu gibi sapında perde bağları olan Osmanlı lavtasının gövdesi (ses kutusu) udunki gibi armudîdir. Hilâl biçiminde 13, 15 veya 17 ahşap dilimin yan yana yapıştırılmasıyla yapılan gövde udun gövdesinden daha küçük ve sıg olup uzunluğu 44 cm., genişliği 29 cm. ve derinliği 14,5 santimetredir. Sapı ise udunkinden uzundur (31 cm.). Dolayısıyla tel boyu uda nazaran 10 cm. kadar fazla olup 68 santimetredir. Düzgün ve sıkça elyaflı ladinden yapılan göğsünde (ses tablası) 8 cm. çapında fildişi, bağa, boy-nuz, sedef kaplı ahşap gibi malzemelerden oyulmuş bir kafesle kapatılan yuvarlak bir delik bulunur. Genellikle iki ucunda birer kuş başı kabartması yer alan eşiği göğse yapışiktır ve aynı zamanda tel takozu işlevi görür. Eşikle göğüs deliği arasında daha çok ince bir bağa tabakasından yapılan mızraplık yer alır. Bu ise mızrabın zedelemesine karşı göğsü korumak içindir. Udunki gibi esnek bir madden olan mızrap dar ve uzundur. Eskiden kartal teleği sapı veya bağadan yapılan mızraplar da kullanılırdı. Udda olduğu gibi baş parmakla işaret parmağı arasında kullanılan mızrap tellere bazan alttan, bazan üstten vurulur. Burguluk da uddaki gibidir, ancak daha küçüktür, sonunda ağaçtan oyulmuş bir kuş başı figürü bulunur.

Kemençe ile birlikte en çok süslenmiş Osmanlı sazı olan lavta üçü çift olmak üzere dört tellidir. Tek olan en pest teldir (bam). Eskiden genellikle tellerin dördü de çift olarak takılırdı. Nevâ teli için eskiden bağırıksak teller kullanılırdı, günümüz-

de ise naylon teller takılmaktadır. Diğer teller daha önceleri olduğu gibi gümüş veya bakır sargılı ibrişimdendir. Lavtanın en yaygın akort biçimleri tizden peste doğru şöyledir: Nevâ (orta sekizlideki re), rast (orta sekizlideki sol), yegâh (pest sekizlideki re), kaba rast (pest sekizlideki sol) veya nevâ (re), rast (sol), kaba çâr-gâh (pest sekizlideki do), kaba acemaşîran (pest sekizlideki fa). Eski lavtalarda sapın bittiği yerde tiz çâr-gâh (tiz sekizlideki do) perdesi yer alırdı. Günümüzde sapı biraz uzatılan lavtada sapın sonuna tiz nevâ (tiz sekizlideki re) perdesi bağlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Mahmut Ragıp Gazimihal, *Musiki Sözlüğü*, İstanbul 1961, s. 147; Rauf Yekta, *Türk Musikisi*, s. 89-90; Bülent Aksoy, *Avrupalı Gezginlerin Gözüyle Osmanlılarda Musiki*, İstanbul 1994, s. 60, 277; Mesut Cemil, "Kaybolan Türk Sazı Lavta", *MM*, XXV/276 (1972), s. 4-5.



FIKRET KARAKAYA

LAWRENCE, Thomas Edward (1888-1935)

Arkeolog ve İngiliz ajanı.

16 Ağustos 1888'de İngiltere'nin Galler bölgesinde Tremadoc kasabasında doğdu. Arabistanlı Lawrence (Lawrence of Arabia) diye tanınmıştır. İrlanda'da geniş arazileri olan babası Baron Edward Robert Chapman, eşini ve dört kızını terkederek Dublin'de çocuklarının mürebbiyesi Sara Maden Junner ile yaşamaya başladı ve bu sebeple aile adını değiştirip Lawrence soyadını aldı. Eşinin boşanma taleplerini reddetmesi ve üzerindeki sosyal baskılar yüzünden Sara'yı ve ondan doğan çocukları Thomas Edward ile Bob'u yanına alıp İskoçya'ya gitti (1889). Bir süre Man adasında ve Fransa'nın kuzey sahilindeki Dinard bölgesinde yaşayan aile çocukların eğitimi için 1896'da İngiltere'ye dönüp



Thomas
Edward
Lawrence

Oxford'da yerleşti. Lawrence'in ilk eğitimi değişik bölgelerde yapması onun çeşitli dilleri ve farklı hayat tarzlarını tanımasını sağladı. Ancak anne ve babasının resmen evli olmadıklarını öğrenmesi psikolojik durumunu etkiledi. Zaman zaman ailesinden uzaklaşan Lawrence 1906'da bisikletle Fransa turuna çıktı. Geri döndüğünde asker olmak için Cornwall'daki bir topçu birliğine yazıldı. Burada yaklaşık sekiz ay kaldı. Cornwall'a giden babası askerlikten ayrılması için gereken tazminatı ödeyerek eve dönmesini sağladı.

Aynı yıl St. John's College için yaptığı burs başvurusundan sonuç alamayan Lawrence 1907'de Oxford'daki İsa Okulu'nun tarih bursunu kazandı. Lawrence'in geleceği için endişelenen babası, onu Canon Christopher aracılığı ile Oxford Üniversitesi'nin iki şarkiyatçısıyla tanıştırdı. Bunlardan ilki Oxford'da Arapça profesörü olan David Margoliouth, ikincisi Ashmolean Müzesi müdürü, arkeolog ve İngiliz istihbarat örgütünde danışmanlık yapan D. G. Hogarth idi. Hogarth Lawrence'in âdeta babalığını üstlendi. Ona arkeoloji zevkini aşıladı. Kendisini İngiliz milliyetçiliği fikrini savunan *Round Table* dergisi etrafındaki bir grup ile tanıştırdı. Bu grubun Lawrence'in fikir dünyasının oluşmasında önemli katkısı olmuştur.

Hogarth'ın yönlendirmesiyle 1907'de Fransız şatoları ve savaşları konusunda çalışmalar yapan Lawrence, ertesi yıl Suriye ve civarında Haçlı askerî mimarisi konulu bir tez yapmaya karar verdi. Çalışmaları için gereken malzemeleri Hogarth sağladı. Osmanlı topraklarındaki araştırmalarında kendisine kolaylık sağlanması için resmî izinler alındı. Arap topraklarında nasıl davranması gerektiği hususunda Oxford'da yaşayan Arap arkadaşı N. Udeh ve seyyah Charles Doughty'den bilgi edinen Lawrence 1909 Haziranında Londra'dan yola çıktı ve 7 Temmuz 1909'da Beyrut'a vardı. Yaptığı plana ve Hogarth'ın kendisine verdiği haritalara göre o zamanki Suriye topraklarında 1000 milik bir seyahat gerçekleştirerek yolu üzerindeki Haçlı kalelerini inceleyecekti. Beyrut'tan hareketle yaya olarak Sayda'ya, oradan Safed, Taberiye, Nâsiriye ve Hayfa'ya gidip tekrar Akkâ üzerinden Sayda'ya döndü. Turistten ziyade bir yerli gibi hareket eden, Arap yiyecekleri yiyip Arap kıyafetleri giyen Lawrence, Arap topraklarındaki bu ilk tecrübesinin ardından Trablusşam'a yöneldi. Oradan Lazkiye, Antakya, Halep ve Urfa'ya gitti. Daha sonra Şam'a geçti. Bu gezisinde bir yandan

Arapça öğrenip toplum yapısını tanıırken öte yandan teziyle ilgili malzeme topladı. 1910'da İngiltere'ye dönerek tezini sundu ve çok başarılı bulundu.

1910 yazında Hogarth, Lawrence'den Nizip'in güneydoğusunda Suriye sınırındaki Kargamış'ta British Museum adına sürdürdüğü Hitit arkeolojik kazılarına katılmasını istedi. O sırada Osmanlı Devleti üzerinde etkin olan ve İngilizler'i rahatsız eden Alman nüfuzuna karşı İngiliz istihbaratı Anadolu'daki bu tür faaliyetlerle yakından ilgilenmekteydi. Lawrence'in bu kazıya katılması dolaylı da olsa onu ilk defa İngiliz istihbaratının şemsiyesi altına soktu. Ancak başta Hogarth olmak üzere Lawrence'i yetiştirenler henüz onu yeterli bulmadıklarından önce Beyrut yakınlarında Cübeyl'de Amerikan Misyoner Okulu'na göndererek Arapça'sını geliştirmesini sağladılar. Hogarth 1911 Şubatında Lawrence ile Cübeyl'de buluşup birlikte seyahate çıktılar. Beyrut, Hayfa, Näsiriye, Yermük gibi yerleri dolaşarak Der'a Hicaz Demiryolu İstasyonu'na kadar gittiler; oradan Humus ve Halep üzerinden Kargamış'a ulaştılar. Hogarth kısa bir süre sonra kazı işini Lawrence'e bırakıp Londra'ya döndü. Bu dönemde bedevî Araplar'ın arasına karışarak onların hayat tarzlarını, geleneklerini öğrenen Lawrence'in bedevîler arasında sık sık dolaşması Osmanlı yetkililerinin dikkatini çekti ve bir defasında hapse atılacak kadar takibata uğradı. 1913 yazında Londra'ya giden Lawrence birkaç ay sonra tekrar Kargamış'a döndü. 1914 yılı başında Hogarth'ın tâlimatıyla Filistin Araştırma Vakfı adına bilimsel bir inceleme gezisine katıldı. İngiliz ordusundan yüzbaşı S. F. Newcombe'un nezaretinde gerçekleşen bu gezi, aslında Sinâ çölünde geçitlerin ve su kaynaklarının yerini belirlemek için yapılan bir askerî istihbarat çalışmasıydı. Böylece Lawrence'in o güne kadar İngiliz istihbaratı ile dolaylı ilişkisi doğrudan

dan ilişkiye dönüştü. Altı hafta süren çalışmalar sırasında geçitlerin ve su kaynaklarının haritasını çıkaran ekip Osmanlı yetkilileri tarafından Akabe'ye sokulmadı. Ancak Lawrence bir yolunu bularak kasabaya girdi ve önemli bilgiler edindi. Osmanlı demiryollarıyla ilgili bilgiler toplamaya devam eden Lawrence, özellikle Toroslar'daki demiryolu geçitleri hakkında İngiliz istihbaratına raporlar hazırladı ve raporlarını takdim etmek üzere Haziran 1914'te Londra'ya döndü.

Lawrence, I. Dünya Savaşı başlayınca Hogarth'ın tavsiyesi üzerine Kahire'deki Askerî Haberalma Örgütü'nde görevlendirildi. Sonradan Arap Bürosu adı verilen bu örgütte teğmen rütbesiyle çalışmaya başlayan Lawrence, askerî haritalar hazırlama ve özellikle Kanal Harekâtı'nın ardından İngilizler'in eline geçen Osmanlı esirlerini sorgulama ve bilgi toplama çalışmalarında görev yaptı. Kısa zamanda yüzbaşı'ya yükseldi, ancak sınırlı yetkilerle sahipti. Büro hizmetleri dışında kendisine verilen ilk görev, Kütül'amâre'de İngiliz kuvvetlerini kuşatan Osmanlı kuvvetleri kumandanı Halil Paşa'yı kuşatmayı kaldırması için ikna etmektir. Mart 1916'da Basra'ya giderek Halil Paşa'ya kuşatmayı kaldırması için 1 milyon -bazılarına göre 2 milyon- sterlin rüşvet teklif etti. Paşadan ret cevabı alınca ilk operasyon görevinde başarısız oldu. Bu olaydan sonra Irak'ta bir Arap isyanı planlayan İngilizler bunun için Lawrence'i görevlendirdiler. İlk iş olarak eski Osmanlı Meclis-i Meb'ûsanı üyelerinden Süleyman Feyzi ile görüşerek kendisinden İngilizler'in hazırlayacağı isyana öncülük etmesini isteyen Lawrence bu girişimden de istediği neticeyi alamadı. Mayıs 1916'da Kahire'ye döndü.

Haziran 1916'da Hicaz'da Şerif Hüseyin'in Osmanlı Devleti'ne karşı ayaklanmasının ardından Lawrence bu bölgede görev almak istedi. Ekim 1916'da Kahire'deki İngiliz Bürosu sekreterlerinden Ronald Storrs ile Cidde'ye giderek Şerif Hüseyin ayaklanmasında yer aldı. İngilizler'le Şerif Hüseyin ve oğulları arasında aracılık yapmak ve isyanın İngilizler'in lehine sonuçlanması için faaliyet göstermek üzere görevlendirilen Lawrence bedevîlere dağıtılmak üzere bol para ile desteklendi. Lawrence'in, 1916 yılının son günlerinden 1918 Ekiminde Şam'ın İngiliz kuvvetlerince alınmasına kadar geçen yirmi iki ay boyunca ayaklanan Araplar'ın başında bulunduğu ve bütün eylemleri onun yönettiği iddia edilmiştir. Halbuki

isyanın planlanmasından bile haberi olmamış, isyandan sonraki sürenin bir yılı yakın kısmını Kahire, Cidde ve Süveyş'te, alınışından sonra da Kudüs'teki karargâh merkezinde geçirmiştir. Fillen askerî harekâta ve cephe gerisindeki bilgi toplama faaliyetlerine katıldığı süre beş ay kadardır. Bu sürede başlıca faaliyetleri Medine'deki Türk birliğine yardım sağlayan Hicaz demiryolunun tahrip edilmesi, bazı Türk birliklerine baskın yapılması ve rütbesinin binbaşı'ya yükseltilmesine vesile olan Akabe Limanı'nın ele geçirilişinde bulunmasıdır. Şerif Hüseyin isyanındaki rolü askerî olmaktan ziyade siyasidir. Savaşın ardından Batı kamuoyuna, âdetâ Osmanlı Devleti'nin karşısında tek başına mücadele eden ve Osmanlı ordularının Arap yarımadasından çıkarılmasını sağlayan yegâne kişi gibi sunulması ayaklanmadaki rolünün abartılmasına sebep olmuştur. Savaş sonrasında İngiliz hükümetinin Araplar'a karşı politikalarında Lawrence'in düşüncelerini önemsememesi de onun İngiliz istihbaratının ortaya koyduğu suni bir kahraman olduğunu göstermektedir.

Şam'ın İngilizler'in eline geçmesi üzerine Londra'ya dönen Lawrence, burada Şerif Hüseyin'in oğulları yönetiminde üç Arap devletinin kurulması için faaliyet gösterdi. Bu sırada İngiltere'ye giden Şerif Faysal'a danışmanlık yaptı, siyonistlerle onun arasında ara buluculuk girişimlerinde bulundu. Siyonist hareketin, komşuları Araplar'ın hayat seviyesini yükselteceğini savundu. Faysal'ın Paris Barış Konferansı'na girebilmesi için çalıştı, ancak hiçbir girişiminde başarılı olamadı. Lawrence'i kullanıp albay rütbesine yükselten İngiliz istihbaratı artık onu devre dışı bırakmaya başlamıştı. Lawrence de 1922'de albay rütbesini terkedip kimliğini gizleyerek Ross adıyla hava kuvvetlerine girdi. Kimliği anlaşıncı Shaw ismiyle tank birliğine geçti, ardından tekrar hava kuvvetlerine döndü. 1927-1930 yılları arasında Hindistan'da çalıştı, burada kendisine verilen görevler tamamen masa başı işlerdi. 1935 Şubatında emekliye ayrıldı. Kullandığı motosikletle yaptığı kaza, bazılarına göre ise suikast sonucunda 19 Mayıs 1935'te öldü.

Fırsat buldukça bir şeyler yazmayı âdet edinen Lawrence'in tanınmasını sağlayan eseri *Seven Pillars of Wisdom* adıyla yayımladığı hâtıratıdır. Hâtıralarını 1919'da kaleme almaya başlamış, ancak muhtemelen İngiliz istihbaratının istekleri üzerine yaşadığı bütün olayları anlatma-



Lawrence
Arap
kıyafetiyle

miştir. Olayları daha ziyade İngiliz sövenizmine ve propaganda amacına yönelik olarak abartılı bir dille aktardığı, Türkler'e karşı duyduğu aşırı nefreti Arap sempatisizliği ile örtmeye çalıştığı, sürekli değişken bir kimlik ortaya koyduğu, bu arada yanlış, yalan ve hatta iftira niteliğinde bilgilere de başvurduğu görülmektedir. İngiliz araştırmacıları bile zaman zaman bu çelişkilere dikkat çekmişlerdir. İlk olarak 1926'da 128 adet basılıp özel kişilere gönderilen kitabın ertesi yıl *Revolt in the Desert* başlığıyla bir özeti yayımlanmış, tam metni ise 1935'te ölümünden sonra basılmıştır. 1910 yılında tamamladığı tezi *Crusader Castels* ile (1936, Oxford 1988) hava kuvvetlerinde çalıştığı yıllarda tuttuğu günlüğün yanında (*The Mint*, Jonathan Cape 1955) gazete ve dergilerde yayımlanmış birçok makalesi bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

T. E. Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom*, Jonathan Cape 1964, tür.yer.; L. Massignon, *Parole donnée*, Paris 1962, s. 286-291; L. Thomas, *With Lawrence in Arabia*, London, ts., s. 73, 293; Ph. Knightley - C. Simpson, *The Secret Lives of Lawrence of Arabia*, London 1969, s. 7-50; Subhî el-Ömerî, *Lawrens kemâ' araftühü*, Beyrut 1969; J. E. Mack, *A Prince of Our Disorder*, *The Life of T. E. Lawrence*, Boston 1976, s. 138-146; Vincent-Mansour Monteil, *Lawrence d'Arabie le lévrier fatal 1888-1935*, Paris 1987, tür.yer.; J. Wilson, *Lawrence of Arabia*, London 1989, tür.yer.; L. James, *The Golden Warrior: The Life and Legend of Lawrence of Arabia*, London 1990, tür.yer.; A. Hourani, *Islam in European Thought*, Cambridge 1991, s. 116-128; Orhan Koloğlu, *Bedevi Lawrens Arap Türk*, İstanbul 1993; Suleiman Mousa, "T. E. Lawrence and His Arap Contemporaries", *ArS*, VII (1985), s. 7-21; Salahi R. Sonyel, "Albay T. E. Lawrence, Haşimi Araplarını, Osmanlı İmparatorluğuna Karşı Ayaklanmaları İçin Nasıl Aldattı (İngiliz Belgelerine Göre)", *TTK Belleten*, LI/199 (1987), s. 231-255; "Lawrence, Thomas Edward", *EBr*, XIII, 829-830.



ORHAN KOLOĞLU

LÂYEZÂL

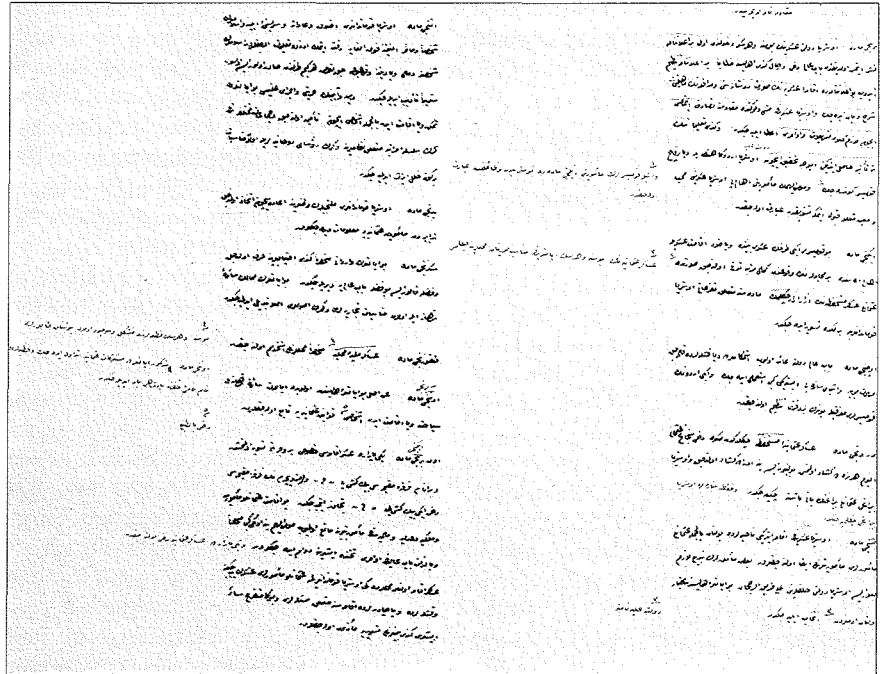
(bk. BEKÂ).

LÂYİHA

(لائحة)

Osmanlı bürokrasisinde rapor veya taslak türü belgeye verilen ad.

Arapça asıllı bir kelime olan lâiha "düşünülen bir şeyin yazı haline getirilmesi" anlamına gelir. Osmanlılar lâihayı rapor ve taslak olmak üzere iki ayrı belge türü

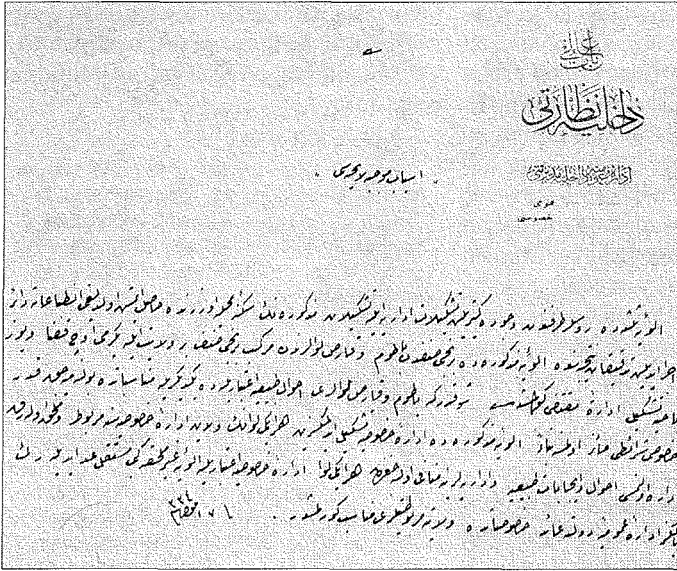


Mukavelenâme lâihası (M. Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili*, s. 5954)

için kullanmışlardır. Rapor mahiyetindeki lâiyahalar kendi içlerinde de birkaç gruba ayrılır. Bunların arasında belki en çok kullanılan ve en çok bilineni ıslahat lâiyahaları olup herhangi bir konuda düşünülen ıslahatın bir kişi veya daire tarafından kaleme alınmış metni ve belgesidir. Osmanlı tarihinde bu tür birçok lâiya hazırlanmıştır. En meşhurları Tatarcık Abdullah Efendi, Koca Yüsf Paşa, Abdullah Birri Efendi, Sâdullah Enverî, Fâik Paşa gibi şahıslar tarafından yazılmış olanlardır. Bu gruba giren ikinci lâiya tipi bir memuriyet veya teftiş sonrasında tesbit edilen hususların kaleme alındığı belgelerdir. Bu tür lâiyahalar içinde yabancı bir devlet nezdine gönderilen memurların intibalarını bildirdikleri lâiyahalar da vardır. Meselâ Yâver Süleyman ve Yüzbaşı Âsaf beylerin İran memuriyetleriyle ilgili lâiyahaları bunlardandır (BA, YEE, nr. 14-117-126-7). Üçüncü tip lâiyahalar bir mesele hakkında görüş bildirir ki bunlara örnek olarak Mustafa Reşid Paşa'nın Paris Muahedesi ve gayri müslim tebaaya verilen imtiyaz fermanı hakkındaki itirazlara cevap mahiyetinde olan lâiyhası gösterilebilir (Cevdet, I, 76-83). Esbâb-ı mücibe lâiyahaları ise yeni konulacak bir kanun veya bir kanunda yapılacak değişikliğin sebep-

lerini açıklamak üzere kaleme alınır. Elviye-i selâse ile ilgili olarak hazırlanan lâiya bu gruba örnek olarak verilebilir (BA, DUİT, nr. 1/2-5). Taslak mahiyetindeki lâiyahalar kanunnâme, nizamnâme, tâlimatnâme, mukavelenâme, şartnâme gibi belgelerin taslakları niteliğindedir. Bunlar, resmî daireler tarafından hazırlanabildiği gibi devletle bir mukavele yapacak şirket veya şahıslar tarafından da kaleme alınıp resmî makamlara sunulabilir.

Lâiyahaların bütün diğer belgeler gibi kâğıdın üst kenarına yakın bir yerinde "hüve" işareti yer alır. Biraz boşluk bıraktıktan sonra lâihanın neye dair olduğu yazılır. Lâiyahalarda elkâb bulunmaz. Ancak yazılan makama göre takdim ifadesi değişik olur. Lâiyahalar mahiyetlerine göre kâğıdından tertip şekline kadar farklılık gösterir. Rapor mahiyetinde olanlarda kullanılan kâğıtların büyüklüğü raporun uzunluğuna göre değişir. Çok uzun olanlar birkaç sayfa halinde ve defter şeklinde yazılmıştır. Tek takrirlilik kâğıt kullanıldığında marj sağda, çift takrirlilik kâğıt kullanıldığında marj yaprağın "b" yüzünde sağda, "a" yüzünde soldadır. Taslak niteliğindeki lâiyahalar üzerinde düzeltmeler yapılabileceğinden kâğıdın kullanılışı da farklıdır. Bunlarda lâiya metni ya kar-



Esbâb-ı mücibe
lâyihası
(M. Kütükoğlu,
Osmanlı
Belgelerinin
Dili,
s. 593)

nı yarık denilen şekilde, yani kâğıt uzunlamasına ikiye bölünerek bir yarısına yazılır veya defter şeklinde yaprağın "b" yüzüne yazılıp sonraki yaprağın "a" yüzü boş bırakılırdı. Bunun sebebi çıkartma, ilâve ve düzeltmelerin çıkmalar şeklinde buralara yapılmasıydı.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, İrade-Meclis-i Mahsûs, nr. 3379; BA, DÜİT, nr. 1/2-5; BA, Y.EE, nr. 14-88/5-88-12, 14-117-126-7, 8, 18-525/275-128-27, 25-1289-52-73, 37-313-47-112; Cevdet, Tezâkir, I, 76-83; Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*, İstanbul 1994, s. 335-339; Tatarcık Abdullah, "Sultan Selâm-i Sâlis Devrinde Nizâm-ı Devlet Hakkında Mütâlaât", *TOEM*, VII/41 (1332), s. 257-284; VII/42 (1332), s. 321-346; VIII/43 (1333), s. 15-34; Enver Ziya Karal, "Ragıp Efendi'nin Islahat Lâyihası: II. Mahmud Devri", *TV*, sy. 5 (1942), s. 356-368; a.mlf., "Nizâm-ı Cedîde Dâir Lâyiha-lar 1792", a.e., sy. 6 (1942), s. 414-425.



MÜBAHAT S. KÜTÜKOĞLU

LÂZİM

(bk. LÜZUM).

LAZKİYE

(اللاذقية)

Suriye'nin en büyük liman şehri.

Akdeniz kıyısındaki İbnihânî Burnu sayesinde şiddetli fırtınalardan korunan bir kesimde kurulmuştur. İlkçağ'lardan beri önemli bir liman şehri konumunda olmasından dolayı bölgede meydana gelen ticarî ve siyasî mücadelelere sahne olmuş ve sık sık iktidar değişikliğine uğramıştır.

Milâttan önce tesis edilen şehrin Fenikeli-ler dönemindeki adı Ramtha idi. Milâttan önce III. yüzyılda I. Selefkos tarafından yeniden kurulan şehre annesi Laodice'ye atfen Laodicea (Laodikeia) adı verilmiştir. Lazkiye (Latakia, el-Lâzikiyye) ismi de buradan gelmektedir. Milâttan Önce 64'te Pompey tarafından Roma hâkimiyetine alınan şehir Roma döneminde iç savaflara mâruz kaldı ve önemli tahribata uğradı. Milâttan sonra IV. yüzyılın son çeyreğinde Bizans yönetimine girdi ve I. Iustinianos zamanında Theodorias eyaletinin merkezi oldu.

Lazkiye, İslâm'ın yayılma sürecinde Humus (Hıms) Valisi Ubâde b. Sâmîr kumandasındaki İslâm ordusu tarafından fethedildi. Şehirden kaçan hristiyanların haraç ödemeleri şartıyla dönmelerine izin verildi ve kiliseleri korundu. Şehrin ilk camisini de Ubâde yaptırdı. 720 yılı civarında Bizanslılar denizden saldırarak şehri tahrip ettiler ve halkı esir aldılar. Emevî Halifesi Ömer b. Abdülâzîz döneminde esirler fidye karşılığı kurtarıldı, şehir tekrar tamir ve ihya edilmeye başlandı. II. Yezîd şehrin yeniden yapılanması çalışmalarını devam ettirdi ve güvenliğini artırdı (Belâzûrî, s. 189-190).

Abbâsîler'in ilk asırlarında Lazkiye'nin dikkate değer bir konuma sahip olmadığı görülmektedir. X. yüzyılda bir süre Hamdânîler'in hâkimiyeti altında kalan şehir 970'te Bizans yönetimine girdi. Lazkiye'nin güneyi müslümanlarla Bizanslılar arasında yaklaşık bir asır sınır vazifesi gördü. Bizans'ta iç karışıklıkların etkili olduğu XI. yüzyılın ortalarında Lazkiye tekrar müslümanların eline geçti. 1086'da Selçuklu

Sultanı Melikşah şehir ve çevresine hâkim oldu.

Lazkiye'nin bölgenin en önemli liman şehri olması el değiştirmesine sebep olmaktaydı. I. Haçlı Seferi sırasında 1098'de Haçlılar'ın eline geçti. Bu tarihten itibaren Bizans ile Haçlılar arasında sık sık el değiştiren Lazkiye, 1108'de Tankred tarafından Antakya Prinkepsliği yönetimine dahil edildi. Atabeg İmâdüddin Zengî adına Halep'i yönetmekte olan Emîr Savar 530'da (1136) Lazkiye'ye akınlar düzenleyerek çok sayıda esir aldı. Ardından Zengîler ile Antakya Haçlıları arasında nüfuz mücadelesi alanı haline gelen Lazkiye 584'te (1188) Selâhaddin-i Eyyûbî'nin hâkimiyetine girdi. Haçlılar'ı limanda bulunan Sicilya gemilerine bindirip gönderen Selâhaddin cizye ödemeleri şartıyla hristiyanların şehirde kalmasına müsaade etti. Haçlılar'ın aralıklarla şehri zaptetme teşebbüslerine rağmen 1260'a kadar Eyyûbîler'in Halep kolu yönetiminde kalan Lazkiye, bu tarihte Moğollar'ın Eyyûbîler'in Halep koluna son vermesiyle Antakya Haçlıları'nın eline geçti. Mısır Memlûk Sultanı I. Baybars'ın bölgedeki Haçlı varlığını sona erdirmeye mücadelesi sırasında Lazkiye yıllık 20.000 dinar vergiye tâbi tutuldu (673/1274-75) ve Kalavun tarafından 686'da (1287) Haçlı yönetimine son verilmesiyle tamamen Memlûk hâkimiyetine girdi. Memlûkler döneminde önce Trablusşam'a, ardından Hama'ya bağlı olarak yönetilen Lazkiye gelişme gösterememiş ve giderek nüfus kaybına uğramıştır. Ancak Ortaçağ'da Akdeniz ticaretinin önemli liman şehri olarak Antakya, Halep, Hama ve Humus'un antrepo hizmetini gördü. Bu devirde bazı ilim adamları da yetiştirmiş olan Lazkiye'nin meşhur simaları arasında Şâfîî fakihî Nasrullah b. Muhammed b. Abdülkavî el-Lâziki, muhaddis Es'ad b. Muhammed el-Lâziki ve mûsiki âlimi Muhammed b. Abdülhamîd sayılabilir.

1516'da Yavuz Sultan Selim'in Halep ve Suriye'deki Memlûk hâkimiyetine son vermesiyle Lazkiye Osmanlı yönetimine girdi. İlk dönemde Trablusşam eyaletine bağlı sancak merkezi yapılan Lazkiye uzun müddet iltizam usulüyle yönetildi. Kâtib Çelebi de Lazkiye'yi Trablus vilâyeti mukâataası arasında göstermektedir (*Cihan-nümâ*, s. 590). 1730'da Lazkiye'de bir süredir bölgeyi idare eden Azmzâdeler'e karşı güçlü bir ayaklanma oldu ve civar şehirlerde de etkisini gösteren isyan sonunda kısa süreli de olsa Trablusşam,

Lazkiye ve Şam gibi önemli merkezleri yönetmekte olan Azmzâdeler'in görevlerine son verildi. 1831-1840 Mısır idaresi devrinde meydana gelen silâhsızlandırma, mecburi askerlik ve yüksek vergi uygulamaları Lazkiye'de ayaklanmalara yol açtı. Şehir ardından Şam eyaletine bağlandı ve 1864 Vilâyet Nizamnâmesi'ne göre kurulan Suriye vilâyetine tâbi Trablus sancağına bağlı bir kaza merkezi haline geldi. 1880'de üç kazadan oluşan bir sancağın merkezi oldu. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Beyrut'un bir liman şehri olarak hızla gelişmesi Lazkiye'nin önemini azalttı; 1887'de Beyrut vilâyet statüsüne yükseltildi ve Lazkiye Beyrut'a bağlı bir sancak oldu. Bu statü Osmanlı döneminin sonuna kadar devam etti.

Osmanlı yönetiminin son yıllarında rûmî 1331 (1915-16) tarihi itibarıyla Lazkiye mutasarrıflığı dört kaza ve dört nahiye-den müteşekkil olup 147.694 kişilik toplam nüfusun 51.259'u Lazkiye kazasına aitti. Bu nüfusun 25.938'i Sünnî, 20.796'sı Nusayrî ve 4525'i hristiyanıydı. Hristiyanların büyük çoğunluğunu Ortodokslar oluşturmakta, ardından sırasıyla Mârûnîler, Ermeniler ve Protestanlar gelmekteydi. Lazkiye merkezine bağlı nahiyelerde de 7584 kişilik bir Türkmen nüfusu vardı (Mehmed Refik – Mehmed Behcet, *Beyrut Vilâyeti II*, s. 534, 570-576). Şehirde elli cami ve mescitle sekiz kilise bulunuyordu. Lazkiye bölgenin en yoğun Nusayrî nüfusuna sahipti. II. Abdülhamid devrinde Nusayrîler'i Sünnileştirme çabaları çerçevesinde cami ve okul yapımına önem verilmekle birlikte Nusayrîler'in inançlarını korudukları görülmektedir. II. Meşrutiyet döneminde Lazkiye Osmanlı meclisinde iki mebusla temsil edilmıştır.

I. Dünya Savaşı sonunda Ekim 1918'de Lazkiye İngilizler tarafından işgal edildi. Hemen ardından Fransız askerî birlikleri de şehre girdi. Osmanlı Devleti'nin bölgeden çekilmesi üzerine bağımsız bir Arap devleti içerisinde yer alacakları beklentiyle hareket eden Lazkiye ve Cebelinusayriye ileri gelenleri Fransızlar'a karşı direnmeye başladılar. 1920 San Remo Konferansı'nda Suriye ve Halep vilâyetlerinin Fransa manda yönetimine verilmesiyle Lazkiye'de yeni bir dönem başladı. Modern Suriye sınırları içerisinde kalan bölgeyi dört ayrı idarî birime ayıran Fransızlar Lazkiye, Tartus ve Cebelinusayriye'den oluşan bölgede "Alevîler toprağı" adı altında bir idarî birim kurdular (1920).

Bu dönemden itibaren Nusayrîler için Alevî tabiri kullanılmaya başlandı ve idarî birimin adı 1922'de Alevîler Devleti olarak değiştirildi. Fransızlar'ın Alevîler'i öne çıkaran politikalarına Sünnîler'den tepki gelince 1930'da idarî birime Lazkiye hükümeti adı verildi. Bu çekişme Suriye ile birleşme konusunda da yaşandı. Sünnîler Şam hükümetiyle birleşmek isterken Alevîler mevcut statünün korunmasına çalışmaktaydı. 1936'da yapılan bir düzenleme ile Lazkiye Suriye'ye dahil edilerek bir muhafaza merkezi oldu. Fransızlar'ın 1946'da Suriye'den ayrılması üzerine Lazkiye tamamen merkezî hükümetin yönetimine girdi.

Lazkiye Limanı manda yönetimi döneminden itibaren gelişmeye başlamıştır. Fransızlar'ın bölgedeki askerî varlığını güçlendirmede ve hâkimiyetini pekiştirmede limanın vazgeçilmez bir rolü olmuştur. II. Dünya Savaşı'ndan itibaren yeni yatırımlarla sürekli geliştirilen liman, Suriye dış ticaretinin gelişimine paralel olarak Lazkiye'nin gelişmesine de önemli katkıda bulunmuştur. Bu durum Lazkiye'nin nüfus artışında da görülmektedir. 1960'ta 68.000 olan nüfus 1970'te 126.000'e ve 1987'de 241.000'e, 2003'te 417.000'e ulaşmıştır. Bu nüfusuyla Lazkiye Suriye'nin Şam, Halep ve Humus'tan sonra dördüncü büyük şehridir. Şehrin merkezi olduğu aynı adlı idarî bölünün nüfusu ise 1.143.000'dir. Lazkiye'de 1971'de bir üniversite kurulmuştur. 1988 Akdeniz Oyunları burada düzenlendiğinden gelişmiş spor tesislerine sahip olup alt yapı bakımından Suriye'nin sahil turizmüne en uygun şehridir. Çırçır ve yağ fabrikalarının yanı sıra balıkçılık, deri tıbbaklama ve sünger avcılığı önemli gelir

kaynaklarıdır. Lazkiye Limanı'ndan ihraç edilen ürünler arasında zift, tahıl, pamuk, tütün, meyve, bitkisel yağ ve yumurta sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Belâzürî, *Fütûh* (Fayda), s. 189-190; Makdisî, *Ahşenû'l-tekâsim*, s. 54, 154, 190; Yâkût, *Mu'cemû'l-büldân* (Cündî), V, 6-7; Kâtib Çelebi, *Cihannümâ*, s. 590; *Salnâme-i Vilâyet-i Beyrut*, def'a 7. (1326), s. 361-390; Mehmed Refik – Mehmed Behcet, *Beyrut Vilâyeti II: Şimâl Kısmı*, Beyrut 1334, s. 533-576; a.mlf.ler, *Vilâyetü Beyrût*, Beyrut 1987, II, 373-486; Mehmet Ali Aynî, *Hatıralarım* (Canlı Tarihler: 2 içinde, nşr. Türkiye Yayınevi), İstanbul 1945, s. 64-76; Abdul-Karim Rafeq, *The Province of Damascus: 1723-1783*, Beirut 1970, s. 107-118; Ramazan Şeşen, *Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti*, İstanbul 1983, s. 105, 164, 210, 212, 231; Ali Sevim, *Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi*, Ankara 1983, s. 130, 133, 150, 252-253; Philip S. Khoury, *Syria and the French Mandate*, Princeton 1987, s. 99-102, 520-525; A. Komnena, *Alexiad* (trc. Bilge Umar), İstanbul 1996, s. 344, 348, 350, 352-353, 355-356, 362, 405, 426, 432; D. Douwes, *The Ottomans in Syria*, London 2000, s. 197; İhsan Ca'fer, "el-Lazkiye", *el-Fayşal*, sy. 58, Riyad 1982, s. 35-41; Esat Arslan, "Türk İzleri Açısından Suriye'ye Genel Bakış: Yüzyıl Öncesi Şam ve Lazkiye Kentleri", *Askerî Tarih Bülteni*, sy. 38, Ankara 1995, s. 125-155; *Kâmûsü'l-a'lâm*, V, 3963-3964; E. Honigmann – [Besim Darkot], "Lazkiye", *İA*, VII, 22-25; N. Elisséeff, "al-Ladhikiyya", *EP* (İng.), V, 589-593.



ŞİT TUFAN BUZPINAR

LE COQ, Albert August von
(1860-1930)

Fransız asıllı
Alman arkeolog ve Türkologu.

Berlin'de doğdu. Din savaşları (1562-1568) sırasında Fransa'yı terketmek zorunda kalan bir Fransız Protestanı (huguenot) ailesine mensup tüccar bir baba-



Lazkiye'den
bir görünüş –
Suriye

nın oğludur. Berlin'deki Fransız lisesini bitirdikten sonra Çin'le ticaret yapan babasının yanında çalışmaya başladı. 1881'de Londra'da firmalarının temsilciliğini yürüttü; ardından Amerika Birleşik Devletleri'ne giderek ticaretle ilgilenmesinin yanı sıra tıp okudu ve tahsilini 1887'de tamamlayıp üç yıl sonra Berlin'e döndü. Fakat hekimliğini daima ikinci planda tuttu ve bir yandan Museum für Völkerkunde'de gönüllü olarak çalışırken bir yandan da Seminar für Orientalische Sprachen'e devam etti. Almanlar'ın 1901'de Zencirli höyüğünde (Gaziantep) yaptıkları kazılara katıldı. Burada bulunduğu dört ay içinde Türkçe'sini ilerletti ve derlemeler yaptı. İskenderun, Beyrut ve Şam'a geçerek koleksiyonunu genişletti. Bu seyahatin sonucunda hazırladığı *Kurdische Texte* başlıklı kitabı dolayısıyla kendisine Kiel Üniversitesi'nden felsefe doktoru unvanı verildi. Daha sonra Almanlar'ın Orta Asya'ya düzenledikleri araştırma gezilerine ve arkeoloji kazılarına katıldı. Dört dönem halinde Turfan vahasında yoğunlaştırılan bu araştırma gezilerinden (1902-1914) ikincisini (Eylül 1904 – Aralık 1905) ve dördüncüsünü (Ocak 1913 – Şubat 1914) yönetti. Son seyahatinden döndükten sonra Museum für Völkerkunde'nin Asya bölümü yöneticiliğine getirildi. I. Dünya Savaşı'nın olumsuz şartları altında araştırma gezilerinde elde edilen buluntuların bu müzede sergilenmesi için çalıştı. 1925'te de müzenin müdürü oldu. 21 Nisan 1930'da Berlin'de öldü.

Turfan araştırmalarının son üç dönemine katılan Albert von Le Coq elde edilen binlerce değerli yazma ile çeşitli duvar resimleri, pişmiş toprak, tahta ve bronzdan yapılmış heykeller, tekstil ürünlerinden oluşan arkeolojik buluntuyu Almanya'ya götürmüştür. Eski bir Mani kütüphanesinin kalıntıları arasında bulunduğu yazmalar bu dinle ilgili ilk elden ve en geniş bilgileri ihtiva eder. Uyguroloji'nin kurucuları arasında sayılan Albert von Le Coq bunlardan bir kısmını kendisi neşretmiş, pek çoğu daha sonraki araştırmacılar tarafından tasnif edilerek kısmen yayımlanmıştır.

Eserleri. 1. *Kurdische Texte* (Berlin 1903). 2. *Sprichwörter und Lieder aus der Gegend von Turfan. Mit einer dort aufgenommenen Wörterliste* (Leipzig 1910, Baessler-Archiv dergisinin eki olarak verilmiştir). 3. *Chuastuanift, ein Sündenbekenntnis der manichäischen Auditores* (Berlin 1911). Aynı eserin Stein

tarafından bulunan bir yazmasını Albert von Le Coq İngilizce'ye tercüme etmiş ("Dr. Stein's Turkish Khuastuanift from Tun-huang", *JRAS*, [April 1911], s. 277-314), S. Himran bunu Türkçe'ye çevirmiştir (*Huastuanift*, Ankara 1941). 4. *Die Abdâl* (Leipzig 1912). 5. *Chotscho. Faksimile-Wiedergaben der wichtigeren Funde der ersten Königlich Preussischen Expedition 1904-1906 nach Turfan in Ost-Turkestan* (Berlin 1913; Graz 1979). Doğu Türkistan'daki Turfan bölgesinde kendi yönetiminde yapılan çalışmalarının seyri ve Budist mağara manastırları ile mâbedlerde elde edilen buluntuların belgelenmektedir. Buluntuların büyük bir kısmı II. Dünya Savaşı'nda sergilendiği müzede bombalar altında kaldığı için bunların resimlerini ihtiva eden kitabın önemi artmaktadır. 6. *Bemerkungen über türkische Falknerei* (Leipzig 1913). 7. *Volkskundliches aus Ostturkistan* (Berlin 1916). 8. *Osttürkische Gedichte und Erzählungen* (Budapest 1919; *KSz.*, XVIII [1918-1919]). 9. *Osttürkische Namenliste mit Erklärungsversuch* (Stockholm 1922). 10. *Die Buddhistische Spätantike in Mittelasien* (I-VII, Berlin 1922-1933; Graz 1973-1975). Turfan gezilerinde elde edilen buluntuların yayımlandığı hacimli bir eserdir. 11. *Bilderatlas zur Kunst und Kulturgeschichte Mittelasien* (Berlin 1925; Graz 1977). 12. *Auf Hellas Spuren in Ostturkistan: Berichte und Abenteuer der II. Und III. Deutschen Turfan-Expedition* (Leipzig 1926; Graz 1974). Eser *Buried Treasures of Chinese Turkestan: An Account of the Activities and Adventures of the Second and Third German Turfan Expeditions* (London 1928; Oxford 1985) başlığıyla İngilizce'ye tercüme edilmiştir. 13. *Von Land und Leuten in Ostturkistan: Berichte und Abenteuer der 4. deutschen Turfan-Expedition* (Leipzig 1928, 1982).

Le Coq'un makalelerinden bazıları da şunlardır: "Ein manichäisch-ugurisches Fragment aus Idikut-Schahri", (*SBPAW*, [1908], s. 398-414); "Köktürkisches aus Turfan", (*SBPAW*, [1909], s. 1047-1061); "Ein christliches und ein manichäisches Manuskriptfragment in türkischer Sprache aus Turfan (Chinesisch-Turkistan)", (*SBPAW*, [1909], s. 1202-1218); "Türkische Manichaica aus Chotscho", I-III, (*Abhandlungen der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse* [1911, 1919/3, 1922/2]);

"Ein manichäisches Buchfragment aus Chotscho", (*Festschrift für V. Thomsen, Leipzig 1912*, s. 145-154); "Handschriftliche uigurische Urkunden aus Turfan", (*Tûrân* [1918], s. 449-460); "Kurze Einführung in die uigurische Schriftkunde", (*SOS*, XXII [1919], s. 93-109); "Das Lî-Kitâbi" (*KCs.A*, I/1 [1925], s. 439-488).

BİBLİYOGRAFYA :

Albert von Le Coq, *Auf Hellas Spuren in Ostturkistan: Berichte und Abenteuer der II. Und III. Deutschen Turfan-Expedition*, Leipzig 1926, s. 8-9; a.mlf., *Von Land und Leuten in Ostturkistan: Berichte und Abenteuer der 4. deutschen Turfan-Expedition*, Leipzig 1928, s. 1-11; W. B. Lockwood, *A Panorama of Indo-European Languages*, London 1972, s. 243-244; Hasan Eren, *Türklük Bilimi Sözlüğü I: Yabancı Türkologlar*, Ankara 1998, s. 204-206; a.mlf., "Le Coq, Albert von", *TA*, XXII, 499-500; E. Waldschmidt, "Albert von Le Coq", *Ostasiatische Zeitschrift*, XVI/6, Berlin 1930, s. 145-149; E. D. Ross, "Albert von Le Coq (1860-1930)", *JRAS* (1930), s. 964-967; C. Höhling, "Der weite Weg in die Oase von Turfan", *Der Tagesspiegel*, Berlin 18.09.2002.



HİLAL GÖRGÜN

LE STRANGE, Guy

(1854-1933)

İngiliz şarkiyatçısı.

Henry L'Estrange Styleman adlı bir babanın oğlu olarak Hunstanton'da doğdu; 1875 yılında mahkeme kararıyla Styleman soyadını bıraktı. Hayatının büyük bir kısmını İngiltere dışında geçiren Guy le Strange, Paris'te bulunduğu bir sırada Julius Mohl'un etkisinde kalarak İran'a ve Fars edebiyatına ilgi duymaya başladı. Bu arada Stanislas Guyard'ın Arapça derslerine devam edip bu dili dilbilimci düzeyinde öğrenmeyi başardı. 1877-1880 yıllarını dilini ve kültürünü daha iyi öğrenmek amacıyla İran'da geçirdi. Daha sonra Cambridge'e yerleşti ve eserlerinin çoğunu burada yazdı. Küçükyaştan beri görme bozukluğu bulunan Guy le Strange, 1912 yılından itibaren görme yeteneğini kaybetme noktasına geldiyse de çalışmalarına devam etti. 23 Aralık 1933 tarihinde Floransa'da (İtalya) öldü.

Eserleri. *Feth 'Ali Akhoun Zade (Mirza): The Vazir of Lankuran* (London 1882); *A Concise Dictionary, English-Persian* (E. H. Palmer ile birlikte, London 1883); *Account of a Short Journey East of the Jordan* (London 1885); *Across the Jordan, Being an Exploration and Survey of Part of Hauran and Jaulan*

(Gottlieb Schumacher ve Laurence Oliphant ile birlikte, London 1886); *Abila of the Decapolis* (Gottlieb Schumacher ile birlikte, London 1889); *Northern 'Ajlūn, "Within the Decapolis"* (London 1890); *Palestine Under the Moslems: A Description of Syria and the Holy Land from A.D. 650 to 1500* (İbn Hurdâzbih, Belâzûrî, Ya'kûbî, İbnü'l-Fakih, Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, Nâsır-ı Hüsrev, Şerîf el-İdrîsî, Yâkût el-Hamevî ve Ebû'l-Yümn el-Uley-mî gibi Arap tarihçi ve coğrafyacılarının eserlerinden seçtiği bazı bölümlerin tercümesidir, I-II, London 1890; Frankfurt 1993); *Diary of a Journey Through Syria and Palestine* (Nâsır-ı Hüsrev'in *Sefernâme*'sinin Suriye ve Filistin'le ilgili bölümlerinin çevirisidir, London 1893); *Baghdad During the Abbasid Caliphate, from Contemporary Arabic and Persian Sources* (Oxford 1900; London 1924; Frankfurt 1993); *The Lands of the Eastern Caliphate: Mesopotamia, Persia and Central Asia, from the Moslem Conquest to the Time of Timur* (Cambridge 1905; Frankfurt 1993; Beşir Francis ve Korkîs Avvâd tarafından *Büldânü'l-hilâfeti's-şarkıyye* adıyla Arapça'ya çevrilmiştir, Beyrut 1985); *Description of the Province of Fars in Persia at the Beginning of the Fourteenth Century A. D.* (İbnü'l-Belhî'nin *Farsnâme*'sinin British Museum'da bulunan muhtasar bir yazmasının tercümesidir, London 1912); *The Geographical Part of the Nuzhat al-Qulûb* (Hamdullah el-Müstevfî'nin *Nuzhetü'l-kulûb* adlı eserinin coğrafya bölümünün neşri ve çevirisidir, Leiden-London 1915-1919; Frankfurt 1993); *Ibnu'l-Balkhî: The Fârsnâme* (R. A. Nicholson ile birlikte, London 1921, 1962; Frankfurt 1993); *Don Juan of Persia: A Shi'ah Catholic, 1560-1604* (1604'te basılan *Relaciones de Don Juan de Persia* adlı eserin neşri ve tercümesidir, London 1926); *Embassy to Tamerlane, 1403-1406* (Tîmur'a elçi olarak gönderilen Ruy Gonzâlez de Clavijo'nun [ö. 1412] anılarının İspanyolca'dan çevirisidir, London 1928; Frankfurt 1994). Müellifin bunların dışında özellikle İslâm coğrafyacıları ve eserlerine dair yayımlanmış birçok makalesi bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Necîb el-Akîkî, *el-Müsteşrikûn*, Kahire 1980, II, 75-76; R. A. Nicholson, "Guy le Strange", *JRAS*, sy. 2 (1934), s. 430-432.



ALİ MURAT YEL

LE TOURNEAU, Roger (1907-1971)

Kuzey Afrika uzmanı
Fransız şarkiyatçısı.

2 Eylül 1907 tarihinde Paris'te doğdu. Massillon Katolik Okulu'nu, Charlemagne Lisesi'ni ve Yüksek Öğretmen Okulu'nu (Ecole Normale Supérieure) bitirdi. 1929'da Fas'a düzenlenen okul gezisi sırasında tanıştığı burada görevli bir generalin kızıyla, kız kardeşi de Mağrib uzmanı şarkiyatçı André Adam ile evlenince Kuzey Afrika'ya ilgisi arttı. 1930'da mezun olduktan sonra Fas'taki Mevlây İdrîs Koleji'ne Latince ve Fransızca öğretmeni tayin edildi. Bir müddet Fas'taki askerî birliklerin eğitiminde de görev aldı. 1935-1941 yılları arasında kolejde müdürlük yaptı. Bu tarihi şehirdeki müslüman Arap medeniyetinden etkilendi ve Arapça öğrendi. Fas'taki el sanatları konusunda 1933-1939 yıllarında B. Guyot ve L. Paye ile ortak makaleler yazıp yayımladı. Şam'daki Fransız Enstitüsü müdürü Robert Montagne ve l'Institut des Hautes Etudes Marocaines müdürü Evariste Lévi-Provençal ile tanışması şarkiyatçılığa olan ilgisini arttırdı.

II. Dünya Savaşı'na sakatlığı yüzünden katılamayan Le Tourneau 1941'de Tunus Kamu Eğitimi ve Güzel Sanatlar müdürlüğüne getirildi. Almanlar Kasım 1942'de Tunus'a girince kendisini ve arkadaşlarını tutuklayarak Berlin'e götürdüler. Bir müddet kampta tutulduktan sonra Fransız hükûmetine teslim edildi. Paris civarında göz hapsindeyken dostlarının yardımıyla tekrar başladığı öğretmenliği bırakarak Mayıs 1944'te İspanya üzerinden Fas'a kaçmaya çalışırken yakalanarak hapse atıldı. Birkaç ay sonra serbest bırakılınca Fas'a geçtiyse de devlet görevinden men edildi.

Paris'teki Müslüman İdaresi Yüksek Tedkikleri Merkezi müdürü olan Robert Montagne, Le Tourneau'yu yardımcılığına getirdi (1945-1947). Devlet memurluğuna izin verilince 1947-1957 yılları arasında Cezayir Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde ve Yüksek İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nde İslâm tarihi dersleri okuttu. Burada Arapça'dan tercüme yapıtı; Mevlây İdrîs Koleji'nde görevliyken başladığı, sömürgecilik öncesi Fas'ı konu alan doktora tezini tamamlayarak 1949'da Sorbonne Üniversitesi'nde savundu. İkinci tez olarak da notlar ekleyip tercü-

me ettiği İbnü'l-Kalânîsî'nin *Târîhu Dî-maşk*'inin 1075-1154 yılları arasındaki olaylarla ilgili bölümünü takdim etti. 1951 yılında UNESCO tarafından Libya'ya görevli olarak gönderildi.

Tez savunmasının ardından üniversitede kürsü sahibi olan Le Tourneau, ayrıca Cezayir Tarih Cemiyeti'nin (Société Historique Algérienne) faaliyetlerine katılarak genel sekreterliğini yürüttü. 1954 yılından itibaren Cezayir'in bağımsızlık mücadelesinin Fransa ile savaşa dönüşmesi üzerine burada daha fazla kalamadı. 1956'da Légion d'Honneur madalyasıyla taltif edilen Le Tourneau, Cezayir'i Fransa'nın bir parçası gibi gören meslektaşlarından ayrılarak Fransa'ya döndü ve Aix-en-Provence Üniversitesi'nde İslâm medeniyeti profesörlüğüne tayin edildi. Eski öğrencilerinin millî hareketlerde önemli rol oynadıkları süre zarfında ülkesiyle Mağrib ülkeleri arasında ara buluculuk yaptı. Bu üniversitede okuyan Mağribli öğrencilerle yakından ilgilendi. Fransız araştırmacılarını da Mağrib tarihi ve İslâm medeniyeti üzerinde çalışmaya teşvik etti. Kurduğu İslâm Araştırmaları Bölümü'nde aralarında Robert Mantran, André Adam, Lucien Golvin ve André Miquel'in de bulunduğu birçok uzmanı topladı. Kuzey Afrika konusunda kitap ve doküman bakımından dünyanın en zengin kütüphanelerinden birini burada oluşturdu. 1954 yılından itibaren ders ve konferans vermek üzere Amerika Birleşik Devletleri'nin Princeton Üniversitesi'ne gitmeye başlayan Le Tourneau, Kuzey Amerika Ortadoğu Araştırmaları Derneği'nin (MESA) kurucu üyeleri arasında ve *International Journal of Middle East Studies* dergisinin yayın kurulunda yer alarak Amerika Birleşik Devletleri'nde Ortadoğu araştırmalarının gelişmesine katkı sağladı.



Roger
Le Tourneau

1958'de kurduğu Kuzey Afrika Araştırmaları Merkezi'nin başına Jean-Louis Miège'i geçiren Le Tourneau, 1962 yılından itibaren yayımlanan Kuzey Afrika Yıllığı'ndaki (*Annuaire de l'Afrique du Nord*) siyasi kronik kısmını bizzat yazdı. Ceza-yir'de sömürge döneminde neşredilen, başta *Revue de la Méditerranéenne* ve *Revue africaine* gibi ondan fazla derginin faaliyetleri 1962'de durdurulunca 1966 yılında *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée* adlı dergiyi çıkarmaya başladı. Ölümünden sonra derginin 1973 yılında basılan 13-14 ve 15-16. sayıları onun hâtrasına çıkarılmıştır. Bu merkezin adı önce Akdeniz Afrika-sı Araştırma Merkezi (Centre de Recherche sur l'Afrique Méditerranéenne), ardından Müslüman ve Akdeniz Toplamları Araştırma Merkezi (Centre de Recherche sur les Sociétés Musulmanes et Méditerranéennes) olarak değiştirildi. Son olarak da Arap ve Müslüman Dünyası Araştırmaları ve İncelemeleri Enstitüsü (Institut de Recherches et d'Etudes sur le Monde Arabe et Musulman [IREMAM]) adını aldı. Halen bu merkezde Afrika, İslâm ve Doğu uzmanı 100 kadar araştırmacı çalışmaktadır. Le Tourneau 7 Nisan 1971 tarihinde öldü.

Eserleri. *Fès avant le protectorat* (Casablanca 1949; Muhammed Haccî ve Muhammed el-Ahdar tarafından *Fâs kable'l-himâye* adıyla Arapça'ya tercüme edilmiştir [Beyrut 1986]); *l'Islam contemporain* (Paris 1950); *Damas de 1075 à 1154, traduction annotée d'un fragment de l'Histoire de Damas d'Ibn al-Qalânisi* (Beyrut 1952); *Histoire de l'Afrique du nord* (Paris 1952; Charles André Julien'in daha önce yayımladığı eserinin II. cildinin yeniden gözden geçirilmiş ilâveli baskısıdır); *Les débuts de la dynastie sa'dienne jusqu'à la mort du Sultan M'Hammed ech-Cheikh (1557)* (Alger 1954); *Les villes musulmanes de l'Afrique du nord* (Algiers 1957); *Fez in the Age of the Marinides* (Oklahoma 1961; Nicola Ziadeh eseri *Fâs fi 'aşri Benî Merîn* adıyla Arapça'ya çevirmiştir [Beyrut 1967]); *L'évolution politique en Afrique du nord musulmane 1920-1961* (Paris 1962); *La vie quotidienne à Fès en 1900* (Paris 1965); *The Almohad Movement in North Africa in the Twelfth and Thirteenth Centuries* (Princeton 1969; Emîn et-Tayyibî tarafından *Hareketü'l-Mu-vahhidin fi'l-karneyni's-sânî 'aşer ve's-sâliş 'aşer* adıyla Arapça'ya tercüme edilmiştir [Tunus 1982]; makalelerinin ve diğer

çalışmalarının tamamı için bk. *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée*, sy. 10 [1971], s. 14-18). Le Tourneau, *Encyclopédie de l'Islam* için otuz üç madde yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Necîb el-Akikî, *el-Müsteşrikûn*, Kahire 1980, I, 311; A. Adam, "Roger Le Tourneau 1907-1971", *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée*, sy. 9, Aix-en-Provence 1971, s. 9-14; L. Golvin, "Roger Le Tourneau. L'homme, le savant", a.e., sy. 10 (1971), s. 9-13; E. Burke, III, "Roger Le Tourneau, 1907-1971", *IJMES*, III (1972), s. 361-363; D. Oppetit, "Roger Le Tourneau (1907-1971). Un intellectuel français et le Maghreb", *Correspondances*, sy. 51, Rabat 1998, s. 9-16.



AHMET KAVAS

el-LEÂLÎ'İ-MASNÛA

(الأي المصنوعة)

Süyûtî'nin

(ö. 911/1505),

Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin
el-Mevzû'ât'ında uydurma diye
gösterilen hadisleri eleştirmek üzere
kaleme aldığı eseri
(bk. el-MEVZÛÂT).

LEBBEYK

(bk. TELBÎYE).

LEBÎBÎ-i HORASÂNÎ

(لبیبی خراسانی)

(V./XI. yüzyıl)

İranlı şair.

Mahlası (Lebîbî) dışında adı ve hayatı hakkında bilgi bulunmamaktadır. Nisbesinden Horasanlı olduğu anlaşılmaktaysa da hangi şehirden olduğu belli değildir. Yakın arkadaşı Ferruhî'nin 429'da (1037-38) ölümü üzerine yazdığı mersiye onun bu tarihte hayatta bulunduğunu göstermektedir. Avfî, Lebîbî'nin Gazneliler dönemi şairlerinden olup Gazneli Mahmud'un kardeşi Ebü'l-Muzaffer Yûsuf b. Nâsirüddin için bir kaside yazdığını kaydederse de (*Lübâb*, s. 527-528) bu kaside onun için değil Çağaniyân emirlerinden Ebü'l-Muzaffer için söylenmiş olmalıdır. Zira Gazneli Ebü'l-Muzaffer için yazılan kasidelerde daima Ebû Ya'kûb künyesi kullanılmıştır. Öte yandan kasidenin Lebîbî'ye aidiyeti de kesin değildir. Ferruhî'ye mal edildiği gibi Menûcihri'ye de nisbet edilir. Ancak son araştırmalarda Lebîbî'ye ait olduğu kanaatine varılmıştır.

Lebîbî'den bu kaside dışında sözlüklerde şahit olarak kullanılan sınırlı sayıda beyit günümüze ulaşmıştır. Bunlar şekil bakımından mesnevilerden alınmış beyitlere benzemekteyse de konuları belli değildir. Bütün bunlara rağmen Lebîbî'nin döneminin tanınmış şairlerinden olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân onu "seyyidü's-suarâ" diye niteledi. Ayrıca Muhammed b. Hüseyin el-Beyhâkî Lebîdî'yi "üstâd-i sühan" olarak kaydeder. Fakat eserin daha eski ve güvenilir birçok nüshasında bu ad Leysî şeklindeki geçmektedir. Dolayısıyla buradaki "üstâd-i sühan" sıfatının kesin olarak Lebîbî'ye ait olup olmadığı bilinmemektedir. Esedî-i Tûsî'nin (ö. 465/1073) *Luğat-ı Fûrs*'ünde Lebîbî'nin birçok şiirinin yer alması şiirlerinin daha sonraki dönemlerde de yaygın olduğunu göstermektedir.

Lebîbî'nin dağınık parçalar halinde bulunan şiirleri Jan Rypka ve M. Borecky tarafından toplanarak *Archiv Orientalia*'nın XIV. cildinde (1943), bir bölümü de Debîr-i Siyâkî tarafından *Mihir* dergisinin VIII. cildinde (Tahran 1331 hş./1952, s. 310-312, 367-377, 650-653) *Lebîbî ve Eş'âr-i O* adıyla neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Râdûyânî, *Tercümânü'l-belâğa* (nşr. Ahmed Ateş), İstanbul 1949, s. 32, 121 vd.; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhâkî, *Târîh* (nşr. Ali Ekber Feyyâz), Meşhed 1350 hş., s. 83; Avfî, *Lübâb*, s. 527-528; Hidâyet, *Mecma'u'l-fuşahâ*, Tahran 1295, I, 494; Safâ, *Edebiyyât*, I, 547-550; Rypka, *HIL*, s. 175; M. Debîr-i Siyâkî, *Genc-i Bâz-yâfte*, Tahran 1354 hş., s. 4-34; Melikü's-suarâ Bahâr, "Kaşîde-i Lebîbî", *Âyende*, III, Tahran 1363/1944, s. 151-157; Dihhudâ, *Luğatnâme*, XXII, 17308-17312; J. T. P. de Bruijn, "Labibi", *ELP* (ing.), V, 583.



RIZA KURTULUŞ

LEBÎD b. REBÎA

(لبید بن ربيعة)

Ebü Akil Lebîd b. Rebîa
b. Mâlik b. Ca'fer el-Âmirî el-Ca'ferî
(ö. 40 veya 41/660 veya 661)

Câhiliye devrinde de yaşamış olan
(muhadram) muallaka sahibi
İslâm şairi.

Genç yaşta kabilesi adına Hîre Hükümdarı Nu'mân b. Münzir'e (580-602) gönderilen elçi heyeti içinde yer almasından hareketle 550-570 yılları arasında doğduğu tahmin edilmektedir. Soyü Benî Âmir, Benî Kilâb ve Benî Ca'fer kabilelerine dayanır. Benî Ca'fer'in ileri gelenlerinden

olan babası Rebîa cömertliği sebebiyle "Rebîu (Rebîatü)'l-muktrîn" (fakirlerin baharı) adını almıştı. Rebîa, Benî Ca'fer kabilesiyle Benî Esed arasındaki Yevmü Zî-alâk savaşında ölmüştü. Lebîd genç yaşta şiir yeteneğini kanıtladı. Nu'mân b. Münzir'e elçi olarak gittiğinde okuduğu şiirle hükümdarı ve beraberindekileri etkiledi. Nu'mân'ı kabilesi Benî Âmir aleyhine tahrik etmiş olan şair Rebî' b. Ziyâd'a yönelttiği yergisiyle hükümdarın görüşlerinin kabilesi lehine değişmesini sağladı.

Hız. Peygamber'in kalplerini İslâm'a ısındırmak amacıyla zekât verdiği kimşeler (müellefe-i kulûb) arasında bulunan Lebîd kuvvetli görüşe göre 9 (631) yılında müslüman olmuştur. Daha sonra gittiği Kûfe şehrini kuranlar arasında yer aldı ve oğullarıyla birlikte buraya yerleşti. Uzun bir ömür sürdüğü rivayet edilen Lebîd 40 veya 41 (660 veya 661) yılında Kûfe'de vefat etti ve Benî Ca'fer b. Kilâb sahrasına defnedildi. İmam Şâfiî'nin "büyük bir şair", Zürrümme ile Nâbiga ez-Zübyânî'nin "Araplar'ın veya kabilesi Hevâzin'in en büyük şairi" diye nitelediği Lebîd, kendisini İmrûülkays b. Hucr ve Tarafe b. Abd'den sonra üçüncü şair olarak görür. Cumahî onu üçüncü tabaka Câhiliye şairlerinden saymaktadır.

İbn Sa'd, İbn Kuteybe ve İbn Hallikân gibi eski müellifler Lebîd'in müslüman olduktan sonra şiir söylemediğini kaydetmişlerse de Brockelmann, Ömer Ferruh ve diğer bazı çağdaş araştırmacılar, şiirlerindeki İslâmî motiflere dayanarak onun müslüman olduktan sonra da az miktarda şiir söylediğini ileri sürerler. Hız. Peygamber, Lebîd'in, "İyi biliniz ki Allah'tan başka her şey bâtıldır, her nimet de şüphesiz zevâle mahkûmdur" beytini takdir ederek, "Hiçbir şairin ağızından bundan daha doğru bir söz çıkmadı" demiştir. Lebîd'in şiirlerinin çoğu fahiye türünde olup bunlarda garîb kelimelerle örülmüş sert bir üslup hâkimdir. Kendisini, kabilesini, atalarını ve ailesini yiğitlik ve cömertlikle övdüğü bu şiirlerinde devesine, çöle ve çöl hayvanlarına, içki ve av tasvirlerine yer vermiştir. Müslüman olduktan sonra yazdığı şiirlerde İslâm'ın ve Kur'an'ın etkisiyle üslûbunun yumuşadığı ve takvâ, sâlih amel, ölüm, âhiret hazırlığı, dünyanın fâniliği gibi mev'za ve hikemiyat ağırlıklı temaları işlediği görülmektedir (Şevki Dayf, II, 91-95). Yıldırım isabetiyle ölen kardeşi Erbed için yazdığı mersiye onun en güzel şiirlerindendir.

Muallaka şairleri arasında yegâne müslüman şair olan Lebîd'in belli bir olay veya sebebe bağlı olarak değil kendi duygularını dile getirmek için nazmettiği muallakası, Theodor Nöldeke'ye göre bedevî şairlerin şiirleri arasında en güzel olanlarındandır. Muallakasının ilk bölümü olan nesib kısmında eski konaklama yerlerinin tasvirine geniş yer verilmiş, aşk teması ikinci planda tutulmuştur. Av sahneleri ve işret âlemleri tasviriyle devam eden kaside kabile büyüklerinin methi ve kendi cömertliğiyle övündüğü kısımla sona erer. Kâmil bahrinde yazılmış sekiz sekiz veya sekiz dokuz beyitlik kaside diğer muallakalarla birlikte muallaka şerhlerinin hepsinde yer alır. Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, Ebû Ca'fer en-Nehhâs, Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî ve Hatîb et-Tebrîzî'ye ait şerhler en önemli olanlardır. Almanca, İngilizce, Fransızca, İspanyolca, Türkçe, Farsça ve Urduca gibi birçok dile çevrilen muallakanın müstakîl veya diğer muallakalarla birlikte çok sayıda baskısı yapılmıştır (Sezgin, GAS [Ar.], II/1, s. 74 vd.).

Lebîd'in divanı Ebû Amr eş-Şeybânî, Asmaî, İbnü's-Sikkît, Ebû'l-Hasan Ali b. Abdullah et-Tûsî, Muhammed b. Habîb ve Sükkerî gibi âlimler tarafından şerhedilmişse de bunlardan sadece Tûsî'nin şerhi eksik olarak zamanımıza intikal etmiştir. Lebîd'in divanı Yûsuf Ziyâeddin el-Hâlidî (I. kısmı Viyana 1880), A. Huber – Brockelmann (II. kısmı, Leiden 1891) ve Tûsî şerhiyle birlikte İhsan Abbas (Küveyt 1962) tarafından, ayrıca 1966'da Beyrut'ta (Dârü Sâdir) neşredilmiştir.

Şairin hayatı, edebî şahsiyeti ve şiirleri üzerinde birçok çalışma yapılmış olup önemlileri şunlardır: William J. M. Sloane, *The Poet Labid. His Life, Times, and Fragmentary Writings* (Leipzig 1877); Yahyâ el-Cübûrî, *Lebid b. Rebî'a el-Âmirî* (Bağdat 1382/1962); Zekeriyâ Abdurrahman Siyâm, *Şî'ru Lebîd b. Rebî'a beyne câhiliyyetihî ve İslâmihi* (Kahire 1976); Mûchid Çiçân ed-Düleymî, *el-Cümletü'l-Ârabiyye fî Divânı Lebîd* (1977, yüksek lisans tezi, Kahire Üniversitesi); İbrâhim Abdülbârî, *el-Mu'cemü'l-lugavî li-Divânı Lebîd* (Kahire 1981); Hâmid b. Cebr, *Lebid b. Rebî'a hayatühü ve şî'ruh* (1977, yüksek lisans tezi, Ezer Üniversitesi); Emel bint Abdullah et-Tuaymî, *Lebid şâiren muhağramen* (1409/1989, yüksek lisans tezi, Külliyyetü'l-âdâb li'l-benât, Demmâm), Hasan M. Ca'fer Nûreddin, *Lebid b. Rebî'a el-Âmirî*,

hayatühü ve şî'ruh (Beyrut 1990), Şefik Abdürrâzık Ebû Sa'de, *Eşerü'l-İslâm fî şî'ri Lebîd b. Rebî'a* (Kahire 1948).

BİBLİYOGRAFYA :

- Lebid b. Rebîa, *Divân* (nşr. İhsan Abbas), Küveyt 1962, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 3-42; İmrûülkays v.dğr., *Yedi Askı* (nşr. ve trc. M. Şerefeddin Yaltkaya), İstanbul 1943, s. 64-80; Cumahî, *Fuḥūlü's-şu'arâ*, I, 123, 135-136, 144; İbn Habîb, *el-Muḥabber*, s. 299-300, 472-473; Ebû Hâtım es-Sicistânî, *el-Mu'ammerün ve'l-veşâyâ* (nşr. Abdülmün'im Âmir), Kahire 1961, s. 76-79; İbn Kuteybe, *eş-Şî'r ve's-şu'arâ* (nşr. Müfid M. Kumejha), Beyrut 1401/1981, s. 123-128; Belâzürî, *Ensâb*, I, 227-228; Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, *Şerhu'l-kaşâ'idî's-seb'î't-tivâli'l-Câhiliyyât* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1963, s. 505-597; Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *Şerhu'l-kaşâ'idî't-tis'î'l-meşhûrât* (nşr. Ahmed el-Hattâb), Bağdat 1393/1973, I, 357-450; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, XV, 291-306; XVII, 15-24; Merzûbânî, *el-Müveşşah* (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1385/1965, s. 328, 357-359, 360; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Kahire, ts. (Matbaatü'l-istikâme), s. 230; Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu'l-Kaşâ'idî'l-âşr* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1384/1964, s. 15-17; Ahmed Emîn eş-Şin-kîti, *Şerhu'l-Mu'allakâti'l-âşr ve aḥbârü şu'arâ'ihâ*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), s. 123-136; Brockelmann, *GAL*, I, 36-37; *Suppl.*, I, 64-65; a.mlf., "Labid b. Rabi'a", *EP* (İng.), V, 583-584; Sezgin, *GAS*, II, 126-127; a.e. (Ar.), II/1, s. 74 vd.; Şevki Dayf, *Târîhu'l-edeb*, II, 91-95; Butrus el-Bustânî, *Üdeba'ü'l-Ârab*, Beyrut 1989, s. 144-151; İsmail Hakkı Sezer, *Lebid bin Rabi'a ve Mu'allakası'nda Tasvir*, Konya 1995; Ahmet Suphi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi* (Başlangıçtan XVI. Asra Kadar), İstanbul 1996, I, 80-81, 82; A. von Kremer, "Über die Gedichte des Labyd", *SBAW*, XCIII/2 (1881), s. 555-603; A. Miquel, "eş-Şahrâ fî Mu'allakâti Lebîd" (trc. İbrâhim en-Neccâr), *Havliyyâtü'l-Câmi'ati'l-Tûnisîyye*, XII, Tunus 1975, s. 63-85; Süleyman Tülücü, "Büyük Bir İslâm Şairi: Lebîd", *EAÜİFD*, X (1991), s. 173-180.

☐ SÜLEYMAN TÜLÜCÜ

LEDÜN İLMİ

(bk. BÂTİN İLMİ).

LEFF ü NEŞR

(الف والنشر)

Nesir veya nazım şeklindeki anlatımda önceden zikredilen unsurların her biriyle ilgili öğeler getirme anlamında bedî sanatı.

Sözlükte "toplama, düme, bükme" anlamına gelen leff ile "dağıtma, yayma" mânasındaki neşr kelimelerinden oluşan leff ü neşr bedî ilminde cümle öğelerinin kuruluş ve dizilişleriyle ilgili, anlama güzellik katan söz sanatlarından biridir. Bu sanatta önce iki veya daha fazla unsur ayrı

ayrı yahut icmâlen zikredilir (leff), ardından bunların her biriyle ilgili öğeler getirilir (neşr). İlk bölümde yer alan öğelerin ikinci bölümdeki unsurlardan hangisine ait olduğu açıkça belirtilmez, bunları tayin etme işi okuyucuya bırakılır. Neşr öğeleri lef bölümü unsurlarını tamamlayıcı ve açıklayıcı nitelikte olur.

Lef bölümündeki unsurlar ayrı ayrı zikredilmişse buna "tafsilli leff ü neşr", birden çok (müteaddit) cüz veya unsuru kapsayan bir tek lafız halinde gelmişse "icmâlî (mücmel) leff ü neşr" adı verilir. Tafsilli leff ü neşr de ikinci grupta (neşr) yer alan öğelerin birinci grup (lef) unsurlarının sırasına göre olup olmaması bakımından ikiye ayrılır; sıraya riayet edilmişse "mürettep leff ü neşr", edilmemişse "gayri mürettep leff ü neşr" adını alır. Gayri mürettep olanda ikinci grup öğeler birinci grup öğelerine göre çapraz sıralanmışsa, yani leffin ilk unsuruyla ilgili öğe neşrin sonunda yer almış, diğer öğeler de buna göre dizilmişse buna "ma'kûs leff ü neşr" adı verilir (Türk edebiyatında ma'kûsü't-tertib). Öğeler hiçbir sıra gözetilmeden karışık sıralanmışsa "muhtelit leff ü neşr" denir (Türk edebiyatında muhtelitü't-tertib, muhtelifü't-tertib, müşevveş). Daha çok şiirde vezin gereği ortaya çıkan bu son türü kusur olarak görenler de vardır. Çünkü leff ü neşr sanatı söz dizimine dahil öğelerin belirli nisbetlerde sıralanışındaki uyuma dayanır. Türk edebiyatında leff ü neşr Arap belâgatındaki kurallarıyla yer almış olup bölümlenmesindeki küçük isim değişiklikleri dışında fazla bir fark bulunmamaktadır.

Aşağıdaki örneklerde lef öğeleri büyük harflerle, onlara tekabül eden neşr öğeleri de küçük harflerle gösterilerek açıklanmıştır:

1. Mürettep leff ü neşr.

و من رحمته جعل لكم الليل والنهار
B A
لتسكنوا فيه ، ولتبتغوا من فضله
b a

(el-Kasas 28/73)

Geceyle (A) ilgili olarak "dinlenme" (a), gündüzle (B) ilgili olarak "çalışma" (b) öğeleri sırayla getirilmiştir. Nâbî'nin, "Bâğa gel kadd ü ruh u hâlin görüp olsun hacil / Serv gülden, gül karanfilden, karanfil lâleden" beytinin ikinci mısraındaki "serv, gül, karanfil" kelimeleri ilk mısradaki karışıklıkları olan "kad, ruh, hal" sırasını aynen takip etmektedir.

2. Ma'kûs leff ü neşr.

و زلزلوا حتى يقول الرسول و أئذین آمنوا معه
B A
متى نصرالله ، ألا إن نصرالله قريب
a b

(el-Bakara 2/214)

Bir yoruma göre "b" öğesi müminlerin, "a" öğesi Hz. Peygamber'in sözü olarak "A" (peygamber) ve "B" (müminler) unsurlarına göre çapraz şekilde sıralanmıştır. Melihî'nin "zülf, ruh, mushaf" kelimelerine mukabil aksi istikamette tertibin gözetildiği ve "tefsîr, âyet-i nûr, duhân"ın zikredildiği, "Zülfünle ruhun mushaf-ı hüsnünde nigârâ / Tefsîrin eder âyet-i nûr ile duhânın" beytinde de bu tür sıralama söz konusudur

3. Muhtelit leff ü neşr.

هو شمس و أسد و بحر ، جودا و بهاء و شجاعة
b a c C B A

İlgiler "Aa", "Bb", "Cc"dir.

İcmâlî (mücmel) leff ü neşrde lef kısmı iki ve daha fazla unsuru kapsayan bir tek lafız halinde gelir. Ardından bu unsurların her biriyle ilgili olarak neşr kısmı öğeleri takip eder. Bu kategoride lef kısmı mücmel olduğundan neşr kısmı unsurları için tertip ya da tertipsizlik söz konusu değildir. Örnekler:

فإن المرء بين يومين

A+B

يوم قد مضى أحصي فيه عمله فحتم عليه ،
a

و يوم قد بقي لا يدري لعله لا يصل إليه

(Hadis)

b

İlgiler "Aa", "Bb"dir.

و قالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى
b a A+B

(el-Bakara 2/111)

Neşr kısmının açılımı:

(a) قالت اليهود لن يدخل الجنة إلا من كان هودا

(b) قالت النصارى لن يدخل الجنة إلا من كان نصارى

Lef kısmını oluşturan çoğul zamir (vâv: onlar) Müsevîler (A) ve İsevîler (B) olmak üzere (ehl-i kitap) iki unsuru kapsar. Bu sanat sayesinde her iki din mensubunun ayrı ayrı olan iddiaları birleştirilerek ihtisarsa (icâz) sağlanmıştır.

Bazan lef kısmı ayrıntılı, neşr kısmı mücmel gelebilir. "Ak iplik" in (el-ḥayṭu'l-ebya) fecr-i sâdık, kara ipliğin (el-ḥayṭu'l-esved) fecr-i kâzib olması yorumuna göre şu âyet bu türe örnektir:

حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود
B A

من الفجر
b+a

(el-Bakara 2/187)

Aşağıdaki form içinde gelenler leff ü neşrin güzel bir türü olarak görülmüştür (Teftâzânî, s. 427): Ayrıntılı lef kısmı + ayrıntılı neşr kısmı + önceki leffin mücmel hali. Şu örnekte olduğu gibi:

فمن شهد منكم الشهر فليصمه ،

و من كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر ،

A

يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ،

B

و لتكملوا العدة ، و لتكبروا الله على ما هديكم ،

b

a

و لعلكم تشكرون

A + B

(el-Bakara 2/185)

İlgili ibareler "Aa" ve "Bb" olup şükür kısmı (AB), hasta ve yolcuya tanınan kazâ ruhsatı (A) ve kolaylaştırma nimetiyle (B) alâkalı olduğundan ayrıntılı lef kısmını (A, B) icmâlî bir şekilde kapsamaktadır. Nefî'nin "zülf, dil, süz-ı aşk, sine" lafızlarıyla münasebetli "nâr, külhan, gencine, mâr"ın karışık bir şekilde sıralandığı, "Fikr-i zülfün dilde tâb-ı süz-ı aşkın sine-de / Nârdır külhanda gûyâ mârdır gencine" beytinde de muhtelifü't-tertib veya müşevveş leff ü neşr yapılmıştır.

Bu söz sanatına "lef" adını veren, onu tanımlı ve örneğiyle ilk açıklayan âlimin Müberred olduğu belirtilmektedir (el-Kâmil, I, 112; II, 740-741). İbn Vekî türe "ayrıntısı bilinen mücmel", İbn Sinân el-Hafâci ise "lafzın lafza tertip üzere hamli" adlarını vermişlerdir (el-Munşif, II, 111; Sırrü'l-feşâha, s. 191-192). Zemahşerî, ilgili âyetlerde "lef" ve "tarikatü'l-leff" (lef üslûbu) adlarını verdiği türle ilgili geniş açıklamalar yapmış, daha sonraki belâgat âlimleri buna neşr terimini de eklemişlerdir. İbn Hicce el-Hamevî ve bazı müteahhir dönem âlimlerinin bu sanata "tayy ü neşr" adını verdikleri görülmektedir.

Leff ü neşr yaparken dikkat edilmesi gereken husus, sanat gösterme amacıyla lafzı ön plana çıkararak haşve, gayri mürettep leff ü neşrde de unsurlar arasında zihni intikalin kolayca sağlanamamasından dolayı ta'kide ve sül-i ihâma düşülmemesidir. Bu şartlar göz önünde tutul-

duğu takdirde leff ü neşr makbul olarak söze güzellik katan lafzî sanatlardan sayılır ve söze icâz vasfı kazandırır.

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1301-1302; Tâhirülmevlevî, *Edebiyat Lûgatı*, İstanbul 1973, s. 90-92; Müberrred, *el-Kâmil* (nşr. Zeki Mübarek v.dğr.), Kahire 1355/1936, I, 112; II, 740-741; İbn Vekî, *el-Münşif* (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Dimaşk 1402/1982, II, 117; İbn Sinân el-Hafâcî, *Sırrü'l-fesâha*, Beyrut 1402/1982, s. 191-192; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Kahire 1373/1953, I, 172; III, 337-338; Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-icâz fî dirâyeti'l-i'câz* (nşr. Bekrî Şeyh Emîn), Beyrut 1985, s. 289-290; Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm* (nşr. Naîm Zerzûr), Beyrut 1403/1983, s. 425; Hatib el-Kazvîni, *el-İzâh fî 'ulûmî'l-belâga* (nşr. M. Abdülüm'im el-Hafâcî), Kahire 1400/1980, II, 503-504; Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, İstanbul 1309, s. 426-428; İbn Hicce, *Hizânetü'l-edeb*, Kahire 1304, s. 76 vd.; Ankaravî, *Miftâhu'l-belaga ve misbâhu'l-fesâha*, İstanbul 1284, s. 131-132; Muallim Naci, *Edebiyat Terimleri: İstılâhât-ı Edebiyye* (haz. M. A. Yekta Saraç), İstanbul 1996, s. 113-116; Abdurrahman Süreyyâ, *Mizânü'l-belaga*, İstanbul 1305, s. 370-371; Diyarbekirli Said Paşa, *Mizânü'l-edeb*, İstanbul 1305, s. 353-354; Manastırlı Mehmed Rifat, *Mecâmiu'l-edeb*, İstanbul 1308, s. 351-353; Ahmed Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Osmâniyye*, İstanbul 1987, s. 160-161; M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, İstanbul 1989, s. 290-292.



İSMAİL DURMUŞ – M. A. YEKTA SARAÇ

LEFKOŞE

Kuzey Kıbrıs
Türk Cumhuriyeti'nin başşehir.

Beşparmak (Girne) dağlarıyla Karlıdağ (Trodos) arasında bulunan Mesarya (Mesaoria) ovasının ortasında ve Kanlıdere (Pedias) ırmağının iki tarafında denizden 150 m. yükseklikte kurulmuştur. Şehrin etrafı temelleri XIII. yüzyılda Lusignan hânedanı zamanında atılan, fakat 1567 yılında yıkılarak yeniden inşa edilen surlarla çevrilidir.

Kuruluş tarihi kesin olarak belirlenemeyen şehir önceleri Ledra, Bizans döneminde Levkosia adıyla anılmış, 1192'de Kıbrıs'ı Templier şövalyelerinden satın alan eski Kudüs kralı Guy de Lusignan tarafından başşehir yapılarak adı Nicosia'ya çevrilmiştir. Guy de Lusignan'ın kurduğu Kıbrıs Krallığı'nın Batı Roma İmparatorluğu tarafından tanınmasından ardından şehrin dinî ve siyasî açıdan bir Latin başşehirine dönüştürülmesi için yoğun bir imar ve iskân faaliyeti başlatıldı. Önce Katolikliğin adada hâkim mezhep haline getirilmesi amacıyla burada bir başpiskoposluk kuruldu; daha sonra başşehirde

başpiskoposluğa lâıyk görkemli Saint Sophia Katedrali (şimdiki Selimiye Camii) yaptırıldı. Aynı zamanda Suriye ve civarından getirilen, içlerinde tüccar ve sanatkârların da bulunduğu göçmenlerle şehir nüfus yönünden takviye edildi. Bu faaliyetler sonucu Lefkoşe, XIII. yüzyılın başlarından itibaren önemli bir ticaret ve kültür merkezi haline geldi. 1211 yılında W. von Oldenburg burayı suru olmayan, kalesi muhkem şekilde yeni yapılmış, halkı refah içinde, evlerinin süslemeleri Antakya'ninkileri aratmayan kalabalık bir şehir olarak tasvir eder. 1350'de şehre gelen rahip Ludolf ise buradan dünyanın en zengin asilzadelerinin yaşadığı büyük bir şehir diye bahseder. Bu sıralarda zenginliği ve artan stratejik önemi, Lefkoşe'nin Doğu Akdeniz'in hâkim devletlerinin ilgisini çekmesine sebep olmuş, bir yıl kadar (1372) Cenevizliler'in elinde kaldığı gibi daha sonra da Memlük Sultanı Baybars tarafından haraca bağlanmış (1426). Buna rağmen şehrin zenginliği devamlı surette artmış ve eğer Felix Faber'in (1483) tasviri abartılı değilse kısa sürede dünyanın dört bir yanından hristiyan ve "kâfir" birçok tüccarın büyük çarşılarında Doğu'nun her türlü değerli taş, baharat ve kokularını sattığı bir Levant ticaret merkezine dönüşmüştür. Fakat bu durum uzun sürmemiştir; 1489'da adayı ele geçirerek Kıbrıs Krallığı'nı ortadan kaldıran Venedikliler tarafından bir ticaret kolonisinden ziyade askerî üs olarak görülmesi, XVI. yüzyılın başlarında nüfusunun azalmasına ve her yönden gerilemesine yol açmıştır.

Osmanlılar, 1570 yılı Temmuzunda Kıbrıs'ı almak için harekete geçtiklerinde fazla bir direnişle karşılaşmadıkları gibi kendilerini köle yerine koyan ve vergi oranlarını yükselten Venedikliler'den kurtulmak isteyen yerli halktan taraftar,

hatta fiilî destek bile buldular. Buna rağmen muhtemelen 25 Temmuz'da Lefkoşe önlerine gelen Osmanlı ordusu uzun süren şiddetli bir kuşatmadan sonra ancak 9 Eylül'de şehri ele geçirebildi. Fetih'ten sonra burası yeni oluşturulan Kıbrıs eyaletinin idare merkezi yapıldı. Osmanlılar, Venedikliler zamanında ihmale uğrayan ve önemini kaybeden Lefkoşe'nin gelişimini sağlamak için iskân ve ihyâ siyasetinin gerektirdiği idarî ve ekonomik tedbirleri hemen yürürlüğe koydular ve öncelikle Anadolu'nun çeşitli yerlerinden ve Suriye'den nüfus naklettiler (BA, MD, nr. 19, s. 334-335). Bu arada Ortodoks kilisesi tekrar açıldı ve Ortodoks reâyânın dinî-siyasî lideri (milletbaşı) olarak bir başpiskopos tayin edildi.

Osmanlılar'ın Kıbrıs'ta uyguladığı zorunlu iskân politikasının özellikle Lefkoşe'de başarıya ulaştığı görülmektedir. Çünkü fetih'ten on-on beş yıl sonra şehre gelen Batılı seyyahların anlattıkları buranın cami, türbe, çarşı ve mahalleleriyle herhangi bir Anadolu şehriden farksız bir görünüm aldığını ortaya koymaktadır. Fetih'ten bir yıl sonra yapılan tahrirde şehrin merkezindeki yedi mahallede 1100-1200 nüfusun (yaklaşık 212-235 hâne), kırsal kesimdeki 116 köy ve elli yedi mezraada ise yaklaşık 9000 kişinin (1786 hâne) yaşadığı tesbit edilirken 1596-1597'de şehrin toplam nüfusunun 4-5000 kadarı Türk olmak üzere 30.000'lere ulaştığı görülmektedir. Şer'iyye sicilleri üzerindeki çalışmalardan Türkler'le diğer unsurlar arasındaki farkın XVII. yüzyılda ortadan kalktığı, hatta XVIII. yüzyılın başlarında çoğunluğun Türkler'den oluştuğu öğrenilmekte ve 1850 tarihli bir vergi defterinden bu durumun XIX. yüzyılın ortalarına kadar sürdüğü anlaşılmaktadır (2097 hânedan 1057'si Türk, 1040'ı gayri müslim). İngilizler'in 4 Nisan 1881'de yaptık-



Lefkoşe'den
bir görünüş

ları sayımda ise 5653 (% 49) Ortodoks Rum, 5397 Türk (% 47), 181 Katolik, yetmiş sekiz Mârûnî, seksen sekiz Ermeni Gregoryen, doksan dört İngiliz Protestan ve yirmi iki yahudi olmak üzere toplam 11.513 nüfus tesbit edilmiştir. Böylece başlayan Türk nüfusundaki düşüş şehrin toplam nüfusunun artmasına rağmen günümüze kadar devam etmiştir. 1946 sayımında 34.485 olan şehir nüfusunun 10.330'u Türk'tü. 1960'ta Kıbrıs Cumhuriyeti kurulduğunda şehirde 19.823 Türk ve 40.769 Rum yaşıyordu. 1985 sayımında Lefkoşe'nin Türk kesiminin nüfusu 37.400 idi. 2003 tahminlerine göre Türk kesiminin nüfusu 45.800, Rum kesiminin ise 197.600'dür.

XVI. yüzyılda dünya ticareti ağırlığının Atlantik'e kayması, Venedikliler'in sıkı askerî yönetimi, sık sık yaşanan kuraklık ve çekirge saldırıları, büyük depremler (1480, 1542), veba salgınları ve Osmanlılar'ın Suriye ile Mısır'ı alarak ticaretin Halep üzerine kaymasına yol açmaları gibi sebeplerle, Lefkoşe fethedildiğinde ekonomik canlılığını ve zenginliğini tamamen kaybetmiş durumda idi. 1572 tarihli tahrir sonuçları da bu hususu doğrulamakta ve şehirden elde edilen gelirler toplamının sadece 150.000 akçe olduğunu göstermektedir. Fetihle birlikte Osmanlı Devleti bu kötü durumu değiştirmek için yoğun bir çalışma içine girdi. Bu çalışmanın olumlu sonuçlar verdiği ve şehrin XVII. yüzyılın ortalarına doğru ekonomik bakımından canlandığı Dedoyn, Sandys ve Lithgow gibi Batılı seyyahların anlattıklarının yanında mahkeme kayıtlarından ve narh listelerinden anlaşılmaktadır. Bu belgeler üzerindeki araştırmalar şehrin çevresinde yoğun bir ziraatın, şehirde de ticaret ve imalatın varlığına işaret etmekte ve arpa, buğday, mısır, nohut, pamuk ve ipek, yoğurt, peynir, pekmez, yağ, su-cuk, pastırma, üzüm, incir, zeytin, leblebi



Lefkoşe'de Arap Ahmed Paşa mahallesindeki eski Türk evleri

ve soğan gibi pek çok ürünün bol miktarda pazarlandığını göstermektedir. Şehir çevresinde tarım gibi hayvancılığın da çok geliştiği, debbağhanelerden alınan gelirlerdeki artıştan ve et fiyatlarının ucuzluğundan anlaşılmaktadır. Çeşitli atölyelerde ayakkabı, kumaş boyaları, yağ, mum ve sabun üretilmekteydi. Gerek üretim gerekse iç ve dış ticaret açısından en kazançlı ürünler pamuk, ipek ve şaraptı. Yün ve yünlü kumaşların ticareti sadece iç piyasaya dönüktü ve çok kârlıydı. Bütün bu faaliyetler Lefkoşe'yi bir finans merkezi haline getirmiş, çeşitli yerlerden gelen tüccarlar birbirleriyle borç alıp verme gibi ilişkilerde bulunmuşlardı. Sicil kayıtları, yoğun bir para alışverişinin hem yerli müslüman ve Rumlar arasında hem de yabancılar arasında yaşandığını göstermektedir. Kayıtlar, Türkler'in daha ziyade borç veren durumunda olduğunu ve Rumlar'ın yanında yabancılarla da ortaklık oluşturarak ithalat ve ihracat yaptıklarını ortaya koymaktadır. Buna karşılık bürokraside hristiyanların daha faal olduğu kesindir. Millet sistemi çerçevesinde hristiyanlardan vergi toplama işi kiliseye verildiğinden Rumlar arasında mültezim ve emin olanlara sık rastlanmaktadır. Ayrıca Lefkoşe'de mimar ve tercümanlar her zaman Rumlar arasından çıkmıştır.

Lefkoşe'de Osmanlı yönetimi boyunca sosyal hayatın özellikle sur içinde çok renkli ve uyumlu olduğu görülmektedir. Rum ve Türk çoğunluğun dışında Ermeni, yahudi ve Mârûnîler'in de yaşadığı şehirde cemaatler arası ilişkilerde hoşgörünün ve iş birliğinin hüküm sürdüğü mahkeme kayıtlarının incelenmesinden anlaşılmaktadır. 1580-1640 yıllarına ait davalardan sadece % 19'unun (532) cemaatler arasında, 1698-1726 yılları arasında da % 25'inin müslüman ve gayri müslimler

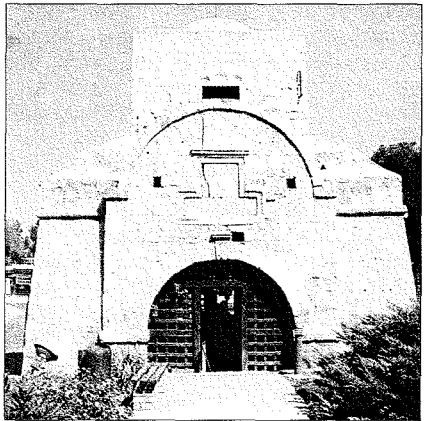
arasında cereyan etmesi bunu doğrulamaktadır. Şehirde özellikle Türk idaresi döneminde azınlık mahalleleri oluşmamış, XVIII. yüzyılın başlarında birkaç mahallede belirli bir etnik grubun çoğunluğuna rağmen müslüman ve gayri müslimler otuz bir karışık mahallede ve bitişik evlerde yan yana barış içinde yaşamışlardır. 1580-1640 yılları arasında Lefkoşe'de kaydedilen 378 emlak alım satımının seksen altısı cemaatler arasında gerçekleşmiştir.

Şehirde kadınlar sosyal hayata ve ticarete doğrudan katılmakta, ticarette bakan ortak, kefil veya kredi açan durumunda olabilmekteydiler. Araştırmalara göre 100 kadından yirmisi ev sahibiydi. Müslüman veya hristiyan kadınlar haksızlığa uğradığında doğrudan kadiya başvurabiliyordu.

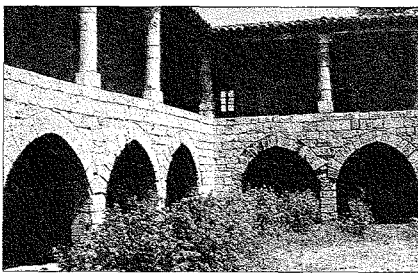
Fetihten sonra Lefkoşe'de kurulan ve sayıları hızla artan vakıflar sosyal ve ekonomik hayatın vazgeçilmez unsurlarıydı. Şehrin su ihtiyacının büyük bir kısmı ve cami, medrese, çeşme ve köprülerin bakımlarıyla çalıştırılan personelin maaşları bu kurumlar tarafından karşılanmaktaydı. Kıbrıs'ın İngiliz yönetimine devredildiği 1878 yılında yirmi sekiz Türk okulunun bulunduğu Lefkoşe'nin eğitim hayatında da vakıfların rolü büyük olmuştur.

Lefkoşe, XX. yüzyılda genişleyerek daire şeklindeki surlarının dışına taşmaya başladı. 1963 çatışmalarından sonra Birleşmiş Milletler Barış Gücü tarafından şehir Türk ve Rum kesimi olmak üzere ikiye ayrıldı. Bu bölünme 1974 yılındaki Türk Barış Harekâtı neticesinde kesinlik kazandı. Sur içindeki eski şehrin daha büyük

Lefkoşe'de Girne Kapısı



Lefkoşe'de Kumarcılar Hanı



bir bölümü Türk tarafında kaldı. Türk kesimiyle Rum kesimini birbirinden ayıran ve kabaca doğu-batı doğrultusunu izleyen Yeşil Hat Ermu caddesinin güneyini takip eder.

Lefkoşe'nin belli başlı tarihî eserleri arasında, 1567'de yeniden yaptırılan surlar dışında Saint Sophia Katedrali (Seli miye Camii), Saint Catherine Katedrali (Haydar Paşa Camii), Saint Augustin Kilisesi (Ömeriye Camii), Arap Ahmed Paşa Camii, Azîziye Tekkesi, Lefkoşe Mevlevî-hânesi, Büyük Han, Kumarcılar Hanı, Büyük Hamam ve bedesten sayılabilir (ge niş bilgi için bk. KIBRIS [Mimarî]).

BİBLİYOGRAFYA :

Kıbrıs Şer'iyeye Sicilleri, nr. 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 22, 23, 25, 61; BA, MAD, nr. 3211, 5878, 7836, 9893, 10163, 10306; BA, KK, nr. 5285, 5322, 5877, 6496, 7048; BA, MD, nr. 19, s. 334-335; BA, Askeriye, nr. 8743; BA, Rûznâmçe, nr. 1499, 1560; BA, A.NŞT, nr. 1258, 1262, 1355, 1383, 1421, 1422, 1424, 1438, 1441, 1442, 1444; BA, A.DVN, nr. 793; BA, Cevdet-İktisat, nr. 1090, 1107; BA, Cevdet-Adliye, nr. 1002, 1508, 1570, 1778, 2156, 2218, 2513; BA, *Mevkufat Defteri*, nr. 2551; TK, TD, nr. 64; H. Luke, *Cyprus under the Turks (1571-1878)*, Oxford 1921, tür.yer.; Halil İnalcık, "Kıbrıs'ta Türk İdaresi Altında Nüfus", *Kıbrıs ve Türkler*, Ankara 1964, s. 27-59; a.mlf., "Ottoman Policy and Administration in Cyprus After the Conquest", *Millîetlerarası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi: Türk Heyeti Tebliğleri*, Ankara 1971, s. 59-77; a.mlf., "A Note on the Population of Cyprus", *Journal for Cypriot Studies-Kıbrıs Araştırmaları Dergisi*, III/1, Gazimağusa 1997, s. 3-11; E. de Lusignan, *Description de toute l'Isle de Cypre*, Famagusta 1968, tür.yer.; Vergi H. Bedevî, "Kıbrıs Şer'i Mahkeme Sicilleri Üzerinde Araştırmalar", *Millîetlerarası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi: Türk Heyeti Tebliğleri*, Ankara 1971, s. 139-148; Halil Fikret Alasya, *Tarihte Kıbrıs*, Ankara 1988, tür.yer.; Kemal Çiçek, *Zimmis (Non-Muslims) of Cyprus in the Sharia Court: 1110/39 A.H./1698-1726 A.D.* (doktora tezi, 1993), Birmingham University, tür.yer.; a.mlf., "Living Together: Muslim-Christian Relations in Eighteenth-Century Cyprus as Reflected by the Shari'a Court Records", *Islam and Christian Muslim Relations*, IV/1, Birmingham 1993, s. 36-64; C. F. Beckingham, "The Cypriot Turks", *JRCAS*, XLIII/2 (1956), s. 126-130; Halil Sahillioğlu, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs'ın İlk Yılı Bütçesi", *TTK Belgeler*, IV (1967), s. 1-34; R. C. Jennings, "The Population, Taxation and Wealth in the Cities and Villages of Cyprus, According to the Detailed Population Survey (Defter-i Mufassal) of 1572", *JTS*, X (1986), s. 175-191; a.mlf., "Locust Problem in Cyprus", *BSOAS*, LI/2 (1988), s. 279-313; a.mlf., "Lefkoşa", *EJ²* (İng.), V, 716-719; Nuri Çevikel, "1570-1571 Türk Fethi ile Kıbrıs'ta Meydana Gelen Toplumsal Değişim Hakkında Bir Tahlil Denemesi", *Journal for Cypriot Studies-Kıbrıs Araştırmaları Dergisi*, III/1, Gazimağusa 1997, s. 39-68.



KEMAL ÇİÇEK

LEFKOŞE MEVLEVÎHÂNESİ

Lefkoşe'de
fetihten kısa bir süre sonra kurulan
Mevlevî tekkesi.

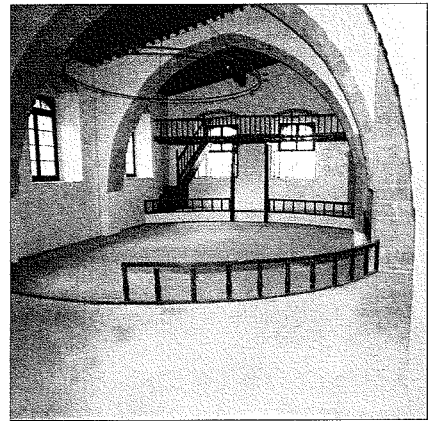
Fethin tarihini anlatan Ârif Dede'nin Mevlevî oluşu dikkate alınarak Mevlevîliğin Kıbrıs'a 1571'de fetihle birlikte girdiği söylenebilir. Bazı kaynaklarda, dergâh binalarının Lefkoşe'de tekkede medfun Emine adlı bir hanımın bağışladığı arazi üzerine XVII. yüzyılda yapıldığı belirtilmekte, çeşitli arşiv belgelerinde ise tekke Arap Ahmed Paşa'nın vakıfları arasında zikredilmektedir. Mevlevîhânenen bahsedilen en eski belgelerden biri olan 1003 (1595) tarihli şer'iyeye sicilinden, Girne Kapısı yakınlarındaki tekkenin Arap Ahmed Paşa vakıfları arasında bulunduğu, burada bir mesnevîhanın görevli olduğu anlaşılmaktadır. Yine aynı belgede vakıf sahibinin tekkenin bahçesini halka mesire yeri olarak vakfettiği kaydedilmektedir. Bu bahçenin bir bölümü 1960'lı yıllarda şehitliğe dönüştürülmüşse de çarpık kentleşmeden burası da payını alarak beton yığını haline gelmiştir. 1016 (1607) tarihli diğer bir belgede ise mevlevîhânenin yerinin şehid Seyyid Ahmed Paşa'nın malı olduğu ve buraya Ferhad Paşa'nın emriyle mevlevîhâne inşa edildiği belirtilmektedir. Bu belgeye göre Ferhad Paşa'nın başvurusu üzerine Konya Âsitânesi secâdenişini Şeyh Ebûbekir tarafından Derviş Sâdeddin Lefkoşe Mevlevîhânesi'ne şeyh tayin edilmiştir. Bunun yanında mesnevi okuyan şeyhe 3 akçe, imama 2 akçe, müezzine 1 akçe ve diğer fukaraya 8'er akçe günlük vazife verilmesini şart koşan diğer bir vakfiye ile görev dağıtımı merasiminden bahsedilen bir başka belge de göz önüne alınarak Lefkoşe Mevlevîhânesi'nin XVII. yüzyılın başında teşkilâtını tamamlamış olduğu söylenebilir.

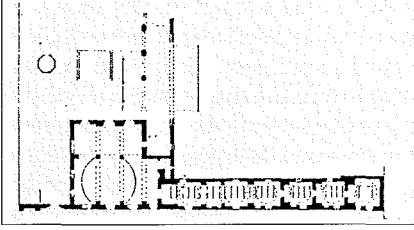
Tekkeye ilk şeyh olarak tayin edilen Sâdeddin Efendi'nin ardından sebebi bilinmeyen bir aradan sonra 1132'de (1720) Şeyh Sadri Dede postnişinliğe getirilmiş ve arkasından sırasıyla Kıbrıslı Şeyh Mustafa Siyâhî Dede, oğlu Ârif Efendi (ö. 1138/1726), Lefkoşeli Hızır Dede (ö. 1140/1727), Konya'dan Ârif Dede (ö. 1179/1765), Kıbrıslı Seyyid Abdullah Dede (bir yıl süre ile), Lefkoşeli Şeyh Mustafa Dede (ö. 1228/1813), Feyzullah Dede (ö. 1267/1851), Derviş Ali Dede ve Mustafa Saffet Dede (ö. 1311/1893-94) postnişin olmuştur. Adanın 1878'de İngilizler'e kiralandığı dönemde mevlevîhâneye yapılan şeyh tayin-

lerinde usulsüzlükler görülmeye başlanmıştır. 1894'te Saffet Dede'nin oğlu Mehmed Celâleddin Efendi'nin tayininde geleceğe aykırı olarak İstanbul'dan berat çıkarılamamıştır. Mevlevîhâneye büyük hizmetler veren Şeyh Mehmed Celâleddin Efendi 12 Eylül 1931'de vefat ettiğinde Kıbrıs İngiliz idaresine geçmiş, adadaki Türk vakıflarının yönetimi de İngilizler'in denetimine girmiştir.

Celâleddin Efendi'nin ölümünden sonra Türkiye'de dış hekimliği öğrenimi gören oğlu Saffet Bey adaya döndü. Saffet Bey, şeyhlik talebinde bulunmayıp sadece babasının idaresindeki vakıfların yönetiminin kendisine verilmesini istedi. Zamanın evkaf murahhası, yaptığı hizmetlerden dolayı kendisine İngiliz kraliyeti tarafından "sir" unvanı verilen M. Münir Bey, tekke vakıflarının gelirlerini İngiliz valisine bağlı Vakıflar İdaresi'nde tutmak için Saffet Bey'in isteğini reddetti. Bu sırada, Türkiye'de tekke ve zâviyelerin kapatılması üzerine Konya'dan Halep'e nakledilen çecelebilik makamında bulunan Muhammed Bakır Çelebi mevlevîhânenin postnişinliğine Selim Dede Efendi'yi tayin etti. Ancak M. Münir Bey dergâhı mühürleterek Selim Dede'nin posta oturmasına engel oldu. Konunun *Masum Millet* gazetesinde millî mesele haline dönüştürülmeye çalışılması üzerine Selim Dede'nin dergâhtaki görevi maaş karşılığı üstlenmesine izin verildi. Tekkenin vakıflarının yönetimi ise İngiliz idaresinde kaldı. Selim Dede Efendi 1953 yılında vefat edince çecelebilik makamı onun yerine oğlu Cemaladdin Efendi'yi tayin etmek istediysen de İngiliz idaresi görevi Kıbrıslı Hafız Şefik

Lefkoşe Mevlevîhânesi'nin semâhânesi





Lefkoşe Mevlevihânesi'nin planı

Efendi'ye verdi. Ancak mevlevihâne esasen dervişlerini kaybetmiş ve Kıbrıs Türk toplumu da Türkiye Cumhuriyeti kanunlarını benimsemiş bulunduğundan Kıbrıs'ta Mevlevîlik Selim Dede'nin vefatıyla sona ermiş oldu.

Şehrin eski kesiminde Girne Kapısı'nın iç tarafında yer alan mevlevihâne bugün, semâhâne ve buna bitişik, kuzey-güney istikametinde ilerleyen birbiri yanında altı kubbe altında yer alan türbe kısmından ibarettir. 1960 öncesi derviş odaları, mutfak ve misafir odalarının ayakta olduğu, meşrutasının 1970'lere kadar kimsesiz çocuklar yurdu olarak kullanıldığı bilinmektedir. Mevlevihânenin en eski halini, 1880'li yılların başlarında İngiliz kaptanı Kitchener tarafından çizilen Lefkoşe planından öğrenmek mümkündür. Dergâh, belgelerde müstemilâtı ile birlikte mesire yeri olarak tekkeye vakfedildiği kaydedilen geniş bahçenin kuzey kısmındaki küliye olmalıdır.

1934, 1962, 1967, 2002 yıllarında tamir gören ve günümüzde Lefkoşe Türk Et-nografya Müzesi olarak kullanılan mevlevihâneye Girne caddesine bakan basık kemerli bir taçkapıdan girilmektedir. Süslemesiz kesme taştan iki çerçeve içine alınmış kapının iki yanındaki taşlara birer sütunçe yapacak şekilde profil verilmiştir. Kapının basık kemerinin üst kısmında alçı sıvalı bir çerçeve içerisine celî ta'lik yazı ile "Yâ Hazret-i Mevlânâ" ibaresiyle iki Mevlevî sikkesi nakşedilmiştir. Giriş, yanındaki sivri kemerli bir niş içerisine yerleştirilmiş çeşme ile âdeta bütünleşmiştir. Çeşmenin ta'lik kitâbesi çok yıpranmış olduğundan ancak bazı kelimeleri okunabilmektedir.

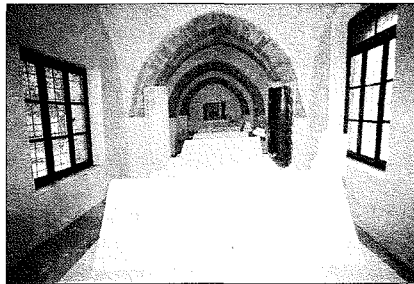
Taçkapıdan, aslî hali daha geniş olması gereken bir alanın "T" şeklinde bir parçası durumunda bulunan avluya girilmektedir. Mevcut bazı kemer kalıntıları yanında daha önce yapılan çeşitli planlarda avlu-

nun güney tarafında gösterilen kemer duvar izleri burasının daha büyük bir küliye olduğunu düşündürmektedir. Avlunun kuzeybatısındaki basık kemerli bir kapıdan dergâhın harimine girilmektedir. Harim muhibban mekânı, semâhâne ve mescid olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Binanın taşıyıcı sistemi bu bölünmeyle uyumaktadır. İki dikdörtgen pâyeyi bağlayan üç kemer, kuzey-güney istikametinde girişi ve aynı zamanda âyin izleyicilerine ait mekânını semâhânenen ayırmaktadır.

Pâyeleri dış duvarla bağlayan iki kemer kuzeydeki yükseltilmiş mutrip mahfiliyle semâhâneyi, aynı istikamette ilerleyen üçüncü kemer ise güneyde yer alan mescidle semâhâneyi ayırmaktadır. Diğer kısımlardan iki basamak daha aşağıda bulunan dairevî semâ meydanının etrafı diz boyu yüksekliğinde ahşap parmaklıkla çevrilidir. Tamamen ahşaptan inşa edilen kuzeydeki mutrip mahfiline yine dik ahşap bir merdivenle çıkılmaktadır.

Mescidde basit bir niş teşkil eden mih-rabın üzerinde zeytin dalı çelenk motiflerinin oluşturduğu boyalı nakışlar bulunmaktadır. Mescidin kible duvarındaki bir kapıdan Girne caddesi boyunca kuzey-güney istikametinde bir aks üzerinde uzanan türbelere geçilmektedir. Birbirinden geniş kemerle ayrılan altı kubbe ile bir tonozun örttüğü sekiz gözlü hacim doğu ve batıda pencerelerle dışarıya açılmaktadır. Türbe kısmında on altı kabir bulunmaktadır. Mevlevihâne şeyhlerinden Siyâhî Dede, Ârif Dede, Mustafa Dede, Feyzullah Dede, Mehmed Celâleddin Efendi ve Selim dedelerin dergâha defnedildikleri bilinmektedir. Diğer kabirlerin kimlere ait olduğu tam olarak bilinmemek-teyse de kuzeyden itibaren birinci kabrin Selim Dede'ye, ikinci kabrin Arap Ahmed

Lefkoşe Mevlevihânesi'nin türbe kısmı



Paşa'ya, üçüncü kabrin Şeyh Celâleddin Efendi'ye, onuncu kabrin bir şeyhin talası olduğu bilinen Arap Abdullah Efendi'ye, on altıncı kabrin şeyh hattat Feyzullah Dede'ye ve eşine ait olduğu kabul edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

KKTC Milli Arşivi ve Araştırma Merkezi, *Şer'iyye Mahkeme Sicili*, nr. 1; KKTC Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, *Şer'iyye Mahkeme Sicili*, nr. 2; Ârif Dede, *Kıbrıs Tarihçesi*, TSMK, Yeniler, nr. 2109; A. Papapetro, *Memorandum on the Mevlevihâne in Cyprus* (Lefkoşe 1932, KKTC Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi); Halil Fikret Alas-ya, *Kıbrıs Tarihi ve Kıbrıs'ta Türk Eserleri*, Ankara 1964, s. 183; Emel Esin, *Aspects of Turkish Civilization in Cyprus*, Ankara 1965, s. 10-11; a.m.f., *Turkish Art in Cyprus*, Ankara 1969, s. 29; *Turkish Monuments in Cyprus, Department of Antiquities and Museum*, Nicosia 1987, s. 16-17; *Kıbrıs'ta Vakıf Tarihi Eserler* (haz. Sevinç Andız), Lefkoşe 1990, s. 28-30; Harid Fedai – Mustafa Haşim Altan, *Lefkoşe Mevlevihânesi* [baskı yeri yok] 1997 (KKTC Millî Eğitim ve Kültür Bakanlığı Yayınları); Fikret Çuhadaroglu – Filiz Oğuz, "Kıbrıs'ta Türk Eserleri", *Rölöve ve Restorasyon Dergisi*, sy. 2, Ankara 1975, s. 1-76; Netice Yıldız, "Kıbrıs'ta Osmanlı Kültür Mirasına Genel Bir Bakış", *Türkler Ansiklopedisi*, Ankara 2002, s. 978-979.



İBRAHİM NUMAN

LEH

Bugünkü Polonya halkının
tarihte anıldığı adı
(bk. POLONYA).

LEHCE-i OSMÂNÎ

(لهجة عثمانی)

Ahmed Vefik Paşa'nın
(ö. 1891)

yazdığı Türkçe'den Türkçe'ye
ilk sözlük.

Yoğun bir idarî ve siyasî hayatı olan Ahmed Vefik Paşa, görevinden azledildiği 1873-1876 yılları arasında *Lehce-i Osmânî*'yi hazırlayarak yayımlamış, başvekillikten ayrıldığı 1882'den sonra da eserini geliştirip yeni bir tertiple ikinci basımını gerçekleştirmiştir. *Lehce-i Osmânî*'nin ilk baskısında (I-II, İstanbul 1293, 1293 sayfa) hiçbir ayırım yapmadan Türkçe, Arapça ve Farsça kelimeleri birlikte ele alan Ahmed Vefik Paşa, ikinci basımın (I-II, İstanbul 1306, 1455 sayfa) ilk cildine Türkçe kelimelerle Türkçeleşmiş kabul ettiği Arapça ve Farsça kelimeleri, ayrıca Batı dillerinden gelip günlük dile yerleşen kelimeleri almış, sadece yazı dilinde kullanılanlar Arapça ve Farsça kelimelere de II. ciltte yer vermiştir. Osmanlıca'yı Türk di-

linin umumi kadrosu içinde ele alması ve Türk lehçeleri bahsi de dönemine göre yeni ve ileri bir görüş olarak yalnız ikinci basımın önsözünde bulunmaktadır. Bu önsözde Türk dilinin tarihi ve coğrafi yayılımı içinde bütün lehçelerine göre genel bir tablo çizilmiş, Osmanlı Türkçesi'nin, batıya uzanan Türkmen lehçesinin Anadolu'da oluşturduğu bir şekli olduğu ifade edilmiştir.

Lehce-i Osmânî'nin asıl sözlük bölümünün getirdiği başlıca yenilikler şunlardır: 1. Osmanlı Türkçesi'ndeki sözler mümkün olduğu kadar Doğu Türkçesi'ndeki asılları ve eski şekilleriyle gösterilmiştir. Türemiş şekillerinin yaşamasına karşılık unutulmuş veya kullanılmaz olmuş kök kelimelere götüren, Osmanlı Türkçesi'yle olan ilgiyi veya farkları göstermeye yönelik bu sistem, eseri Doğu Türkçesi'ne açtığı için Thory Jozsef ve Barbier de Meynard gibi Batılı Türkologlar'ca Türkçe'nin mukayeseli incelemesine kaynak bir çalışma olarak gösterilmiştir. Kullandığı kaynakları zikretmeyen Ahmed Vefik Paşa'nın sözlüğü hazırlarken Doğu Türkçesi'yle yazılmış eserlerden faydalandığı anlaşılmaktadır (Babinger onun bir Doğu Türkçesi sözlüğü için gerekli materyaller topladığını, ancak böyle bir sözlüğü meydana getirmediğini belirtmektedir). 2. Türkçe kelimelerin izahını türedikleri kökten hareketle, birleşik sözlerle tamlama

ve deyimlerdeki kelime kümelerinin etrafında toplandıkları taban söz veya mefhumla göre göstermeyi esas alan bir metot ortaya koyması dikkate değer bir yeniliktir. Bir kökten çıkma sözlerin ayrı madde başlarına dağılmadan bir arada bulunması Türkçe'nin kelime ve deyim teşkilindeki zenginliğini meydana çıkarmıştır. 3. Türkçe kelimelerde gittikçe artan imlâ kargaşasına ve Arap harflerinin Türkçe'nin bazı seslerini ifadede yetersizliğine çözüm getirmek için Türkçe'de bulunmayan seslere mahsus Arap harflerini kullanmayan Doğu Türkçesi'ndeki aslı şekillere göre düzenlenmiş bir imlâ sistemini teklif eder. Ahmed Vefik Paşa, Türkçe'nin tek harfte toplanmış ayrı ve farklı seslerinin belli olması için her birine özel işaret koyduğunda değişik hurufat döktürüp kullanmıştır. 4. Türk tarihi, etnolojisi, lehçeleri ve coğrafyasına dair maddeler sözlüğe küçük bir Türkoloji ansiklopedisinin taslağı mahiyetini kazandırmıştır. Bunlar arasında üç sütunluk yer işgal eden "Türk" maddesi Ahmed Vefik Paşa'nın Türkçü zihniyetini yansıtmaları bakımından zikre değer. *Lehce-i Osmânî*'de bazı kelimeler için Osmanlı ve Doğu Türkçesi'nden örnek beyitler zikredilmişse de bunların kimlere ait olduğu belirtilmemiştir.

Türk dilinin lugat sahasında temel eserlerinden sayılan *Lehce-i Osmânî* kendinden sonraki Şeyh Süleyman Efendi, Redhouse ve Radloff gibi birçok müellifin lugatlarına kaynak hizmetini görmüştür. Şemseddin Sâmî'nin *Kâmûs-ı Türkî*'sine ise başlıca temel teşkil etmiştir. Barbier de Meynard'ın hazırladığı *Dictionnaire turc-français, Supplément aux dictionnaires publiés jusqu'à ce jour* adlı büyük lugat (Paris 1881-1886) doğrudan doğruya *Lehce-i Osmânî*'den çıkmıştır. Daha önce Ahmed Vefik Paşa'nın eseri hakkında bir tahlil ve tanıtma yazısı kaleme almış olan Barbier de Meynard, kitabının önsözünde lugatını Ahmed Vefik Paşa'nın *Lehce-i Osmânî*'si sayesinde meydana getirdiğini açıkça ifade eder. *Lehce-i Osmânî* ilk basımının neşirinden az sonra, Batı ilim âleminde öteden beri esasen bilinmekte olan Ahmed Vefik Paşa'nın Petersburg'daki Müsteşrikler Kongresi'ne çağırılmasına da vesile olmuştu.

Lehce-i Osmânî'nin, aslında Redhouse'a ait iken müsveddelerini gören Ahmed Vefik Paşa'nın onu kendine mal etmiş olduğuna dair Şemseddin Sâmî tarafından nedense ortaya atılıp Veled Çelebi'nin daha ayrıntılı biçimde tekrarladığı

asılsız bir iddia vardır. Redhouse'ın *Lehce-i Osmânî*'den önce neşredilen *Lugât-ı Osmâniyye*'sinin Türkçe tek bir sözü madde başı almayıp sırf Arapça ve Farsça asıllı kelimelere yer vermiş bulunması itibarıyla onunla hiçbir alâkası olmayacağı kesinliği yanında, asıl söz konusu edilmesi gereken Türkçe'den İngilizce'ye lugatının da *Lehce-i Osmânî*'den on yedi yıl önce 1859'da basılmış olması, hem de askerler, iş ve ticaret adamları için pratik bir gaye ile hazırlanmış bulunması dolayısıyla yer verdiği Türkçe sözlerin onun yanında pek cılız kalması, ayrıca lugatının asıl büyük ve en geniş şeklinin Ahmed Vefik Paşa'nın eserinin ilk baskısının çıkışından çok sonra 1890'da ortaya konulmuş olması gerçeği karşısında bu iddia kendiliğinden çöker. Lugatının 1890'da, yani *Lehce-i Osmânî* müellifi henüz hayatta iken yayımlanan bu baskısının önsözünde Redhouse'ın Ahmed Vefik Paşa'nın eserinden istifade ettiğini, onun kendisine rehberlik eden eserlerden biri olduğunu belirtmesi bu iddiayı büsbütün hükümsüz kılar.

Kendisinden sonra Türkçe için birçok lugat ortaya konmuş olmasına ve tenkit edilecek taraflarına, karışıklığına, çeşitli kusurlarına rağmen *Lehce-i Osmânî*, kolayca tüketilmez malzemesiyle bir müracaat kaynağı olma değerini bugün de korumaktadır. Ahmed Vefik Paşa *Lehce-i Osmânî*'ye koyduğu, o güne kadar yazı dilinde kullanılmamış pek çok kelimeyi kendi tiyatro tercümelerinde kullanmıştır (örnek için bk. Tansel, XXVIII/110 [1964], s. 265-280).

Lehce-i Osmânî, ikinci basımı esas alınarak Recep Toparlı tarafından Latin alfabetik sistemine göre yeni harflere çevrilmiş, her iki cildi için ayrıca Arap harflerine göre birer dizin ilâve edilerek yayımlanmıştır (Ankara 2000).

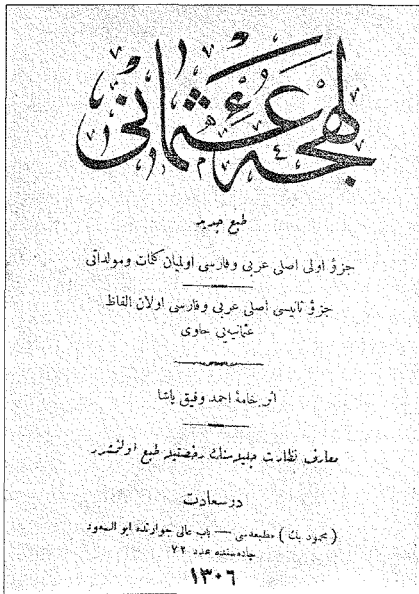
BİBLİYOGRAFYA :

J. W. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, İstanbul 1890, s. IX, XI, XII; I. Kunoş, *Türk Halk Edebiyatı*, İstanbul 1925, s. 6-7; Yusuf Akçura, *Türk Yılı*, İstanbul 1928, s. 301-302; Sevim Güray, *Ahmet Vefik Paşa*, Ankara 1966, s. 39-50; Babinger (Üçok), s. 406; F. Tansel, "Ahmed Vefik Paşa'nın Eserleri", *TTK Belleten*, XXVIII/110 (1964), s. 252-255, 265-280; Avni Gözütok, "Türkiye Türkçesi'nin İlk Sözlüğü *Lehce-i Osmânî*", *EFAD*, sy. 24 (1997), s. 29-37; Bahriye Çeri, "XIX. Yüzyıldan Osmanlıca Bir Sözlük *Lehce-i Osmânî*", *Kebikeç*, III/6, Ankara 1998, s. 169-174; *Kâmûsü'l-a'lâm*, VI, 4688-4689; Ahmet Hamdi Tanpınar, "Ahmed Vefik Paşa", *JA*, I, 209; Nihad Sâmî Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1979, II, 1069.



ÖMER FARUK AKÜN

Lehce-i Osmânî'nin iç kapağı (İstanbul 1306)



LEHİC (لحج)

Yemen'de bir şehir
ve merkezi olduğu idarî bölge.

Bugün atlaslarda daha çok el-Havta (al-Hawtah) adıyla yer alan Lehic (Ar. Lahc), Güney Yemen'de Aden'in kuzeybatısında kıyıya yakın bir düzlük üzerinde kurulmuştur. Şehre adını veren Himyerî asıllı Lahc b. Vâil'in soyu Gavs b. Katan b. Arîb b. Züheyr yoluyla Kahtân'a ulaşır. Yine Kahtânîler'den Asbah b. Amr b. Hâris'in Asâbih adıyla tanınan ahfadı da Lehic'de yaşardı.

Yemen'in müslümanlar tarafından fethi sırasında İslâm hâkimiyeti altına alınan Lehic'de daha sonra Abbâsî Halifesi Me'mûn'un Yemen valisi Muhammed b. Abdullah b. Ziyâd, Ziyâdîler hânedanını kurdu (203-402/818-1012). Bu dönemde Karmatîler şehri kısa bir süre için işgal ettiler (293/906). Ziyâdîler'in ardından Habeş asıllı köleler iktidarı ele geçirdilerse de o sırada Benî Ma'n ailesi Aden, Şihr ve Hadramut'la beraber Lehic'e de hâkim oldu. 454'te (1062) Aden'i alan Suleyhîler'den Mükerrrem Ahmed, Lehic'in idaresini Zürey'îler'den Abbas ile Mes'ûd'a bıraktı (473/1080). Zürey'îler'in Lehic'deki hâkimiyeti, Eyyûbîler'den el-Melikü'l-Muazzam Turan Şah'ın Yemen'i fethine (569/1174) kadar devam etti.

1174-1229 yılları arasında Eyyûbîler'in hâkimiyetinde kalan Lehic'de daha sonra Resûlîler (1229-1454) ve Tâhirîler (1454-1517) hüküm sürdüler. Tâhirîler'den Âmir b. Abdülvehhâb, Memlûk Sultanı Kansu Gavri'ye başvurarak Kızıldeniz limanlarına saldırmakta olan Portekizliler'e karşı yardım istedi. Bunun üzerine Kansu Gavri, o sırada hizmetinde bulunan Osmanlı denizcisi Selman Reis ile birlikte Hüseyin Bey kumandasında bir donanma gönderdi; Kızıldeniz'deki Kemerrân adasına yerleşen Memlûk ordusu erzak talepleri Âmir tarafından reddedilince onun üzerine yürüdü. Zebîd ele geçirildi ve Âmir San'a önlerinde öldürülüp Tâhirîler hânedanına nihayet verildi. Bu gelişmeler daha sonra Osmanlılar'ın bölgeyi fethine yol açtı ve çıkan karışıqlarla Portekiz saldırıları üzerine Mısır Beylerbeyi Hadım Süleyman Paşa yetmiş altı gemiden oluşan donanmasıyla Aden'i zaptetti (1538). Osmanlılar 1045 (1635) yılına kadar bölgeyi ellerinde tuttular; bu tarihten itibaren Zeydî imam-ları etkili oldular. 1141'de (1729), bazı en-

sâb âlimlerine göre Kudâa'nın Havlân kolundan gelen Abdellî kabilesinin (Abâdil) reisi Fazl b. Ali, Zeydî imamlarına karşı bağımsızlığını ilân etti ve Lehic'i başşehir yaptı. Böylece bir asırdan uzun bir süre bağımsız yaşayacak olan Lehic Sultanlığı kuruldu.

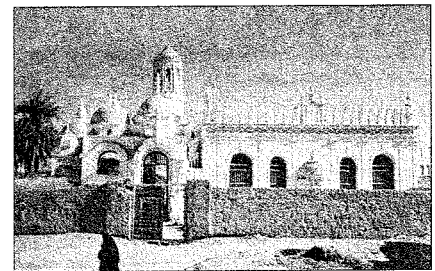
Abdellîler'den Lehic Sultanı Ahmed b. Abdülkerîm'in (1792-1827) 1802'de İngiltere hükümetiyle bir dostluk ve ticaret antlaşması imzalaması İngilizler'in Kızıldeniz'deki varlıklarına hukukî zemin oluşturdu. İngiliz Doğu Hindistan Şirketi 1254 (1838) yılında Osmanlı Devleti'nin izniyle Aden'de bir ticaret merkezi kurdu. Asıl hedefleri oralarda varlıklarını kanıtlamak olan İngilizler hukukî bakımdan Osmanlı Devleti'ne tâbi, fakat fiilî bakımdan Lehic sultanına bağlı Aden'in otoritesine karışmaya başladılar ve şirketin bir gemisinin yağmalanması bahanesiyle burayı işgal ettiler. Sultan Muhsin b. Fazl (1827-1847) İngilizler'le mücadeleye girdiyse de sonuçta Aden'in kaybını önleyemedi ve işgalin ardından onlarla bir antlaşma imzalamak zorunda kaldı (1839). İngilizler, Doğu Hindistan Şirketi adına imzaladıkları bu antlaşmaya göre Lehic sultanı ile haleflerine yılda 6000 riyal ödemeye söz veriyorlardı. Aden'in kaybına bir türlü razı olamayan Sultan Muhsin, İngilizler'e karşı gizlice harekete geçtiyse de başarı kazanamadı ve hânedan mensupları hariç bütün Abdellîler Aden'den çıkarıldı. Neticede Sultan Muhsin peşpeşe imzaladığı iki yeni antlaşma ile (11 Şubat 1843, 20 Şubat 1844) İngilizler'in egemenlik ve himayelerini kabullenip dışişlerinden feragatle yalnız içişlerini yürütmeyi taahhüt etti. Bundan sonra İngilizler mahallî küçük sultanlıklarla bir dizi anlaşma yaparak hepsini doğrudan kendilerine bağladılar. 1846'da Sultan Muhsin tekrar mücadeleye başladı; fakat ertesi yıl öldü ve yerine geçen büyük oğlu Ahmed (1847-1849) İngilizler'e karşı teslimiyet politikası izledi. Muhsin'in diğer oğlu Ali ise (1849-1866) babasının yoluna döndü. Fakat bağımsızlığını elde etmek için 18 Mart 1858'de yaptığı son savaşta yenildi ve mecburen o da uzlaşma yolunu seçti. Osmanlılar'ın 1873'teki Yemen harekâtı sırasında İngilizler Lehic'i işgal ettiler ve politik baskılarla hareketin oraya kadar genişlemesini engellediler. I. Dünya Savaşı sırasında sultanın İngilizler'le iş birliği yapması üzerine Türk ordusu Lehic'e kadar geldi ve İngilizler'i şehri tahliye etmek zorunda bıraktı (1915). Osmanlılar 1918 yılına kadar bu-

rayı hâkimiyetleri altında tuttular; bu tarihten itibaren Lehic sultanları yine İngilizler'in himayesinde varlıklarını sürdürdüler.

Aden sömürgesini önce Batı Aden himayesi (Aden ve yakın çevresi) ve Doğu Aden himayesi (Hadramut bölgesi) olarak ikiye ayıran İngilizler, 1947'de bu idareleri Lehic liderliğinde birleştirip Güney Arap Emirlikleri Federasyonu adı altında bir devlet haline getirmeyi ve bu yeni Arap devletinin Arap Birliği'ne katılmasını sağlamayı planladılar. Fakat Lehic sultanı tarafından Arap Birliği'ne sunulan teklif reddedildi. 1952'de Lehic Sultanı Fazl'ın Yemen'e sığınması üzerine İngilizler kardeşi Ali'yi sultan ilân ettiler. Ancak İngilizler bölgede birleşik bir Arap devleti kurmaktan vazgeçemediler ve 1954'te yeniden bu konuyu ortaya atarak aralarında Lehic Sultanı Ali'nin de bulunduğu yirmi kadar sultanın tamamının karşı çıkmasına rağmen sonunda Güney Arap Emirlikleri Federasyonu'nu kurdurdular (1959). Bu devlet 1967'de Güney Arabistan Federasyonu'na dönüştü ve önceleri yönetime karışmayan Lehic Sultanı Fazl b. Ali federal savunma bakanı oldu. 1967'ye kadar devam eden federasyon, İngilizler'in bölgeden çekilip Güney Yemen Halk Cumhuriyeti'nin (1970'ten sonra Yemen Demokratik Halk Cumhuriyeti) kurulmasıyla ortadan kalktı (bk. YEMEN).

Lehic günümüzde nüfusu 10.000'i biraz aşan, yeşillikler içinde küçük bir vaha şehri olmasına rağmen Aden Limanı'nı Yemen'in diğer merkezlerine bağlayan yol üzerinde bulunması sebebiyle önem taşımaktadır. Lehic'in tarihte Güney Arabistan şehirleri arasında siyasî olduğu kadar ilmî açıdan da önemli bir yeri vardır. Burada yetişen fikir ve ilim adamlarının başında edip Müslim b. Muhammed el-Lahcî, fakih İbn Mîş ve fakih Muhammed

Lehic'de bir cami



b. Saîd el-Füreydî el-Laḥcî'nin adları sayılabilir. Lehic şehrinin bugün merkezi olduğu Lehic idarî bölgesi 12.766 km² genişliğindedir ve yaklaşık 400.000 nüfusa sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA :

Hemdânî, *Şifâtü Cezireti'l-ʿArab* (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva' el-Hivâlî), Riyad 1974, s. 70-71, 203-205, 277-278, 343-344; Yâkût, *Muʿcemü'l-büldân*, V, 14; İbn Hâtim, *es-Simtü'l-gâli's-şemen fi aḥbârî'l-mülûk mine'l-Guz bi'l-Yemen: The Ayyûbids and Early Rasûlids in the Yemen* (nşr. G. R. Smith), London 1974-78, I-II; Emin er-Reyhânî, *Mülûkü'l-Arab*, Beyrut 1929, I, 175, 183, 338-427; M. Kemâl Abdülhamîd, *el-İstî'mârü'l-Birîtanî fi cenûbi'l-Cezireti'l-Arabiyye*, Kahire, ts., s. 11-12, 55-57, 72, 97, 99, 103, 108, 150-151, 200-213; Seyyid Mustafa Sâlim, *Tekvînü'l-Yemeni'l-hadîş*, Kahire 1963, s. 199-209; a.mlf., *el-Veşâ'iku'l-Yemeniyye*, Kahire 1982, s. 38, 331, 458, 469; Ahmed Hüseyin Şerefeddin, *el-Yemen 'abre't-târîh*, Âbidin 1384/1964, s. 25-26, 35; Ahmed b. Fazl b. Ali Muhsin el-Abdelî, *Hediyetü'z-zemen fi aḥbârî mülûki Laḥc ve 'Aden*, Beyrut 1400/1980, tür.yer.; İhsan Süreyya Sırma, *Osmanlı Devleti'nin Yıkılışında Yemen İsyanları*, İstanbul 1980, s. 46-49, 72, 162; *The Middle East and North Africa* (1984-85), London 1984, III, 784-787; R. N. Mehra, *Aden-Yemen*, Delhi 1988, s. 177; G. R. Smith, "Laḥc" (trc. Hüseyin Abdullah el-Ömerî), *el-Mevsû'atü'l-Yemeniyye*, Beyrut 1402/1992, II, 797-800; a.mlf., "Laḥdî", *EI²* (İng.), V, 601-602; Cengiz Orhonlu, "XVI. Asrın İlk Yarısında, Kızıldeniz'de Osmanlılar", *TD*, XII/16 (1961), s. 14-15; *Kāmûsü'l-a'lâm*, V, 3987; Adolf Grohmann, "Laḥic", *İA*, VII, 3-5; O. Löfgren, "Adan", *EI²* (İng.), I, 180-182.



SÂMÎ ES-SAKKÂR

LEHİSTAN

(bk. POLONYA).

LEHV

(bk. EĞLENCE; OYUN).

LEKÂNÎ, Abdüsselâm b. İbrâhîm

(عبد السلام بن إبراهيم اللقاني)

Ebû Muhammed (Ebû'l-Ferec) Abdüsselâm b. İbrâhîm b. İbrâhîm el-Lekânî (ö. 1078/1668)

Mâlikî âlimi.

971 (1563) yılında muhtemelen Kahire'de dünyaya geldi. Babasının doğduğu yerleşim merkezine nisbetle Lekânî diye tanındı. Tahsilini babası İbrâhîm el-Lekânî'nin ders halkasında tamamladı, onun önde gelen öğrencileri arasında yer aldı. Necmeddin Muhammed b. Ahmed el-Gaytî, Ebû Abdullah Muhammed b. Sin-

ne ve Ebû Abdullah Muhammed Abdülkâdir el-Fâsî gibi âlimlerden ders aldı (Abdülhay el-Kettânî, I, 118, 183; II, 890, 1027). Öğrenimini tamamladıktan sonra ders okutmaya ve eser yazmaya başladı. Babasının vefatı üzerine onun yerine Ezher müderrisliğine getirildi. Yetiştirdiği öğrenciler arasında Ebû Sâlim el-Ayyâşî, Ebû'l-Esrâr Hasan b. Ali b. Muhammed el-Acîmî ve Ebû Âmir Ahmed en-Nefrâvî gibi isimler bulunmaktadır (Mahlûf, s. 304; Abdülhay el-Kettânî, II, 811). Abdüsselâm el-Lekânî 15 Şevval 1078 (29 Mart 1668) tarihinde Kahire'de vefat etti ve orada defnedildi.

Eserleri. 1. *İrşâdü'l-mürîd li-Cevhereti't-tevhîd*. Babasının *Cevheretü't-tevhîd* adlı manzum akaid risâlesine yine kendisinin yazdığı *'Umdetü'l-mürîd* adlı hacimli şerhin İbrâhîm el-Lekânî tarafından konulmuş olan ta'liklerin müellif tarafından yeniden düzenlenmesi suretiyle meydana getirilmiş bir şerh mahiyetindedir (bk. CEVHERETÜ'T-TEVHÎD). 2. *İthâfû'l-mürîd li-Şerhi Cevhereti't-tevhîd*. *İrşâdü'l-mürîd*'in genişletilmesiyle ortaya çıkan bir şerh olup Ezher'in lise kısmında ders kitabı olarak okutulmuştur. el-Emîrû'l-Kebîr es-Sünbâvî'nin *Hâşiye 'alâ İthâfî'l-mürîd* adlı eseriyle birlikte basılmıştır (Bulak 1282; Kahire 1300, 1309). İbrâhîm el-Bâcûrî (Kahire 1279) ve Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire 1375/1955) bu şerhe hâşiye yazmışlardır. 3. *Fethu'l-mecîd li-Kifâyeti'l-mürîd fi'l-keḷâm*. Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdullah el-Cezâirî'nin *Kifâyetü'l-mürîd fi'l-keḷâm* adlı manzum akaid risâlesine Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî tarafından yazılan *el-Menhecû's-sedîd fi şerhi Kifâyeti'l-mürîd* adlı şerh üzerine yapılmış bir şerhtir. Eser üzerine Dâvûd Ali el-Fâdîl tarafından tenkitli metin neşri mahiyetinde bir doktora çalışması yapıldığı (Rabat 1984) kaydedilmektedir (*Répertoire des thèses*, s. 13). 4. *Tervihu'l-fu'âd bi-mevlidi hayrî'l-İbâd*. Mevlid-i nebî konusunun tasavvufî neşve içinde ele alındığı bir eserdir. 5. *İbtisâmü'l-ezhâr min riyâzi'l-aḥbâr fi rebî'î'l-eberrâr bi-mevlidi'l-habîbi'l-muhtâr*. 6. *Hüsnü'l-beyân fi tefsîri müfredâtü'l-Kur'ân*. 7. *Muqaddime fi'l-ışk ve'l-mahabbe*. 8. *Muqaddimâtü'l-fuṣûl*. 9. *ez-Zehrü'l-menşûr* (bu eserlerin nüshaları için bk. Brockelmann, *GAL*, II, 395-396; *Suppl.*, II, 357, 419).

Abdüsselâm el-Lekânî'nin bunların dışında şu eserlerinin de bulunduğu kayde-

dilmektedir: *Fethu'l-vaşîd li-hidâyeti'l-mürîd*, *Hâşiye 'alâ Tezkireti'l-Kurtubî, es-Sirâcü'l-vehhâc bi-şerhi kıssateyi'l-isrâ'* ve *'l-mî'râc* (müellifin hocalarından Necmeddin Muhammed b. Ahmed el-Gaytî'nin isrâ ve mî'râc hakkındaki eserine yazılan bir şerhtir).

BİBLİYOGRAFYA :

Keşfü'z-zunûn, II, 1501, 1539; Muhibbî, *Hulâşatü'l-eşer*, II, 416-417; Kâdirî, *Neşrû'l-meşânî*, II, 170-172; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, s. 304; Serkis, *Mu'cem*, I, 473-474; II, 1592-1593; Brockelmann, *GAL*, II, 325-326, 357, 395-396; *Suppl.*, II, 357, 419; *İzâhu'l-meknûn*, I, 284; II, 8, 172; *Hediyetü'l-ârifîn*, I, 216, 571; Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, I, 118, 183; II, 811, 890, 1027; *Répertoire des thèses et mémoires*: 1953-1984, Rabat 1987, s. 13; Cezzâr, *Medâhilü'l-mü'ellifîn*, III, 1417; *Mevsû'atü'l-â'lâmî'l-Mağrib* (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1417/1996, IV, 1548-1549; Muhammed el-Besîr Zâfir el-Ezherî, *el-Yevâkitü's-şemine (Tabakâtü'l-Mâlikîyye)*, Kahire 1420/2000, s. 149-150.



METİN YURDAĞUR

LEKÂNÎ, İbrâhîm b. İbrâhîm

(إبراهيم بن إبراهيم اللقاني)

Ebû İshâk (Ebû'l-İmâd) Burhânüddîn İbrâhîm b. İbrâhîm b. Hasen el-Lekânî (ö. 1041/1632)

Cevheretü't-tevhîd adlı manzum akaid risâlesiyle tanınan Mâlikî âlimi.

Mısır'da Demeñhûr şehri yakınlarındaki Lekâne adlı yerleşim merkezinde dünyaya geldi. Kaynaklarda doğum tarihi hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Oğlu Abdüsselâm'ın 971 (1563) yılında doğduğu bilindiğine göre gençlik dönemi yıllarına ait bir tahminde bulunmak mümkündür. Süfimeşrep bir ulemâ ailesine mensup olduğu anlaşılan İbrâhîm el-Lekânî'nin tahsil hayatına dair fazla bilgi yoksa da onun Mısır'daki Mâlikî ulemâsı arasında seçkin bir mevki kazandığı, Ezher'de müderrislik yaptığı yolundaki kayıtlara ve telif ettiği eserlere bakılarak iyi bir öğrenim gördüğü söylenebilir. Lekânî'nin birçok âlimden ders aldığını belirten Muhibbî, bunlar arasında dönemin Şâfiî ulemâsından İbn Kâsım el-Abbâdî ve Şemseddin er-Remlî, Mâlikî âlimlerinden Bedreddin el-Karâfî ve Sâlim b. Muhammed es-Senhûrî gibi isimlerle tarihteki müşşidlerinin adını zikretmiştir (*Hulâşatü'l-eşer*, I, 6-7). Onun yetiştirdiği öğrenciler içinde oğlu Abdüsselâm el-Lekânî yanında Haraşî, Şebrâmellîsî, Yûsuf

kendi hayatını anlattığı ve hocalarıyla döneminin ilim ehlini tanıttığı "meşyaha" türünde bir eserdir (Muhibbî, I, 7; Tüneki, III, 35). 10. *Tuḥfetü zürriyyeti 'Alī Ebhe-lûl bi-esânîdi cevâmî'i eḥādîşî'r-Resûl* (Muhibbî, I, 7; Hedîyyetü'l-'ârifîn, I, 30; Abdülhay el-Kettânî, I, 130, 284-285). 11. *Keşfü'l-kürûb li-mülâkâtî'l-hâbîb ve't-tevessül bi'l-maḥbûb* (bu tasavvufî kasidenin metni için bk. Muhibbî, I, 8-9; Tüneki, III, 37-38).

Lekânî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *Ḥulâsâtü't-ta'rîf bi-dekâ'iki Şerhi't-Taşrif* (İzzeddin ez-Zencânî'nin *el-'İzzî fî't-taşrif* adlı Arapça gramer kitabına Sa'deddin et-Teftâzânî'nin yazdığı şerhin hâşiyesidir); *Tavzîhu el-fâzî'l-Âcurrûmiyye; 'İkdû'l-cümân fi mesâ'ilî'd-damân; Ta'liku'l-ferâ'id 'alâ Şerhi'l-'Akâ'id* (Teftâzânî'nin eserine yazılmış bir hâşiyedir); *el-Büdûrû'l-levâmî min ḥudûri Cem'i'l-cevâmî'* (Tâceddin es-Sübkî'nin fıkıh usulüne dair eserine Celâleddin el-Mahallî'nin yaptığı şerhin hâşiyesidir).

BİBLİYOGRAFYA :

Şa'rânî, *et-Tabakât*, II, 3; *Keşfü'z-zunûn*, I, 620; II, 1139, 1148, 1319, 1628, 1936; Muhibbî, *Ḥulâsâtü'l-eşer*, I, 6-9; Kâdiri, *Neşrû'l-meşânî*, I, 289; Tüneki, *Mu'cemû'l-muşannifîn* (nşr. Sıddîk Kemâl el-Mekkî), Beyrut 1344/1925, III, 33, 35, 37-38; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, s. 289, 291, 485; Serkis, *Mu'cem*, II, 1592; Brockelmann, *GAL*, II, 412-413; *Suppl.*, I, 269, 611; II, 416, 436-437; İzâhu'l-meknûn, I, 171, 203, 324; *Hedîyyetü'l-'ârifîn*, I, 30-31; C. Zeydân, *Âdâb* (Dayf), III, 359; Abdülhay el-Kettânî, *Fihrişü'l-fehâris*, I, 130-131, 284-285; M. Watt, *İslâmî Tetkikler: İslâm Felsefesi ve Kelâmı* (trc. Süleyman Ateş), Ankara 1968, s. 138-139; İffet Muhammed eş-Şerkâvî, "İbrâhîm el-Lekânî", *Mu'cemû'a'lâmi'l-fikri'l-insânî*, Kahire 1984, I, 21-23; *Mevsû'atü a'lâmi'l-Mağrib* (nşr. Muhammed Hacı), Beyrut 1417/1996, III, 1292; Emrullah Yüksel, "Cevheretü't-tevhîd / Lekânî", *EAÜİFD*, sy. 6 (1986), s. 229-233.



METİN YURDAGÖR

LEKLER

Dağıstan'da yaşayan
Kafkas halklarından biri.

Dağıstan'ın orta kesiminde, Dulti dağı'nın güney ve güneybatı kısımlarında Sulak nehrinin dört kolu (Koysoy) arasındaki bölgede bulunan Lekler genellikle kaynaklarda Kazı / Gazi - Kumuk adıyla anılır. VIII. yüzyılda Ebû Müslim kumandasındaki orduya boyun eğerek Dağıstan içinde Kumuk kasabası ve civar köylerinde İslâmiyet'i kabul eden ilk topluluklardan biridir. İslâmiyet'in yayılmasında gösterdik-



İbrâhîm el-Lekânî'nin *Cevheretü't-tevhîd*'ine bizzat yazdığı 'Umdetü'l-mürîd li-Cevheretü't-tevhîd' adlı şerhin II. cildinin ilk ve son sayfaları (Hacı Selim Aga Ktp., nr. 624)



el-Gayşî, Hüseyin el-Hafâcî ve Ahmed b. Ahmed el-Acemî gibi âlimler sayılabilir. Sûfilîğe temayülüyle de tanınan Lekânî'nin 144 beyitten oluşan *Cevheretü't-tevhîd* adlı risâlesini, şeyhi Ebû'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. Osman eş-Sernûbî'nin işaretiyle bir gecede yazdığı rivayet edilmektedir. 1041 (1632) yılında hac farızasını yerine getiren Lekânî dönüş yolu üzerindeki Akabe (Eyle) yakınlarında vefat etmiş ve öldüğü yerde defnedilmiştir (Muhibbî, I, 9).

Eserleri. 1. *Cevheretü't-tevhîd**. Başta kendisi ve oğlu Abdüsselâm olmak üzere birçok âlim tarafından şerhedilen bu risâle ilk defa Bulak'ta yayımlanmış (1241), daha sonra şerhleriyle birlikte çeşitli baskıları yapılmıştır (meselâ bk. Abdülvâhid el-Mîrgânî, *Buğyetü'l-mürîd li-Cevheretü't-tevhîd*, Tunus 1938). 2. *Menârü ehli'l-fetvâ ve kavâ'idü'l-iftâ bi'l-akvâ*. Mâlikî fetva usulüne dair bir eser olup Ziyâd b. Muhammed b. Mahmûd Humeydân tarafından Sudan'daki Omdurman (Ümmü-durmân) İslâm Üniversitesinde yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlanmış (Humaidân 1988) ve ardından Beyrut'ta ya-

yımlanmıştır (1412/1992). 3. *Naşihatü'l-iḥvân bi'ctinâbi şurbi'd-duḥân*. 4. *Hâşiye 'alâ Muḥtaşarı Halîl*. Halîl b. İshak el-Cündî'ye ait *el-Muḥtaşar**a Lekânî'nin hocalarından Sâlim b. Muhammed es-Senhûrî tarafından yazılan şerhin hâşiyesidir. 5. *Kazâ'ü'l-vaḥar min Nüzhetü'n-naẓar fî tavzîhi Nuḥbeti'l-fiker*. İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'nin hadis ilimlerini altmış beş nevi halinde incelediği *Mukaddime*'sinin İbn Hacer el-Askalânî tarafından kırk nevi daha eklenerek yazılan *Nuḥbetü'l-fiker*'e yine kendisinin yaptığı *Nüzhetü'n-naẓar* adlı şerhe yazılmış bir hâşiyedir. Kâtib Çelebi bu eseri *Nüzhetü'n-naẓar fî tavzîhi Nuḥbeti'l-fiker* şeklinde kaydetmektedir (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1936). 6. *İcmâlü'l-vesâ'il ve Behcetü'l-meḥâfil (ve ecmelü'l-vesâ'il) bi't-ta'rîf bi-rüvâti's-Şemâ'il*. Tirmizî'ye ait *Şemâ'ilü'n-nebî'n*in şerhidir. 7. *es-Sened fî beyânı ḥuceci ehli'l-ğay ve'r-rüşd*. 8. *Şerhu't-Takrîb ve't-teysîr* (bu eserlerin nüshaları için bk. Brockelmann, *GAL*, II, 412-413; *Suppl.*, II, 436-437). 9. *Negrü'l-me'âşir fî men edrektühüm min 'ulemâ'i'l-karni'l-âşir*. Müellifin

leri çabalar dolayısıyla kendilerine Araplar'ca "Gazi" unvanının verildiği zikredilir.

Lekler'in idarecileri İslâmiyet'i kabul etmeden önce Şavkal unvanıyla anılıyordu. Bu isim daha sonra Şamhal'a dönüştü. Şamhal'ın nasıl ortaya çıktığı tartışmalı olmakla birlikte Lek / Gazi Kumuk hâkimleri Şamhal olarak adlandırıldı. Şamhallar VIII. yüzyıldan XVI. yüzyıl sonlarına kadar yönetimlerini sürdürdüler. Şamhal Çoban'ın 1578'de ölümünün ardından hanlık dört oğlu arasında paylaşıldı ve eski gücünü kaybetmeye başladı. Daha sonra Tarku ve Buynak idarecisi olan büyük oğlunun hâkimiyeti diğerleri tarafından tanındı, Şamhallar ikametgâhlarını ovada bulunan Tarku'ya taşıdılar. 1639'da Surhay Han Mirza'nın ölümü üzerine mirasçıları Kumuk'u tamamen terkedince (Grigoriantz, s. 192) dağlarda yaşayan Gazi-Kumuklar, Şamhal neslinden gelenlerden olmak üzere Arapça "halk" ve Lekçe "lavai" (yüce, ulvi) kelimelerinden türetilen "Halklavai" adını verdikleri reisleri iş başına getirdiler.

XVI. yüzyılın son çeyreğinde Kafkaslar'da Osmanlı Devleti ile İran arasındaki nüfuz mücadelesi Gazi-Kumuklar'ı da etkiledi ve bunlar 1578'de Osmanlı hâkimiyetine girdiler. Bununla birlikte Gürcü ve Kabartaylar'la verdikleri mücadeleyi sürdürdüler. 1586'da Gürcü Kahetya kralı ittifak halinde bulunduğu Ruslar'dan yardım istedi. Astrahan'dan sonra dikkatini bu bölgeye yönelten Ruslar, Boyar Hvors-tin'in kumanda ettiği bir kuvveti Lekler üzerine gönderdiler. Bu kuvvetler Tarku'yu alıp Koyusu ve Sulak'ta birer kale inşa etti. Fakat arkasından ağır bir yenilgiye uğratıldılar ve buradan çekilmek zorunda kaldılar.

Çar Gudonov'un Kafkaslar'da yer edinmek ve daha önceki mağlûbiyetin öcünü almak üzere 1604'te biri Buturlin kumandasında Kazan'dan, diğeri Pleşçev kumandasında Astrahan'dan gönderdiği birlikler Tarku'yu yeniden işgal ettilerse de bir yıl sonra Çolak Surhay'ın iki oğlu Sultan Buta ve Âdil Giray tarafından yenilgiye uğratıldılar. Bu iki mağlûbiyet, Ruslar'ın Kafkaslar'daki ilerleyişini I. Petro dönemine (1689-1725) kadar durdurdu. Ruslar'a karşı kazanılan zaferin ardından Surhay Han diğer Dağıstan hanlarıyla birlikte İran'a karşı ayaklandı. Bu esnada Kuba ve Şeki'yi İranlılar'ın elinden kurtardıkları gibi Şemâhî'nin (Şamahı) zaptı esnasında 3000 Rus tüccarının öldürülmesi, 1722 Afgan-İran savaşında Rusya'ya İran'a yardım bahanesiyle buralara

müdahale etme fırsatı verdi. Kafkaslar'a Rus müdahalesi olmadan önce Gazi-Kumuk Han'ı Şamhal Âdil Giray 1718'de Büyük Petro'ya sadakatini sunmuş ve Ruslar'ın Kafkaslar'a ayak bastığı 1722 yılında onlara yardımcı olmuştu. Ancak bir yıl sonra çarla anlaşmazlığa düşerek Ruslar tarafından yakalanmış ve Beyaz deniz kıyısındaki Arhangelsk'e sürgün edilmiştir. Bu olayın hemen arkasından Şamhallık Ruslar tarafından ortadan kaldırılmış, fakat Petro'nun ölümü üzerine yerine geçen Çariçe Anna İvananovna'nın İran'la 1732 ve 1735 yıllarında yaptığı antlaşmaların ardından Kafkaslar'dan çekilmesinden sonra Nâdir Şah Şamhallığı yeniden ihdas ederek bu unvanı Âdil Giray'ın oğluna vermiştir.

1768-1774 Osmanlı-Rus savaşının ardından imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşması ile Kabartay Rus toprağı olarak kabul edilince Şamhal Murtaza Ali 1776'da Rus hâkimiyetine girdi (a.g.e., s. 193). Ruslar'ın İran'la 1804-1813 yılları arasında yaptıkları savaşta Rusya'ya bağlı bir han iken isyan eden II. Surhay Han, 1811'de General Hatunsev tarafından mağlûbiyete uğratıldıktan sonra yardım temini maksadıyla Tebriz'e gitti. Bu arada Ruslar 1812'de, onun hâkimiyetinde bulunan Kura'yı Rus yandaşı ve kendi can düşmanı olan Arslan Han'a vererek Kürin Hanlığı'nı meydana getirdi. Bir ara Gazi-Kumuk, Surhay Han'ın eline geçmişse de İran'ın Ruslar'la yaptığı Gülistan Antlaşması'nın (1813) ardından Surhay Han Ruslar'a boyun eğdi. Bu arada Osmanlı-Rus savaşı sırasında (1806-1812) Osmanlı Devleti'nin diğer Dağıstan hanları yanında Gazi-Kumuk Hanı Surhay Han'a da savaşa katılması için hükümler gönderdiği tesbit edilmektedir (BA, HH, nr. 44645-B, K; BA, Nâme-i Hümâyûn Defteri, nr. X/1, s. 131). 5000 ruble maaş ve tuğgenerallik rütbesiyle Ruslar'a bağlı olan Gazi-Kumuk Hanı Surhay, bölgedeki diğer hanlar gibi Ruslar'ın 1817'den itibaren Dağıstan'a yönelik hareketinin tam bir hâkimiyet kurma amacı taşıdığını farkedince isyan etti (BA, HH, nr. 44627). 1820'de Çirak'ı kuşattıysa da başarılı olamadı ve İran'a kaçtı. Fakat mücadelesini 1826-1828 İran-Rus savaşında da sürdürdü (BA, HH, nr. 21863-U, K).

Kafkaslar'da Osmanlı Devleti ve İran gibi iki gücün çekilmesinin ardından Ruslar'a karşı verilen mücadele mahallî unsurlara dayanan Mürîdiyye hareketleriyle devam etti. 1859 yılına kadar süren bu

savaşlar esnasında Kumuk bölgesi 1842'de Şeyh Şâmil tarafından ele geçirildi, fakat daha sonra Ruslar tarafından işgal edildi. Şeyh Şâmil'in 1842'deki başarısının hemen ardından 1844'te pek çok Lek, Andi dağ silsilesinin eteklerine yerleştirildi, bugün de burası Novo Lakskiy (yeni Lek) adıyla anılır. 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşı esnasında Çarlık rejimine karşı tekrar isyan eden Lekler, 20 Eylül 1877'de Kumuk Kalesi'ni ele geçirdilerse de Ruslar'a mağlûp oldular (Erckert, s. 255-256). 1917 Rus İhtilâli sonrasında da Ruslar'a karşı mücadele ettiler, ancak 1920'de bu hareketleri son buldu.

Dağıstan coğrafyasında çeşitli etnik gruplardan biri olan Gazi-Kumuklar'ın nüfusu 1891'de 23.824, 1926'da 40.384, 1931'de 51.000, 1959'da 63.529, 1970'te 85.822 idi (bunların 72.240'ı [% 84,2'si] Dağıstan'da yaşamaktadır). 1989 sayımına göre toplam Dağıstan nüfusu içinde % 6'yı oluşturan Lekler'in nüfusu 108.000'i aşmış olup günümüzde 120.000'in üzerinde olmalıdır.

Gazi-Kumuklar'ın yerleştiği alan dağlık olması sebebiyle arazisi genelde küçük baş hayvan yetiştiriciliğine uygundur. Bu da Gazi-Kumuk halkının Dağıstan'daki göçmen işçiler içinde en yüksek oranı teşkil etmesine yol açmıştır. Ayrıca bölgede küçük çaplı da olsa deri, dokuma ve çömlek imalâthanesi mevcut olup altın ve maden işlemeciliği gelişmiştir. Kuzey Dağıstan'da oluşturulan yeni Lek bölgesinde bahçecilik, tarım, bağcılık ve ipek böceği yetiştiriciliği yapılmaktadır.

Dağıstan'daki Lekler'den başka İran'ın güneyinde Lurlar'la karışık olarak yaşayan bir kürt kabilesi de Lek adıyla anılır. Bunların adları Farsça'da "yüz bin" anlamındaki "lek"ten gelir. *Şerefnâme*'ye göre bunlar Zendler'in yanında İran'a bağlı ikinci derecede bir kabiledir. Şah Abbas'ın emriyle Lûristan'a yerleştirildikleri belirtilir.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, HH, nr. 21863-U, K; 44627; 44645-B, K; BA, Nâme-i Hümâyûn Defteri, nr. X/1, s. 131; Kefeli İbrahim Efendi, *Tevârih-i Tatar Han ve Dağıstan ve Moskov ve Dest-i Kıpçak Ölkelerinin*, Pazarlık 1933, s. 48-49; Mehmed Efendi, *Risâle-i Ahvâl-i Dağıstan ve Moskov ve Ahvâl-i Mülûk-i Sâire*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3905, vr. 6^a-8^a; R. von Erckert, *Der Kaukasus und seine Völker*, Leipzig 1881, s. 248, 255-256; İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara 1959), Ankara 1995, IV/1, s. 175-195; Şerafettin Erel, *Dağıstan ve Dağıstanlılar*, İstanbul 1961, s. 39, 99-102; Fahrettin Kırzioğlu, *Osmanlılar'ın Kafkas-Ellerini Fethi (1451-1590)*, Ankara 1976, s. 309, 310, 314; V. A. Potto,

Kavkazskaya Voyna, Stavropol 1994, II, 189; J. F. Baddeley, *Rusların Kafkasya'yı İstilas ve Şeyh Şamil* (trc. Sedat Özden), İstanbul 1995, s. 41; Alexandre Grigorianz, *Kafkasya Halkları* (trc. Doğan Yurdakul), İstanbul 1999, s. 191-193; J. Marquart, "Beiträge zur Geschichte und age von Eran", *ZDMG*, XLIX (1895), s. 628-672; İsmail Özsoy, "Diller ve Milletler Ülkesi Dağıstan", *Avrasya Etüdleri*, sy. 4, Ankara 1996-97, s. 41-64; Ramazan Özey, "Kafkasya ve Kafkas Ülkeleri", a.e., sy. 17, Ankara 2000, s. 21-40; *Kāmūsü'l-a'lām*, VI, 3770; Mirza Bala, "Kazı-Kumuk", *İA*, VI, 523-525; W. Barthold - [David K. Kermani], "Kumuk", *EP* (İng.), V, 381-384; V. Minorsky, "Lak", a.e., V, 616-617; R. Wixman, "Lak", a.e., V, 617-618; "Laki", *BSE*, XXXV, 677-678; N. Kuznetsov, "Dagestan", *Entsiklopedičeskij Slovar*, XIX, 27-32; "Laki", a.e., XXXIII, 258.



MUSTAFA AYDIN

LEKNEV

(لكنو)

Hindistan'da Uttar Pradeş eyaletinin merkezi olan şehir.

Ganj nehrine sol taraftan katılan Gumti (Gomati) ırmağının kenarında kurulmuştur. Leknev'in (Lucknow, Lakhnau) bilinen tarihi XIII. yüzyılın başlarına kadar gider. 1394-1478 yılları arasında Şarkî Sultanlığı'nın hâkimiyetinde kalan şehir daha sonra Delhi Sultanlığı'nın, Hümâyün Şah zamanında da Bâbürlüler'in eline geçti ve Ekber Şah tarafından Ayodha eyaletine bağlandı. Bâbürlü Devleti'nin son dönemlerinde fiilen bağımsız hale gelen eyaletlerden Evedh'de Nevvâb hânedanını kuran Âsafüddeve Leknev'i kendisine merkez yaptı (1775); İngilizler 1819'da son Evedh Nevvâbî Gâziüddin Haydar'ı kral ilân edince de burası bir kraliyet başşehri oldu. Bölgenin 1856'da İngiliz idaresine girmesi üzerine ve özellikle 1857'deki büyük ayaklanma sırasında Leknev'de şiddetli çarpışmalar meydana geldi; İngilizler uzun süre burada muhasara altında kaldılar. Hindistan Kongre Partisi ile Hindistan Müslümanları Birliği arasında İngiliz yönetimine karşı oluşturulan, ünlü pasif direniş, Hilâfet hareketlerinin temelini teşkil eden ittifak (Leknev Paktı) Aralık 1916'da burada imzalandı.

Hindistan İslâm kültüründe Bağdat, Kurtuba (Cordoba), Nişâbur ve Buhara gibi merkezlerle kıyaslanan Leknev, İslâmî eğitimin Hindistan'daki en önemli müesseselerinden olan Firengî Mahal ile Nedvetü'l-ulemâ'nın kurulduğu yerdir. Eğitimin yanı sıra Leknev ayrıca Urdu edebiyatının en iyi örneklerinin verildiği çevrelerden biridir ve özellikle şehirde ken-

dine has bir ekolü temsil eder. Bölgede ağırlıklı olan Şii anlayışının da tesiriyle Kerbelâ, ölüm ve şehâdet gibi temalar üzerine inşa edilen mersiye türünün burada doruğa ulaştığına inanılır. XIX ve XX. yüzyılların önemli edebiyatçılarından olan ve Osmanlılar'la ilgili Doksanüç Harbi'ni (1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı) konu alan bir romanı (*Hasan aur Angeline*) ve çok sayıda yazısı bulunan Abdülhalim Şarar Leknevî'dir. Şarar'ın Leknev'le ilgili çeşitli yerlerde çıkan yazıları günümüzde tekrar yayımlanmıştır (bk. bibl). Fıkıh ve hadis sahasında yazdığı çok sayıda eserle tanınan Abdülhalim el-Leknevî ve babası Muhammed Abdülhay el-Leknevî de bu şehirde yetişen tanınmış âlimlerdendir.

Gerek Delhi Sultanlığı'nın gerek Bâbürlüler'in başlıca şehirleri arasında yer alan Leknev bünyesinde birçok önemli mimari eser barındırmaktadır. Bunlar arasında Bârâ (büyük) ve Chota (küçük) İmambârâ ile bazı camiler ve Topkapı Sarayı'ndaki Bâb-ı Hümâyün örnek alınarak yapılan Rûmî Dervâze başta gelir. Bârâ İmambârâ (Âsafî İmambârâ), Nevvâb Âsafüddeve tarafından 1784'te On Muharrem tâziye törenleri için inşa ettirilmiş, özel bir tarza sahip, 49 m. boyunda, 16 m. eninde ve 15 m. yüksekliğinde bir yapıdır. Chota İmambârâ ise Nevvâb Muhammed Ali Şah (1837-1842) tarafından kendisi için bir türbe olarak yaptırılmıştır; eserin yanında bir de Tac Mahal'in küçük örneği yer almaktadır. Bârâ İmambârâ'nın batısında bulunan iki minareli ve üç kubbeli cami-mescidin yapımına Muhammed Ali Şah zamanında başlanmış, ancak bina onun ölümünden sonra tamamlanabilmiştir. Evrengzîb Şah'ın ziyareti anısına inşa ettirilen Evrengzîb Camii üç kubbeli tipik bir Hint-İslâm mimarisi örneğidir; sekizgen minareleri Delhi Cuma Camii'ninkileri andırır. Türbeler arasında en eskisi 1479 tarihli Şeyh Muhammed Türbesi'dir.

Günümüzde Kuzey Hindistan'ın en gelişmiş ticaret ve sanayi şehirlerinden biri olan Leknev'in ülkedeki diğer önemli merkezlerle kara, hava ve tren yolu bağlantıları mevcuttur. İkliminin uygunluğu ve topraklarının verimliliği sebebiyle çevresinde her türlü meyve, sebze, tütün ve tahıl üretimi yapılmaktadır. Sanayi özellikle kâğıt, deri, kimya, kozmetik ve mücevher alanlarında gelişmiştir. Çeşitli yönlerden gelen demir yollarının kavşağında bulunması Leknev'i aynı zamanda demir-

yolu malzemeleri üreten bir sanayi merkezi durumuna getirmiştir. Geleneksel el sanatlarından gümüş ve bakır eşya yapımı, işlemeli kadife üretimi ve kuyumculuk önem taşır. Şehirde Leknev Üniversitesi, İslâmî lisans ve lisans üstü eğitim veren Dârü'lulûm-i Nedvetü'l-ulemâ, Câmia Nizâmiye, Sultânü'l-medâris ve Medresetü'l-vâizîn gibi kurumlarla çok sayıda müze ve kütüphane bulunmaktadır. Leknev'in 1951'de 496.000 olan nüfusu 1981'de 895.721'e, 2003'te 2.294.000'e ulaşmıştır. Şehrin merkezi olduğu Leknev idarî biriminin nüfusu ise 3.681.416'dır (2001).

BİBLİYOGRAFYA :

Abdul Halim Sharar, *The Making of Colonial Lucknow: 1856-1877* (ed. V. T. Oldenburg), New Delhi 1987; a.mlf., *Lucknow: The Last Phase of an Oriental Culture* (ed. Fakhir Hussain - E. S. Harcourt), Delhi 1989; a.mlf., *The Lucknow Omnibus* (ed. R. Llewellyn - V. T. Oldenburg), Delhi 2001; F. Robinson, "A Group of Lucknow Intellectuals in the Early Twentieth Century", *Urdu and Muslim South Asia: Studies in Honour of Ralph Russel* (ed. C. Shackel), London 1989, s. 101-112; *Lucknow: Memories of a City* (ed. V. Graff), New Delhi 1997; W. H. Siddiqi, *Lucknow: The Historic City*, Rampur 2000; D. Nikolaziyade, "Leknev, merkez min merakizi'l-ḥadâretü'l-'Arabîyyetü'l-İslâmîyye fi'l-Hind", *Mecelletü Târîhi'l-'Arab ve'l-'âlem*, XXXIV-XXXV/125-126, Beyrut 1989, s. 25-31; R. B. Whitehead, "Laknav", *İA*, VII, 8-9; Abdus Subhan, "Lakḥnaw", *EP* (İng.), V, 634-635; P. A. Andrews, "Lakḥnaw (Monuments)", a.e., V, 635-637; Abdülhamit Birşik, "Hindistan (Hindistan'da İslâm Araştırmaları)", *DİA*, XVIII, 98-99.



AZMİ ÖZCAN

LEKNEVİ

(الكنوي)

Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay
b. Muhammed Abdülhalim
b. Muhammed Emînillâh
es-Sihâlevî el-Leknevî
(1848-1886)

Hindistanlı muhaddis
ve Hanefî fakihî.

Banda'da (Hindistan) doğdu. Soyu Ebû Eyyûb el-Ensârî'ye dayandığı için Ensârî nisbesiyle de anılır. Babası hadis, fıkıh ve akfî ilimlere dair otuzdan fazla eser vermiş bir âlimdir. Leknevî on yaşında iken Kur'an'ı ezberledi, babasından akfî ve naklî ilimleri öğrendi. Hâfızlık yaptığı yıllarda Farsça, belâgat ve hat dersleri aldı. On yedi yaşında öğrenimini tamamladıktan sonra babasıyla gittiği Haydarâbâd'da Medresetü'n-Nizâmiyye'de iki yıl eğitim öğretim faaliyetinde bulundu. Baba-

siyla hacca gitti (1863), dönüşünde Haydarâbâd'da tedris ve telif hayatına devam etti. Babasının Haydarâbâd'da kadılık ve Adâletü'n-Nizâmîyye'de yöneticilik görevinde iken vefat etmesi üzerine (1868) bu görev kendisine verilmek istendiyse de kabul etmeyip Banda'ya döndü ve amcası Muhammed Mehdi'nin kızıyla evlendi.

Leknevî, ikinci hacı sırasında Ahmed b. Zeynî Dahlân ve İbn Humeyd'den Mekke'de, Muhammed b. Muhammed el-Arab el-Mağribî, Abdülğani b. Ebû Saîd el-Ömerî el-Müceddî ve Ali el-Harîrî el-Medenî'den Medine'de bazı eserlerin rivayeti için icâzet aldı. Babasının dayısı Muhammed Ni'metullah b. Nûrullah el-Ensârî'den matematik ve aklî ilimler, Muhammed Hâdim Hüseyin el-Muzafferpûrî'den Farsça ve riyâziyyât öğrendi. Hamîdüddin Ferâhî'den fıkıh okudu. Kısa ömrüne rağmen Zahîr Ahsen en-Nimevî, Muhammed Abdülbâkî el-Leknevî, İdrîs b. Abdülalî en-Nekrâmî gibi pek çok öğrenci yetiştirdi (Velîyyüddin en-Nedvî, s. 120-145). Leknevî 30 Rebîulevvel 1304'te (27 Aralık 1886) vefat etti. Kaleme aldığı biyografisinde kendisinde sâdık rüya görme özelliğinin bulunduğunu, meydana gelecek olaylar hakkında rüya yoluyla açıkça veya işaretle bilgi sahibi kılındığını, bu yolla sahâbe ve ileri gelen âlimlerle görüşerek kendilerinden faydalandığını ileri sürmüştür (*er-Ref' ve't-tekmîl*, neşredenin girişi, s. 28).

Usul ve fûrû ilimlerinde söz sahibi olan Leknevî delillerden hüküm çıkarmada oldukça mâhirdi. Hanefî olmasına rağmen mezhebin görüşüne muhalif açık bir delil bulduğunda mezhebin görüşünü kabul etmezdi (Abdülhay el-Hasenî, *el-İlâm*, VIII, 1268). Hadis ilimleri ve fıkıh yanında tefsir, tarih, ensâb, edebiyat, felsefe ve mantıkla da meşgul olan Leknevî, İngiliz idaresinin Hint alt kıtasını işgalinin en yoğun yaşandığı dönemde dinin temel kaynaklarına dönüş hareketine önem vermiş, bu durum halkın kendisine olan güvenini arttırmış, Seyyid Ahmed Han öncülüğünde devam eden İngiliz yanlısı çabaların halk nazarındaki etkisinin azalmasında önemli rol oynamıştır.

Eserleri. 120'ye yakın çalışması bulunan Leknevî'nin tahkik ederek neşrettiği kitaplara mukaddimeler yazmak, eserin müellifi, şârihleri, o sahada yazılan diğer eserler hakkında bilgi vermek, eserin muhtelif nüshalarına başvurarak güvenilir bir nüsha ortaya koymak ve gerekli yerlere notlar düşmek suretiyle o zamana göre yeni bir tahkik usulü geliştirdiği ka-

bul edilmiştir (Velîyyüddin en-Nedvî, s. 158-159). Belli başlı eserleri şunlardır: **Hadis.** 1. *el-Ta'likû'l-mümecced 'alâ Muvaţta'î'l-İmâm Muhammed*. İmam Mâlik'in *el-Muvaţta'*'nın Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî rivayetinin şerhidir (Leknev 1297, 1306 [taşbaskı], 1346; nşr. Takîyyüddin en-Nedvî, I-III, Dimaşk 1412/1991). 2. *er-Ref' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl*. Cerh ve ta'dîl konusundaki belli başlı yarınlıkları ortaya koyan eser Leknevî'nin sağlığında *Mizânü'l-i'tidâl*'in eki olarak yayımlanmış (Leknev 1301/1884, 1309), daha sonra Abdülfettâh Ebû Gudde'nin tahkikiyle neşredilmiş (Halep 1383/1963; Beyrut 1388/1968), Ebû Gudde 3. baskıdan itibaren (Beyrut 1407/1987) esere hacmin-den daha geniş dipnotlar eklemiştir. 3. *el-Âşârü'l-merfû'a fi'l-aḥbârü'l-mevzû'a*. Adı bazı kaynaklarda yanlış olarak *el-Envârü'l-merfû'a* şeklinde kaydedilen eser (Kehhâle, XI, 235; Abdülhay el-Kettânî, II, 729), belirli gün ve gecelerde kılınması tavsiye edilen nâfile namazlara dair mevzû olduğunda ittîfak veya ihtilâf edilen rivayetleri bir araya getirmektedir (Leknev 1304; nşr. M. Saîd Besyûnî Zağlûl, Beyrut 1405/1984). 4. *el-Ecvibetü'l-fâzıla**. Hadis meselelerine dair kendisine sorulan on sorunun cevabını ihtiva etmektedir (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Halep 1384/1964). 5. *Hayrû'l-haber fi ezânî hayri'l-beşer*. Ezan konusunda sorulan sorulara cevap vermek ve bu husustaki hadislerin sıhhat durumunu açıklamak üzere yazılmış bir risâle olup *Mecmû'atü'r-resâ'ili's-sitte* içinde yayımlanmıştır (Leknev 1303, 1323). 6. *Şerhu'l-Hisni'l-haşîn*. İbnü'l-Cezerî'ye ait eserin şerhidir (Leknev 1278, 1306; Mekke 1304, 1307). 7. *Zaferü'l-emânî fi Muḥtaşari'l-Cürçânî*. Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin *el-Muḥtaşar fi uşûli'l-hadîş* (*ed-Dibâcû'l-müzheb*) adlı eserinin şerhidir (Leknev 1304; nşr. Takîyyüddin en-Nedvî, Dubâi 1415/1995; nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut 1416). Leknevî ayrıca İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'nin *Ulûmü'l-hadîş*'ini *Muḥaddimetü İbni's-Salâh* adıyla neşretmiştir (Leknev 1304 [taşbaskı]).

Fıkıh. 1. *'Umdetü'r-ri'âye fi halli Şerhi'l-Vikâye*. Eserde Sadrüşşerîa'nın *Şerhu'l-Vikâye*'sindeki görüşlerin Kitap, Sünnet ve sahâbe kavinden delilleri kaydedilmekte, Hanefî imamlarının farklı kanaatlerine de işaret edilmektedir. Müellifin esere *Muḥaddimetü 'Umdetü'r-ri'âye* adıyla yazdığı giriş *'Umdetü'r-ri'âye* ile birlikte neşredilmiştir (Leknev, ts.; Delhi 1916 [taşbaskı]). Leknevî bu eser üze-

rine *es-Si'âye fi keşfi mâ fi Şerhi'l-Vikâye* adıyla bir çalışma daha yapmıştır (Lahor 1976, 1987). 2. *Müzeyyiletü'd-dîrâye li-muḥaddimetü'l-Hidâye*. Burhâneddin el-Merginânî'nin *el-Hidâye*'si üzerine yazılan eserde *Hidâye*'nin ilk iki cildinde geçen âlimlerin hal tercümeleri verilmiş ve kapalı görülen bazı hususlar açıklanmıştır. Kitap *el-Hidâye*'nin Hint baskılarının baş tarafında neşredilmiştir (Leknev 1314; Delhi 1306, 1328, 1331). Leknevî ayrıca *Muḥaddimetü'l-Hidâye* adıyla bir eser daha yazmış, burada Merginânî, eseri, metodu, bazı fikhî terimlerle eserin ikinci yarısında geçen ricâl hakkında bilgi vermiştir. Babasının *el-Hidâye*'ye yazdığı notları *Hâşiyetü'l-Hidâye* adıyla genişletmiş, bu çalışma da *el-Hidâye* ile birlikte yayımlanmıştır (Leknev 1324). 3. *en-Nâfi'u'l-kebir limen yuḥâlî'u'l-Câmi'a's-sağîr*. İmam Muhammed'in *el-Câmi'u's-sağîr*'inden kolayca faydalanılması için kaleme alınan eserde şahıslar, eserler ve fakihlerin tabakaları hakkında bilgi verilmiştir (*el-Câmi'u's-sağîr* içinde, Leknev 1303, 1323; *Mecmû'atü'r-resâ'ili's-sitte* içinde, Beyrut 1406/1986). Leknevî'nin aynı kitap üzerinde bir de hâşiyesi bulunmaktadır (Leknev 1291). 4. *el-Leḥâ'ifü'l-mustaḥsene bi-cem'î huṭabî şühûri's-sene*. Cuma hutbeleri ve vaazları sırasında yapılan hataların düzeltilmesi için kaleme alınmış olup ayrıca her ay için beşer hutbenin yer aldığı bir eserdir (Leknev 1311). 5. *Tâlik 'ale's-Şerifiyye şerhi's-Sirâciyye*. Muhammed b. Muhammed es-Secâvendî'nin *el-Ferâ'izü's-Sirâciyye*'si üzerine Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin yazdığı şerhin hâşiyesidir (Leknev 1284). 6. *Gâyetü'l-maḥâl fima yete'al-laku bi'n-ni'âl*. Bizzat müellifin eser üzerine kaleme aldığı *Zaferü'l-enfâl* adlı hâşiyesiyle birlikte yayımlanmıştır (Leknev 1305). 7. *Tedvirü'l-felek fi huṣûli'l-cemâ'ati bi'l-cinni ve'l-melek* (Leknev 1304). 8. *et-Taḥkîkû'l-'acib fi't-teşvîb* (Leknev 1291/1874, 1304). 9. *İḥkâmü'l-kanṭara fi aḥkâmî'l-besmele* (Leknev 1305). 10. *İfâdetü'l-hayr fi'l-istivâk bi-sivâki'l-ğayr* (Leknev 1304). 11. *Âkâmü'n-nefâ'is fi edâ'i'l-ezḳâr bi-lisâni'l-Fâris* (*Mecmû'atü'r-resâ'ili'l-hams* içinde, Leknev 1303). 12. *İḳâmetü'l-hücc'e 'alâ enne'l-iksâr fi't-te'abbüd leyse bi-bid'a* (Leknev 1291, 1337; nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Halep 1966, 1410/1990; nşr. Muhammed Nûreddin Merbû Bencâr el-Mekkî, Kahire 1415/1994). 13. *el-İfsâḥ 'an şehâdeti'l-mer'e fi'l-irḳâ' (Mecmû'atü'r-resâ'ili's-seb' içinde, Leknev 1299, 1310). 14.*

İmâmü'l-kelâm fîmâ yete'allaķu bi'l-kırâti ħalfe'l-imâm. Müellifin Ġaysü'l-ġamâm adlı ta'likıyla birlikte Leknev'de (1304) ve Osman Cum'a Zamîriyye tarafından Cidde'de (1411/1991) yayımlanmıştır. **15.** *el-İnşâf fî ħukmî'l-i'tikâf* (*Mecmû'atü'r-resâ'ili'l-ĥams* içinde, Leknev 1303). **16.** *Tuĥfetü'l-aĥyâr fî iĥyâ'î sünneti seyyidi'l-ebrâr* (Leknev 1288/1872, *Mecmû'a'r-resâ'ili's-şemânî* içinde, Leknev 1305). Eseri Abdülfettâh Ebû Gudde müellifin *Nuĥbetü'l-enzâr* adlı ta'likıyla birlikte neşretmiştir (Halep-Beyrut 1412/1992). **17.** *Tuĥfetü'n-nübelâ' fî cemâ'ati'n-nisâ'*. Kadınların kendi aralarında cemaatle namaz kılmalarına dairdir (*Mecmû'atü'r-resâ'ili's-seb'* içinde, Leknev 1299, 1310). **18.** *Tuĥfetü't-talebe fî tahkiki meshî'r-raķabe.* Müellifin *Tuĥfetü'l-kemele* adlı ĥâşiyesiyle birlikte neşredilmiştir (Leknev 1307). **19.** *Tervîhu'l-cinân bi-teşrîhi ħukmî şürbî'd-duĥân.* *Mecmû'atü'r-resâ'ili'l-ĥams* içinde müellifin *Zecrû erbâbi'r-reyyân 'an şürbî'd-duĥân* adlı eseriyle birlikte yayımlanmıştır (Leknev 1303). **20.** *el-Ķavlü'l-câzim fî sukûti'l-ĥaddi bi-nikâĥi'l-meĥârim* (Leknev 1302). **21.** *Cem'ü'l-ġurer fî reddi Neġrî'd-dürrer.* Babasının inşikâku'l-kamere dair eserine Ahmed Ali el-Mustafaâbâdî'nin yazdığı reddiye cevap olan eser *Mecmû'atü'r-resâ'ili's-şemânî* içinde neşredilmiştir (Leknev 1305). **22.** *el-Felekü'd-devvâr fî rûyeti'l-hilâl bi'n-nehâr* (*Mecmû'atü'r-resâ'ili's-seb'* içinde Leknev 1299, 1310). **23.** *Ref'us-setr 'an keyfiyyeti idĥâlî'l-meyyit ve tevcihihi ile'l-kable fî'l-ķabr.* Eser üzerine Muhammed Abdülgafûr er-Ramazânî'nin bir ta'lik olup onunla birlikte *Mecmû'atü'r-resâ'ili's-sitte* içinde yayımlanmıştır (Leknev 1303). **24.** *Zecrû's-şubbân ve's-şeybe 'an irtikâbi'l-ġıybe* (Leknev, ts. [Matbau Enver Muhammedî]). **25.** *Sibâhatü'l-fikr fî'l-cehr bi'z-zikr* (*Mecmû'atü'r-resâ'ili's-sitte* içinde, Leknev 1303, 1322, 1340; nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut-Halep 1408/1988). **26.** *el-Heshese binakẓi'l-vuẓû' bi'l-ķahķaha* (*Mecmû'atü'r-resâ'ili's-sitte* içinde, Leknev 1303). **27.** *el-Ķavlü'l-eşref fî'l-feth 'ani'l-muşĥaf* (Haydarâbâd 1286). **28.** *Ķütü'l-muġtezẓîn bi-fethi'l-muktedîn* (*Mecmû'atü'r-resâ'ili's-seb'* içinde, Leknev 1299). **29.** *Hidâyetü'l-mu'tedîn ilâ fethi'l-muktedîn* (Câmiatü Aligarh el-İslâmiyye, Mahtûtât-i Firengî Mahal, nr. 1/184). Son üç eser Kur'an tilâveti sırasında yapılan bid'atlara dairdir. **30.** *es-Sa'ÿü'l-meşķûr fî reddi'l-Mezĥebi'l-me'sûr.* Beşir es-Sehse-

vânî'nin *el-Mezĥebü'l-me'sûr fî ziyâreti seyyidi'l-ķubûr* adlı eserine reddiyedir (Leknev 1296). **31.** *'Umdetü'n-neşâ'ih fî terki'l-ķabâ'ih* (Leknev, ts., [el-Matbau'l-Yûsufî]). **32.** *el-Ķavlü'l-menşûr fî hilâli ĥayri's-şühûr* (*Mecmû'atü'r-resâ'ili's-seb'* içinde, Leknev 1299, 1310). Müellif bu eseri üzerine *el-Ķavlü'l-menşûr 'ale'l-ķavli'l-menşûr* adıyla bir ta'lik yazmıştır (Câmiatü Aligarh el-İslâmiyye, Mahtûtât-i Firengî Mahal, nr. 60/352). **33.** *el-Kelâmü'l-celîl fîmâ yete'alleķu bi'l-mindil.* Havlu âdâbiyla ilgili meselelerin ele alındığı bir risâledir (*Mecmû'atü'r-resâ'ili's-seb'* içinde, Leknev 1299). **34.** *el-Kelâmü'l-mübrem fî nakẓi'l-ķavli'l-muĥakķaki'l-muĥkem* (Leknev 1290). Müellif, Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmenin vâcip değil müstehap olduğunu ileri süren Al-lâme Sehsevânî'ye cevap vermek üzere eserini Urduca olarak kaleme almış, Sehsevânî kendisine *el-Ķavlü'l-manşûr fî ziyâreti seyyidi'l-ķubûr* adıyla bir reddiye yazınca Leknevî yine Urduca olarak *el-Kelâmü'l-mebrûr fî reddi'l-ķavli'l-manşûr'u* yazmıştır (Leknev 1291). **35.** *Mecmû'a-i Fetâvâ** (I-III, Leknev 1314). **36.** *Nüzhetü'l-fikr fî sübhâti'z-zikr* (Leknev 1291, 1337; Kanpûr 1299; nşr. Hüseyin Mahlûf, Kahire 1380, 1968). Müellif bu eserine *en-Neĥa bi-taĥşiyeti'n-Nüzhe* adıyla bir ta'lik yazmıştır (Leknev 1337).

Tarih ve Tabakat. 1. el-Fevâ'idü'l-behiyye* fî terâcimi'l-Ĥanefiyye. Leknevî bu eserine *et-Ta'likâtü's-seniyye 'ale'l-Fevâ'idü'l-behiyye* adıyla bir ilâve yapmış, bu da *el-Fevâ'idü'l-behiyye* ile birlikte yayımlanmıştır (Leknev, ts. [Matbaa-i Çeşme-i Feyz]; Kahire 1324/1906; nşr. Ahmed Za'bî, Beyrut 1418/1998). *el-Fevâ'idü'l-behiyye* üzerine Muhammed Bedreddin Ebû Fîrâs en-Na'sânî bir ta'lik yazmıştır. **2.** *Ĥarabü'l-emâşil bi-terâcimi'l-efâdîl.* *el-Fevâ'idü'l-behiyye* ve *et-Ta'likâtü'l-behiyye* in ardından hazırlanan eserde çoġu Haneî olmak üzere çeşitli mezheplere mensup 399 âlimin hal tercümesiyle meşhur eserleri hakkında bilgi verilmiştir. Eser *Mecmû'atü'r-resâ'ili's-sitte* içinde (Leknev 1303) ve *el-Fevâ'idü'l-behiyye* nin Ahmed Za'bî neşrinin sonunda yayımlanmıştır. Leknevî ayrıca *Risâle fî terâcimi fuẓalâ'î Hind* adıyla bir eser daha yazmış, bu da sözü edilen mecmua içinde yayımlanmıştır (Leknev 1303). **3.** *Ĥasretü'l-'âlem bi-vefâti merci'i'l-'âlem.* Babasının hayatına dairdir (Leknev, ts. [el-Matbau'l-Yûsufî]; *Mecmû'atü'r-resâ'ili's-şemânî* içinde, Leknev 1305).

Diğer Eserleri. 1. et-Tibyân fî şerĥi'l-Mîzân. *Mîzânü's-şarf* adlı Farsça bir esere yazdığı şerh olup bu eseri üzerine Farsça olarak yazdığı *Tekmiletü'l-Mîzân ve şerĥuhû* adlı bir çalışması daha vardır (Leknev, ts. [el-Matbau'l-Yûsufî]). **2. İmtiĥânü't-talebe fî's-siyaġi'l-müşķile. Müellif hattı bir nüshası mevcuttur (Câmiatü Aligarh el-İslâmiyye, Mahtûtât-i Firengî Mahal, nr. 16/163). **3. Ta'lik 'alâ ĥâşiyeti'r-Reşidiyye şerĥi's-Şerifiyye.** Seyyid Şerîf el-Cürĥânî'nin münazaraya ilmine dair eş-Şerifiyye adlı eserine Abdürreşid el-Cavnî'nin yazdığı *er-Reşidiyye* adlı şerhi üzerinde yapılan bir çalışmadır (Leknev 1366). **4. el-Hidâyetü'l-muĥtârîyye şerĥu'r-Risâleti'l-'Adudiyye.** Aduddüddin el-İcî'nin münazaraya dair risâlesinin şerhidir. Eserin müellif hattıyla olan nüshası Câmiatü Aligarh el-İslâmiyye'de bulunmaktadır (Mahtûtât-i Firengî Mahal, nr. 286/1007). **5. el-İfâdetü'l-ĥatîre fî meĥâşî nisbeti sübû'i 'arâzin şa'ire (Delhi 1326). **6. Ta'liku'l-ĥamâ'il 'alâ ta'likî's-seyyidi'z-zâhid el-müte'allik bi-şerĥi'l-meyâkil.** Şehâbeddin el-Maktûl es-Sühreverdi'nin *Heyâkilü'n-nûr*'una Devvânî'nin yazdığı şerh üzerine yapılmış bir çalışmadır (Leknev 1304). **7. et-Ta'liku'l-'acib li-ĥallî Ĥâşiyeti'l-Celâl li-mantıķi't-Tehẓib. Devvânî'nin sözü edilen çalışması üzerinedir (Câmiatü Aligarh el-İslâmiyye, Mahtûtât-i Firengî Mahal, nr. 172/1186). **8. Ĥallü'l-muġlak fî baĥşî'l-mechûli'l-muĥlak.** Bihârî'nin *Süllemü'l-'ulûm* adlı kitabındaki "mechûlül-muĥlak" kavramını açıklamak üzere kaleme alınmış reddiye mahiyetinde bir çalışmadır (Kanpûr 1308). Leknevî, aynı kitap üzerine *Hidâyetü'l-verâ ilâ livâ'i'l-hüdâ* (Leknev 1281) ve *Mişbâhu'd-dücâ fî livâ'i'l-hüdâ* (Câmiatü Aligarh el-İslâmiyye, Mahtûtât-i Firengî Mahal, nr. 95/1109) adıyla iki eser daha kaleme almıştır.******

Müellifin ayrıca *el-Âyâtü'l-beyyînât 'alâ vücûdî'l-enbiyâ' fî't-ĥabakât* (Câmiatü Aligarh el-İslâmiyye, Mahtûtât-i Firengî Mahal, nr. 10/190 [müellif hattı]), *el-Ĥâşîye 'alâ ĥavâşî'l-Ĥayâlî 'alâ Şerĥi'l-'akâ'id, Dâfi'u'l-vesvâs fî eseri İbn 'Abbâs* (Leknev, ts. [el-Matbaatü'l-Yûsufî]) adlı eserleri vardır. Onun bazı müelliflerle yaptığı ilmî münakaşalara dair çalışmaları da bulunmaktadır (Veliyyüddin en-Nedvî, s. 219-317).

Leknevî'nin hayatına dair Veliyyüddin en-Nedvî *el-İmâm 'Abdülĥay el-Leknevî 'allâmetü'l-Hind ve imâmü'l-muĥaddişin ve'l-fukahâ'* (Dimâşk 1415/1995), eserleri hakkında da Abdülfettâh Ebû

Gudde *Mü'elleftü'l-İmâm el-Leknevî* (Halep, ts. [el-Matbaatü'l-İslâmiyye]) adıyla birer çalışma yapmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmil*, neşredenin girişi, s. 18-39; a.mlf., *en-Nâfi'u'l-kebir*, Beyrut 1986, s. 154; a.mlf., *et-Ta'liku'l-mümecced 'alâ Muvaṭṭa'î Muhammed* (nşr. Takiyyüddin en-Nedvî), Dimaşk 1412/1991, neşredenin girişi, I, 38-44; a.mlf., *Tuhfetü'l-aḥyâr bi-ihyâ'i sünneti seyyidi'l-ebrâr* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1412/1992, neşredenin girişi, s. 31-37; Serkîs, *Mu'cem*, s. 1597; *İzâhu'l-meknûn*, I, 114; Kehâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, XI, 235; Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâṭir*, VIII, 234-239; a.mlf., *el-İ'lâm bîmâ fi târihi'l-Hind mine'l-'alâm*, Beyrut 1420/1999, VIII, 1249, 1268-1270; Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, II, 729; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, *Uyûnü'l-mü'elleftât* (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1992, I, 75-76; Veliyyüddin en-Nedvî, *el-İmâm 'Abdülhay el-Leknevî 'allâmetü'l-Hind ve imâmü'l-muḥaddişin ve'l-fuḳahâ*, Dimaşk 1415/1995; Halid Zaferullah Daudî, *Pakistan ve Hindistan'da Şah Veliyyullâh ed-Dihlevî'den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları*, İstanbul 1995, s. 175-181; Muhammed Erşed el-A'zamî en-Nedvî, "el-İmâm Ebü'l-Hasenât Muhammed 'Abdülhay el-Leknevî", *el-Ba'sû'l-İslâmî*, XXXI/7, Leknev 1987, s. 92-95; Sh. İnayatullah, "Abd al-Hayy, Abu'l-Hasanât Muhammed", *EP* (İng.), I, 66; F. Robinson, "Abd al-Hayy, Abu'l-Hasanât Muhammed", *Elr*, I, 114-115.



İBRAHİM HATİBOĞLU

LEMAÂT

(لغات)

Fahreddin-i Irâkî'nin
(ö. 688/1289)
tasavvufa dair Farsça eseri
(bk. FAHREDDİN-İ IRÂKÎ).

LEMEZÂT

(لمعات)

Cemâleddin Hulvî'nin
(ö. 1064/1654)
Halvetî şeyhlerinin
biyografisine dair eseri.

Tam adı *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemeat-ı Ulviyye*'dir. Müellif eserin mukaddimesinde sâlih kimselerin anıldığı yere rahmet incecğini, şeyhlerin hayat hikâyesini kaleme almakla hem kendisinin hem okuyucuların bu rahmetten yararlanacağını umarak kitabı 1018 (1609) yılında I. Ahmed zamanında yazmaya başladığını, ancak bu zatları hakkıyla anlatamayacağı endişesiyle bundan vazgeçmek üzereyken gördüğü bir rüya ile telifi devam ettiğini ve 1030 Zilhiccesinde (Ekim-Kasım 1621) II. Osman devrinde ta-

mamladığını ifade eder. Buna göre kitabın I. Ahmed'e takdim edildiğine dair bilginin (Levend, s. 430) doğru olmadığı anlaşılmaktadır.

Eser mukaddimeden sonra otuz iki bölüme (lemza), her bölüm ayrıca üç alt bölüme (zâika) ayrılmakta ve hâtime kısmıyla sona ermektedir. Mukaddimede sırasıyla ilk dört halife, dört büyük mezhep imamı, Hz. Ali'nin mânevî halifeleri olduğu belirtilen Selmân-ı Fârisî, Kümeyl b. Ziyâd, Câbir Ensârî'nin (Câbir b. Abdullah) ve on iki imamın menkıbelerine yer verilmiştir. İlk dört halife anlatılırken Resûl-i Ekrem'in her birine telkin ettiği zikir türlerine de işaret edilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ebû Bekir'e geçen hilâfetin sûrî olduğu, esas mânevî hilâfetin ilk olarak Hz. Ali'ye verildiği belirtilmiştir. Bu çerçevede bütün tarikat silsilelerinin Hz. Ali vasıtasıyla Resûlullah'a ulaştığı, dolayısıyla kendisine gizli zikir telkin edilen ve Nakşibendiyye silsilesinde yer alan Selmân-ı Fârisî'nin de Hz. Ali'nin halifesi olduğu ileri sürülmüştür. Bununla birlikte onun Hz. Ebû Bekir'e varan silsilesi de kaydedilmiştir.

Her şeyhin ileri gelen dört halifesinden üçü "zâika" başlıkları altında anlatıldıktan sonra şeyhin yerine geçen, silsilenin kendisiyle devam ettiği dördüncüsü "lemza" başlığı ile ele alınmıştır. Hasan-ı Basrî ile başlayan ilk lemezadan itibaren silsile Habîb el-Acemî, Dâvûd et-Tâî, Ma'rûf-i Kerhî, Serî es-Sakatî, Cüneyd-i Bağdâdî, Mîmşâd ed-Dîneverî, Muhammed ed-Dîneverî, Vecîhüddin Ömer, Ebû'n-Necîb es-Sühreverdî, Kutbüddin-i Ebherî, Rükneddin-i Sincâsî (Sücâsî), Şehâbeddin Mahmûd et-Tebrîzî, Cemâleddin el-Ezherî (Tebrîzî), İbrâhim Zâhid-i Geylânî, Ahî Muhammed Hârizmî, Pîr Ömer el-Halvetî, Ahî Mîrem el-Halvetî, İzzeddin Türkmanî, Pîr Sadreddîn-i Hiyâvî vasıtasıyla Seyyid Yahyâ-yı Şîrvânî'ye ulaşmakta, Yahyâ-yı Şîrvânî'den sonra iki kola ayrılmaktadır. Pîr Muhammed Erzincânî, Çelebi Halife (Cemâl-i Halvetî), Sünbül Sinan, Merkez Efendi, Yâkub Efendi ve Necmeddin Hasan'la devam ederek Hasan Adlî'de son bulan birincisi Sünbülî; Dede Ömer Rûşenî, İbrâhim Gülşenî, Ahmed Hayâlî, Ali Safvetî ve Şeyh Hasan'la (Hasen-i Ahsen) devam ederek Şeyh İbrâhim'de son bulan ikincisi de Gülşenî silsilesi olarak kaydedilmiştir. Yahyâ-yı Şîrvânî'den itibaren Halvetiyye'de daha başka silsileler de meydana geldiği halde yalnızca ikisinin kaydedilmiş olması müellifin bu iki silsileden icâzetli olması dolayısıylardır.

Eserin hâtime kısmı iki "tetimme" ile "hatm-i kitâb" bölümlerinden oluşmaktadır. Birinci tetimmeye müellifin bizzat görüştüğü ve silsilelerini tesbit ettiği kırk iki şeyhin biyografisi anlatılmıştır. Bu kısmında tarikat ayırımı gözetilmemiş, Halvetîler'le birlikte Bayramiyye, Nakşibendiyye, Kübreviyye, Zeyniyye, Bedeviyye, Kâdiriyye ve Mevleviyye şeyhleri de anlatılmıştır. Bu bakımdan eser, Halvetiyye için temel kaynak olmakla birlikte diğer tarikatlar için de kaynak niteliği taşımaktadır. İkinci tetimmeye tarikat silsileleri tesbit edilemeyen devrin şeyhlerine ve bir tarikata intisap ettiği halde sonradan cezbe kapılarak meczuplar zümresine katılan toplam on üç kişiye yer verilmiştir. Kitabın sonundaki bölümde (hatm-i kitâb) müellif kendi hayatını yazmıştır. Eser mukaddimede yirmi iki, lemza ve zâikalarda 130, hâtime müellifle birlikte elli altı olmak üzere toplam 208 tarikat mensubunun hayat hikâyesini ihtiva etmektedir.

Hulvî yararlandığı elliye yakın kaynağın adını eserin giriş bölümünde kaydetmiş, bir kısım bilgileri de şeyhi Necmeddin Hasan Efendi'den aldığını belirtmiştir. Kaynaklar arasında sûfî menâkıbnâmeleriyle birlikte tarih ve tabakat kitapları da vardır. Metin içinde başvurulan bu eserlerin zaman zaman adı zikredilmiştir. Müellif ele aldığı konuları yer yer manzum olarak ifade etmektedir. Şeyhlerin hayat hikâyesi ve menkıbeleri anlatıldıktan sonra o ülkenin ve çevresinin hükümdarları da zikredilmiş, önemli tarihî olaylara yer verilmiştir. Ayrıca bazı şeyhlerin veciz sözleri ve kaleme aldıkları kitapların isimleri de kaydedilmiştir. Eserde bir kısım yanlışlıklar ve mübalağalı ifadeler de bulunmaktadır. Müellif, kendi devrinde yaşayan şeyhlerin biyografilerini kaydederken anlattığı kerametlerden bir kısmını bizzat müşahade ettiğini belirtmiştir.

Başta İstanbul Süleymaniye (Hâlet Efendi, nr. 281; Hacı Mahmud Efendi, nr. 4546; Düğümlü Baba, nr. 565), Millet (Ali Emîrî Efendi, nr. 1100, 1101), İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 1894) ve Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi (İsmail Saib Sencer, nr. 722) kütüphaneleri olmak üzere eserin birçok yazma nüshası bulunmaktadır. Henüz ilmi neşri yapılmayan *Lemezât*'ın, Mehmet Serhan Tayşî tarafından Millet Kütüphanesi'ndeki (Şer'iyye, nr. 1100) muahhar bir nüshası sadeleştirilerek gerçekleştirilen neşrinde (*Tercüman 1001 Temel Eser*, I-II [XV.

lemzanın sonuna kadar], İstanbul 1980; Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, İstanbul 1993) bazı hatalar bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Cemâleddin Hulvî, *Lemezât*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 281; Şeyhî, *Vekâyiü'l-fuzâlâ*, s. 552; Uşşâkizâde İbrâhîm, *Zeyl-i Şekâik* (nşr. H. I. Kissling), Wiesbaden 1965, s. 544; Müstakimzâde, *Mecelletü'n-nisâb*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 188^b; *Sicill-i Osmânî*, IV, 320; *Osmanlı Müellifleri*, I, 61; Hüseyin Vassâf, *Sefîne*, III, 218; Ağâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara 1973, s. 430.



REŞAT ÖNGÖREN

LEMS

(المس)

İnsanın beş duyusundan biri;
dokunma duyusu
(bk. DUYU).

LEMTÜNE

(لمتونة)

Bir Berberî kabilesi.

Çoğunluğu göçebe hayatı yaşayan Berberî Sanhâce topluluğuna mensup büyük bir kabile olan Lemtüne'nin (Lümtüne) ana yurdu Batı Sahrâ'dır. Kabilenin genellikle Berberî olduğu kabul edilmekle beraber bazı müslüman nesep âlimleri kökenlerinin Himyerîler'e dayandığını ve Yemen'den Afrika'ya geldiklerini ileri sürmüşlerdir.

Erkekleri, gözleri hariç yüzlerini *lisâm* ile (peçe / örtü) örttüklerinden dolayı Lemtüne kabilesi kaynaklarda *Mülessimûn* (Mülessimûn: "yüzleri peçeli") olarak da anılır. Çöldeki aşırı sıcaklar ve kum fırtınalarına karşı korunma ihtiyacının erkekler için böyle bir kıyafet tarzını ortaya çıkarmış olması kuvvetle muhtemeldir. Lemtüneliler arasında, ağız bölgesinin örtülmesi gereken yer sayılması sebebiyle örtüldüğü veya başlangıçta düğünlere has olan bu kıyafetin zamanla yaygınlaştığı ya da Lemtüneli erkeklerin düşmanı aldatmak amacıyla savaşlarda kadın kıyafetine girerek yüzlerini örttükleri şeklinde daha başka açıklamalar da yapılmaktadır. Erkeklerin aksine Lemtüneli kadınların yüzleri örtülü değildir.

Göçebe olarak yaşadıkları için sürekli yer değiştiren kabile mensupları önce Eyzel dağının güneyine doğru yayıldılar, buradan, bugünkü Moritanya'nın doğusundaki toprakları ele geçirdikten sonra gü-

neyde Sudan sınırlarına kadar uzandılar. V. (XI.) yüzyıl ortalarına doğru, daha önce diğer bazı Berberî kabilelerinin nüfuzu altında bulunan Moritanya'nın Adrar bölgesini istilâ ettiler. Bu bölgede yaptıkları Azukki Kalesi, Sicilmâse ile Gana'yı, dolayısıyla Sudan'ı birbirine bağlıyordu. Mağrib'in en işlek ticaret yolunu kontrol eden bu güzergâha hâkimiyetleri sayesinde önemli bir gelir kaynağına kavuştular. Aynı yüzyılın ikinci yarısında, günümüzde Fas'ın güneybatısındaki Nül el-Aksâ ve Tazugağ'tın kırsal kesimleri de Lemtüne'nin kontrolü altına girdi.

Başlangıçta kabile hayatına göçebelik hâkimdi, buna bağlı olarak hayvancılık yegâne geçim kaynağını teşkil etmekteydi. Ebû Ubeyd el-Bekrî (ö. 487/1094) bu kabilenin ziraat ve zenaata tamamen yabancı olduğunu, hatta ekmek yapmayı bilmediklerini, yılda bir defa müslüman tâcirlerin uğraması sayesinde ekmek yeme imkânına kavuştuklarını, esas itibarıyla et ve sütle beslendiklerini belirtir (*el-Muğrib*, s. 164). Kabilenin bir bölümü, ancak milâdî VIII. yüzyıldan itibaren devlet kurma seviyesine çıkarak yerleşik hayata geçmiştir.

Lemtüne kabilesinin İslâm diniyle tanışmasını, Ukbe b. Nâfi'in 60-64 (680-684) yıllarında Kuzey Afrika'da gerçekleştirdiği fetih hareketine kadar götürmek mümkündür. Daha sonra Emevîler'in Kuzey Afrika valilerinden İbnü'l-Habhab'ın gönderdiği bir ordu Lemtüne'nin de yaşadığı Batı Sahrâ'ya girdi. Ukbe b. Nâfi'in torunlarından Abdurrahman b. Habîb 127'de (745) bir defa daha Batı Sahrâ'ya ulaştı ve burada İslâm dinini yaymak için gayret gösterdi. Mağrib-i Aksâ'da kurulan İdrîsîler'in de bölgede İslâmiyet'in yayılmasına katkı sağladığı bilinmektedir. III. (IX.) yüzyılda Lemtüne'nin ve Sanhâce'ye mensup diğer kabilelerin İslâm dinine girişleri tamamlanmıştı. Bununla birlikte bu kabilelerin İslâmlaşmasının büyük ölçüde yüzeysel kaldığı anlaşılmaktadır. Nitekim V. (XI.) yüzyılın ilk yarısında, aralarında Lemtüne'nin de bulunduğu Sanhâce kabilelerine İslâmiyet'i öğretmek üzere bölgeye giden ve daha sonra Murâbitlar Devleti'nin kuruluşuna öncülük eden fakih Abdullah b. Yâsîn el-Cüzûlî, kabile liderleri dahil olmak üzere halkın İslâm hakkında fazla bir şey bilmediği gerçeğiyle karşılaşmıştı. Hatta bazı kabile kollarında putperestlik döneminin inanç ve ibadetleri hâlâ varlığını korumaktaydı. Abdullah b. Yâsîn, Senegal nehrinin Atlas

Okyanusu'na döküldüğü yerde bir ribâta yerleşerek burada çoğunluğu Lemtüneli olan çok sayıda talebe yetiştirdi ve onları İslâm dinini öğretmeleri için kabilelerine gönderdi.

Lemtüneliler'in II. (VIII.) yüzyıldan önceki siyasî faaliyetleri hakkında bilgi yoktur. Endülüs'te I. Abdurrahman'ın iş başında bulunduğu dönemde (756-788), Batı Sahrâ'da Lemtüneliler'in öncülüğünde Sanhâce'ye bağlı diğer kabilelerin de içinde yer aldığı bir devlet kurulmuştu. Kaynaklarda bu devletin başına geçmiş Lemtüneli bazı hükümdarların isimleri verilmektedir. Bunlardan ilki Talekâkin'dir. Hükümdarlık süresi belli olmayan bu kişinin yerine Tilû-tân (Tayvalûtân) b. Tıklân b. Talekâkin geçti. Bu müslüman hükümdarın zamanında güneyde zencilerle meskûn Bilâdüssûdan topraklarına seferler düzenlendi; bu seferlerle o sırada Batı Sudan'ın en güçlü devleti olan Gana Krallığı zayıflatıldı, böylece Nijer kıyılarına kadar Batı Sahrâ'nın tamamı hâkimiyet altına alındı. Ayrıca bölgedeki yirmi kadar mahallî hânedan bu devlete bağlandı. Tilû-tân'dan sonra sırasıyla Yalattan ve Temîm hükümdar oldu. Temîm'in 300'de (912-13) ölümünden 420 (1029) yılına kadar iç karışıklıklarla dolu bir dönem yaşandı. IX. yüzyıl ortalarında aynı coğrafyada Evdegaşt (Awdaghost) Krallığı'nın ortaya çıkması Lemtüne'nin liderlik ettiği kabileler federasyonunun çözülmesine yol açtı. X. yüzyıl sonlarında Gana Krallığı'nın yeniden güçlenerek Evdegaşt Krallığı'nı çökertmesi bu krallığın Lemtüne üzerindeki baskı ve kontrolünü ortadan kaldırdı. Abdullah (Ubeydullah) isimli reislerinin önderliğinde yeniden toparlanan Lemtüneliler, V. (XI.) yüzyılda Muhammed Tareşna adlı bir yöneticinin idaresinde Cüdâle ve Massûfe gibi kabileleri de içine alan bir kabileler federasyonu oluşturdular. Muhammed Tareşna'dan sonra yönetim Lemtüne'den Cüdâle'ye geçti. Cüdâle'den yönetimi önce Yahyâ b. İbrâhîm, ardından oğlu İbrâhîm b. Yahyâ aldı. Yaptığı hac yolculuğu dönüşünde Sanhâce kabileleri arasında İslâm dinini öğretmesi amacıyla bölgeye getirilen fakih Abdullah b. Yâsîn burada en büyük desteği Lemtüneliler'den gördü. Abdullah, bölgede dinî ve siyasî olayları yönlendirecek kadar gücü artınca Sanhâceli kabilelerin önderlerini toplayarak onları emirliğin Lemtüne'ye verilmesine razı etti ve Yahyâ b. Ömer el-Lemtûnî'yi emirliğe getirdi. Böylece Lemtüne'nin öncülüğünde Murâbitlar Devleti'nin temeli atılmış oldu. Murâbitlar zamanla Batı Sahrâ,

Mağrib ve Endülüs'ü sınırları içine alarak büyük bir devlet kurdular. Ordunun en gözde birlikleri Lemtûneliler'den meydana getirildi. Batı Sahrâ'da göçebe durumundaki Lemtûneliler'in bir bölümü Mağrib ve Endülüs'te yerleşik hayata geçirildi. Murâbîtlar Devleti'nin yönetici kadrosu büyük ölçüde Lemtûneliler'den oluştuğu için kaynaklarda bu devlet genellikle ed-Devletü'l-Lemtûniyye (Devletü'l-Lemtûniyyîn) şeklinde anılmaktadır. 541'de (1147) Mağrib'de Murâbîtlar Devleti'nin Muvahhidler tarafından yıkılması sonucu Lemtûne kabilesinin önce Batı Sahrâ'da, ardından Mağrib tarihinde belli aralıklarla elde etmiş olduğu siyasî üstünlük son buldu. Günümüzde Moritanya'da Lemtûne adıyla varlığını sürdüren kabileler vardır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü's-Sagîr, *Aḥbârü'l-e'immeti'r-Rüstemiy-ün* (nşr. Muhammed Nâsir – İbrâhîm Behhâz), Beyrut 1406/1986, s. 25, 63, 107, 111; İbn Havkal, *Şûretü'l-arz*, II, 100-102; Bekrî, *el-Muğrib*, s. 163-170; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, IV, 8 vd.; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr* (trc. Gaudefroy – Demombynes), Paris 1927, s. 43, 60, 141; İbn Ebû Zer', *el-Enisü'l-muğrib*, Rabat 1972, s. 122-184; İbnü'l-Hatîb, *el-İḥâta*, I, bk. Fihrist; II, 110, 111, 116; III, 300; IV, 347 vd.; *el-Hulelû'l-meuṣṣiyye fi zikri'l-aḥbârî'l-Merrâküşîyye* (nşr. Süheyl Zekkâr – Abdülkâdir Zimâme), Rabat 1979, bk. Fihrist; İbn Haldûn, *el-İber*, VI, 180-188; Selâvi, *el-İstikṣâ*, II, 3-78; A. Bel, *La religion musulmane en Berbérie*, Paris 1938, I, 211-231; Hasan Ahmed Mahmûd, *Kıyâmü devleti'l-Murâbiṭîn*, Kahire 1956, s. 45 vd.; J. S. Trimmingham, *A History of Islam in West Africa*, Oxford 1962, s. 20 vd.; J. M. Abu'n-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period*, Cambridge 1987, s. 77-91; Hüseyin Münis, *Târîḫü'l-Mağrib*, Beyrut 1992, s. 9, 89, 426; G. S. Colin, "Lemtûne", *İA*, VII, 31; T. Lewicki, "Lamtûna", *EI²* (İng.), V, 652-654; Chantal de la Veronne, "Sanhâdja", a.e., IX, 18; M. Canard, "Lamtûna", *Encyclopaedia of the World Muslims* (ed. N. K. Singh – A. M. Khan), II, 827-830.



MEHMET ÖZDEMİR

LEN TERÂNÎ

(لن ترانی)

Hiz. Mûsâ'nın

Cenâb-ı Hakk'ı görme talebine verilen
"Sen beni göremezsin"
anlamında karşılık.

Kur'an-ı Kerim'de, Tûr dağı yöresinde bir ateş gören Hiz. Mûsâ'nın, "Size bir haber veya ısınmanız için ateş getiririm" diyerek ailesinin yanından ayrılarak oraya gittiği, vadinin kıyısında daha önce ateş olarak gördüğü ağaçtan kendisine, "Ey Mûsâ! Bil ki ben bütün âlemlerin rabbi

olan Allahım" diye seslendiği anlatılmaktadır (el-Kasas 28/29-30). Süfîler, bu olay çerçevesinde Cenâb-ı Hakk'ın Mûsâ'ya ağaç sûretinde tecelli edip onunla konuşmasını Mûsâ'nın sıfat tecellisine mazhar olması şeklinde yorumlamışlardır. Bu tür bir olayda tecelli olunanın vücudu fânî olmamış ve ikilikten (isneyniyyet) kurtulmamıştır. Bu sırada Mûsâ kelâm ve idrak sahibi olduğu, yani ikilikten kurtulmadığı için Allah kendisine kelâm sûretiyle tecelli etmiştir. Bu tür tecelliye "sûrî tecelli" de denir.

Yine Kur'an'da Mûsâ'nın Allah'ı görme-yi talep ederek, "Rabbim, bana kendini göster, seni göreyim" dediği, rabbinin de ona, "Sen beni göremezsin (len terânî), fakat şu dağa bak, eğer yerinde durabilirse beni görürsün" diye cevap verdiği, tecellî neticesinde dağı paramparça edince Mûsâ'nın bayılıp düştüğü (mahv), nihayet kendine gelince (sahv), "Senin duyu ötesi olduğunu kabul eder, sana tövbe ederim, ben müminlerin ilkiyim" dediği bildirilmektedir (el-A'râf 7/143). Bu âyeti süfîler, sıfat tecellisine mazhar olduktan sonra Hiz. Mûsâ'nın Cenâb-ı Hakk'ı taayyün örtülerinden sıyrılmış olarak görmeyi, yani zât tecellisine mazhar olmayı talep ettiği şeklinde yorumlamışlardır. Görme eylemi gören ve görüleni gerektirmesi, bunun da sıfat tecellisinin vuku bulduğu ikilik mertebesine dayanması sebebiyle bu mertebede zât tecellisî mümkün değildir. Allah bu imkânsızlığı bildirmek için Mûsâ'ya, "Ben görülmem" demeyip, "Beni göremezsin" demiştir. Bu hitap sırasında Mûsâ Cenâb-ı Hak'la konuşma halinde idi. Konuşmanın onda vücut bakıyyesi bulunduğunu, yani onun henüz ikilik halinden olduğunu gösterdiğini söyleyen süfîlere göre len terânî ifadesi aslında, "Sende ikilik hali bulundukça beni göremezsin" anlamına gelir. Allah'ın tecellî sûretiyle dağı paramparça etmesi ve Mûsâ'nın kendinden geçmesi ise ikilikten kurtularak zât tecellisine mazhar olduğunu gösterir. Zât tecellisinde tecelli olunan kişinin izâfî varlığı damlanın denize karışması gibi zât-ı ilâhî denizinde mahv olması sonucunda gören, görülen ve görme eylemi aynı şey sayılır ve idrak edilemeyecek başka çeşit bir rû'yet hasıl olur. Âyetin devamındaki ifadelerden süfîler, Cenâb-ı Hakk'ın Mûsâ'nın talebini kabul ederek ona zât tecellisîyle tecelli ettiği, parçalanıp yok olan dağın Mûsâ'nın izâfî vücudu olduğu anlamını çıkarmışlardır. Seyyid Nigârî'nin, "Terk-i varyiyyet ile söylenen erini erini / Len terânî dermez ol yâr

hüveydâ görünür" beytinde zâhir ve bâtın bütün taayyün alâkalarından sıyrılan kişinin zât tecellisine mazhar olacağı yolunda bir yorumu benimsediğini söylemek mümkündür.

Âyetin sonunda Hiz. Mûsâ'nın, "Ben iman edenlerin ilkiyim" demesi ikilik halinde Allah'ın görülemeyeceğine ilk iman edenin kendisi olduğunu belirtmesi ve bu halde zât tecellisî talebinde bulunmasının yersiz bir davranış olduğu şuuruna ulaştığı şeklinde yorumlanmıştır. Zâtî tecellî sırasındaki görmenin gözün eşyayı idraki türünden bir görme olmadığına, bu sırada tecelli olunanın varlığının yok olduğuna ve bu halin sözle değil zevkle anlaşılabilmesine özellikle dikkat çekilmiştir.

Len terânî ifadesi İslâmî edebiyatlarda daha ziyade bir telmih unsuru olarak kullanılmış; Arap ve İran şiirinde aşkın gön- lünü istilâ eden sevgilinin kendini ona göstermemesi len terânî söylemiyle temsil edilmiştir. Len terânî ifadesinin belli bir şeyi sembolize etmekle sınırlı kalmayıp değişik kavram ve mânaların dile getirilmesine vesile olduğu durumlar da vardır. Şairlerin idrak, ilham ve söz söylemedeki üstünlük iddialarıyla şairane övünmelerinde len terânî bir Allah vergisi yeteneğini temsil eder: "Nüktede âlem harîf olmaz bana gûyâ benim / Her ne söylersem cevâb-ı len terânîdir sözüm" (Nef'î). Aşkın sevgilinin cemalini görme arzusuna da len terânî cevabı misal gösterilir. "Eylemişken len terânî bang-i Mûsâ'yı hamûş / Dil yine eyler temennâ rû'yet-i dîdârını" (İrfan Paşa) beytinde bu husus anlatılmıştır. Erişilmesi zor halleri ve imkânsız isteme de len terânîye telmih edilmiştir: "Ne var kandırsan ihsânınla setr-i len terânîyi / Cemâl-i pâk-i bî-em-sâl-i bâ-eşbâhi görsünler" (Sırrı Paşa).

BİBLİYOGRAFYA :

Kuşeyrî, *Risâle* (Uludağ), s. 302, 394; Mevlânâ, *Mesnevî* (trc. Veled İzbudak), İstanbul 1974, V, 318; VI, 192, 193, 242, 243; a.mlf., *Fihî mâ fih* (trc. Ahmet Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın), İstanbul 1994, s. 35; Sultan Veled, *İbtidânâme* (trc. Abdülbaki Gölpınarlı), Ankara 1976, s. 39; Muhammed Pârsâ, *Tevhîde Giriş: Faslü'l-hitâb Tercümesi* (trc. Ali Hüsrevoğlu), İstanbul 1988, s. 537-538; Ağâh Sırrı Levend, *Divan Edebiyatı*, İstanbul 1943, s. 119; Ahmet Avni Konuk, *Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi* (haz. Mustafa Tahralı – Selçuk Eraydın), İstanbul 1992, IV, 213-215; a.mlf., *Tedbirât-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi* (haz. Mustafa Tahralı), İstanbul 1992, s. 329, 392; Ahmet Talât Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, Ankara 1992, s. 300-302.



İSKENDER PALA

LENGÂHLAR

Pakistan'da Pencap eyaletinin
Mültan bölgesine hâkim olmuş
bir hânedan.

Hint-Pakistan topraklarındaki önemli tarihî ticaret yollarından birinin güzergâhında bulunan Mültan, yaklaşık 300 yıl Delhi Sultanlığı'na bağlı bir eyalet olarak kaldıktan sonra Seyyidler döneminin sonlarına doğru bağımsız bir konuma gelmiştir. Zayıflayan Delhi devlet otoritesinin yol açtığı karışıklıklar sırasında halk, Şeyh Muhammed Yûsuf Kuşeyrî adında bir kumandanı yönetici seçmiş, o da Mültan'ı bağımsız bir şekilde yönetmeye başlamıştı. Bir müddet sonra Belûcîler'in Lengâh kabilesinden Rai Sahra adında bir kişi muhtemelen 855 (1451) yılında Mültan'ı ele geçirerek Lengâhlara devrini başlattı (Lengâh yönetiminin Rai Sahra'nın babası Budhan Sindi tarafından 841'de [1437] kurulduğunu kabul eden tarihçiler de bulunmaktadır; bk. Ahmad Nabi Khan, s. 79). Kutbüddin unvanıyla hüküm süren Rai Sahra'nın 874'te (1469) vefat etmesi üzerine tahta büyük oğlu I. Hüseyin geçti. Lengâh hânedanının en yetenekli üyesi sayılan Hüseyin Şah sultanlığın sınırlarını Shorkôt, Chiniôt, Kahrôr ve Dhankôt'a kadar genişletti; bu arada Mültan'ı geri almaya çalışan Delhi Sultanı Behlûl Şah'ın seferlerini de durdurdu. Bu durum Hüseyin Şah'ın itibarını arttırdı ve komşu bölgelerde yaşayan birçok Belûcî kabilesi onun hâkimiyetini tanıyarak Mültan topraklarına göç etti. Hüseyin Şah, Delhi Sultanı Behlûl Şah'ın 1488'de ölümünden sonra yerine geçen İskender Şah zamanında Lûdîler'le olan ilişkilerini düzeltmek istedi ve iki sultanlık arasında sınırları tanıyan eden bir antlaşma yapıldı.

Başta Gucerât olmak üzere diğer komşu sultanlıklarla da iyi ilişkiler kuran ve özellikle eğitim ve kültüre önem veren Hüseyin Şah, otuz yıl kadar hüküm sürdükten sonra idareyi oğlu Firûz Han'a devrederek tahttan çekildi. Ancak genç Firûz veziri İmâdülmülk ile anlaşamadı; vezirin oğlu, Firûz Şah'ın adamlarından biri tarafından öldürülünce İmâdülmülk de Firûz Şah'ı zehirletti. Bunun üzerine Hüseyin Şah idareyi tekrar eline aldıysa da kısa bir süre sonra vefat etti (26 Safer 904 / 13 Ekim 1498) ve yerine Firûz'un oğlu Mahmud Şah geçti. Ancak Mahmud'un yönetimdeki zaafı veziri Câm Bayezid ile arasını açtı; vezir Bayezid, Delhi Sultanı İskender Lûdî'ye elçi göndererek ken-

disine bağlılığını bildirdi; İskender Şah da ona yardım etmesi için Lahor Valisi Devlet Han'ı görevlendirdi. Bunun üzerine Devlet Han, Mahmud Şah'ın Bayezid'in üzerine gönderdiği orduyu savaş olmadan durdurdu ve sultanı anlaşılmaya zorlayarak Bayezid'in Sharkôt hâkimliğini kabul ettirdi.

Mahmud döneminde Lengâh hânedarlığının gittikçe azalan itibarı 1525'te Argunlu Hüseyin Şah'ın hücumu ile daha da kötüleşti. Hüseyin Şah'a karşı 80.000 kişilik bir ordu ile direnen Mahmud, savaş sırasında kavga ettiği veziri ve damadı Şücâ Han tarafından zehirletildi; arkasından da Mahmud'un çocuk yaşta oğlu Sultan II. Hüseyin Şah tahta geçirildi ve yönetimi Şücâ Han eline aldı. Şücâ Han, ilk iş olarak toprakların bir kısmını verip Argunlar'la barış yaptıysa da bu barış kalıcı olmadı; 1526'da Mültan Kalesi'ni kuşatan Argunlar halkın açlık ve sefalet içinde sürdürdüğü bir yıllık direnişten sonra şehre girdiler ve seksen yıldan fazla devam eden Lengâh hânedarlığına son verdiler (Rebûlâhîr 933 / Ocak 1527).

BİBLİYOGRAFYA :

Firîşte, *Gülşen-i İbrâhîmî*, Leknev 1867, II, 325-331; *CHIn.*, III, 503-505; Hameed ud-Din, "Multan in the 9th/15th and 10th/16th Centuries", *Journal of Indian History*, XL, Trivandrum 1962, s. 24; Ahmad Nabi Khan, *Multan History and Architecture*, Islamabad 1983, s. 78-83; A. S. Bazmee Ansari, "Husayn Shâh Langâh I-II", *EP* (İng.), III, 633-634.



AZMÎ ÖZCAN

LENK FAHTE

(لنك فاخته)

Türk müzikisi usullerinden.

Farsça'da "topal güvercin, aksak üveyik kuşu" anlamına gelen bu tabir Türk müzikisinin küçük usullerinden biri olup on zamanlıdır. Usulün iç yapısında bir aksaklık özelliğinin bulunması sebebiyle **aksak fahte** de denilmiş, yirmi zamanlı fahte usulünün sadece zaman sayısı bakımından tam yarısı olduğu için ayrıca **nîm fahte** adıyla anılmıştır.

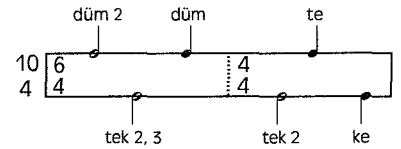
Usul, bir altı zaman ile bir dört zamanın (bir yürük semâî ve bir sofyân) veya diğer bir görüşe göre bir iki zamana iki adet üç zaman ile sonda yine bir iki zamanın (bir nîm - sofyân, iki semâî ve bir nîm - sofyân) birbirine eklenmesiyle yahut bir beş zamana bir üç zamanın ve bir iki zamanın (bir Türk aksağı, bir semâî ve bir nîm - sofyân) sıralanmasıyla meydana gelmiştir. Usulün yapısı gereği beşinci zaman so-

nunda (ikinci darb) bir aksaklık ve altıncı zamanla (üçüncü darb) onu takip eden dördüncü darb arasında bir senkopun (bayım) yer alması usulde gizli bir aksaklık özelliği meydana getiren unsurlardır.

Lenk fahte usulünün 10/8'lik birinci ve 10/4'lük ikinci mertebeleri varsa da daha çok ikinci mertebesi kullanılmıştır. Usul, küçük usuller arasında yer almasına rağmen şarkı gibi küçük formlarda değil peşrev, beste, Mevlevî âyinlerinin belli bölümlerinde, yani büyük formlardaki eserlerde kullanılmıştır. Nakış bestelerin pek çoğu bu usulle ölçülmüş ve âdeta nakış bestelerin geleneksel usulü durumuna gelmişse de bundan, bu usulle sadece nakış bestelerin meydana getirilebileceği anlamı çıkarılmamalıdır. Zira lenk fahte usulüyle ölçülmüş murabba besteler de bulunmaktadır.

Zekâî Dede'nin sûzinak makamında, "Serde hevâ-yî kâkül dilde hayâl-i cânân" ve hicazkâr makamında, "Hicr-i lebinde yârin bir dil ki oldu nâhoş"; Hamâmîzâde İsmâîl Dede'nin şehnaz-bûselik makamında, "Nevrûze erdin ey gönül"; Ali Rifat Bey'in nihâvend makamında, "Zülfün görenlerin hep bahtı siyâh olurmuş"; Mehmet Suphi Ezgi'nin hicaz makamında, "Baktıkça hüsn-i ânına hayrân olur âşıkların" mısrayla başlayan nakış besteleriyle Hamâmîzâde İsmâîl Dede'nin, "Cânâ beni aşkınla ferzâne eden sensin" mısrayla başlayan hicaz-bûselik murabba bestesi bu usulle ölçülmüş eserlerden bazılarıdır.

Lenk fahte usulünün şematik gösterilişi:



BİBLİYOGRAFYA :

Subhi Ezgi, *Nazarî-Amelî Türk Musikisi*, İstanbul 1935, II, 65-66; Özkan, *TMNU*, s. 619-620; Rauf Yekta, *Türk Musikisi*, s. 115-116; H. Sâdeddin Arel, *Türk Musikisi Nazariyatı Dersleri*, Ankara 1991, s. 105-106.



İSMÂİL HAKKİ ÖZKAN

LEON, Afrikalı

(bk. HASAN el-VEZZÂN).

LEPANTO

(bk. İNEBAHTI).

LESKOFÇALI GALİB (1829-1867)

Encümen-i Şuarâ topluluğu
şairlerinden.

Leskofça'da doğdu. Adı Mustafa Galib'dir. Leskofça kaymakamı İsmâil Paşa ile Tûtî Hanım'ın oğludur. Soyuna baba tarafından Üsküp Valisi Şehsuvar Paşa'ya, anne tarafından Nişli Hâfız Paşa'ya dayanır. Galib'in öğrenimi ve yetişmesi hakkında yeterli bilgi yoktur. Babasının mecburi ikamet için gönderildiği (Nisan 1845) Afyonkarahisar'a onunla beraber gittiği, 1846'da İstanbul'a geldiği, 1849'da Sadâret Mektûbî Kalemi'ne girerek iki yıl çalıştığı bilinmektedir. Veliyyüddin Paşa Bosna valiliğine giderken (1852) onu da divan kâtibi olarak yanında götürdü; bir yıl kadar sonra paşanın Paris büyükelçiliğine tayini üzerine Galib, Bosna vilâyetine bağlı Banaluka kaymakamlığına getirildi. Çok geçmeden istifa ederek İstanbul'a döndü (Mayıs 1853). 1854'te Kırım Muharebesi esnasında Bahriye kitâbeti göreviyle Kırım'da bulundu. Babasının Hakkâri-Van valiliği sırasında onun divan kâtibi olarak Van'a gitti (Ağustos 1856); Van'da Arap ve Fars edebiyatı üzerine eğitim aldı. İstanbul'a dönüşünde yine Sadâret Mektûbî Kalemi'ne girdi (1859) ve burada Nâmık Kemal ile İbrâhim Hâlet Efendi'yi tanıdı. Bu görevi Galib'in edebiyat dünyasına adım atması için bir vesile oldu. Ardından sırasıyla Trablusgarp eyaleti gümrük emanetinde (1861), Rusçuk'taki Tuna vilâyeti İdare Meclisi başkitâbetinde (1864), Halep mektupçuluğunda (1865), kısa bir süre Girit'te Nâilî Paşa'nın mektupçuluğunda (1866) bulundu. 1867'de İstanbul'a döndü ve 12 Aralık'ta içki iptilâsı yüzünden henüz otuz sekiz yaşında iken öldü. Mezarının yeri hakkında kaynaklar Topkapı veya Edirnekapı kabristanlarını zikrediyorsa da günümüzde bu mezarlıklarda Galib'e ait herhangi bir kabir mevcut değildir.

Nakşibendilik ve Bektaşılık gibi temelde birbirine aykırı gibi görünen iki yola yakın durmakla kalmayıp tasavvufa ait terminolojisini Mevlevîlik üzerine oluşturan Galib, ruhundaki huzursuzluğu dinî inancıyla tatmin edecek kadar dindar olmakla birlikte siyasi ve fikrî hayatına yön veren mahfillerde içkisiz olamayacak derecede serbesttir. Genç Osmanlılar, Meşrutiyet sempatanları ve saltanat aleyhtarlarıy-

la olan münasebetleri onun gerek şahsî gerek fikrî gerekse sanat hayatını derinden etkilemiştir. Nâmık Kemal ve Recâizâde Mahmud Ekrem'in edebî kimliklerinin oluşmasında önemli bir rol oynadığı, hatta Nâmık Kemal'in ünlü "Hürriyet Kasesi"ni onun, "Olup mecrûh-ı peykân-ı havâdis tâir-i devlet / Demâdem hûn akar çeşmim gibi şehbâl-i milletten" beytini okuduktan sonra yazdığı bilinmektedir; o güne kadar divan şairlerinin bu tarzda manzumeler söyledikleri pek görülmemiştir.

XIX. yüzyılın başında klasik şiir anlayışı devrin siyasi düşünceleri ve yenilik hareketleri arasında gitgide seviye kaybetmiş ve divan edebiyatı bir tür savunma konumuna düşmüştü. Bu ortamda Şinâsi'nin yeni şiir için yaptıklarına karşılık Galib de eski şiir için zemin hazırlıyor, gençleri buna yönlendiriyordu. Sonradan Ercümen-i Şuarâ adıyla bir edebiyat akımına dönüşecek olan bu anlayış daha ziyade Galib'in şiir çevresinde teşekkül eder. Yeni şiir karşısında klasik şiirin müdafaası sayılabilecek bu tutum Galib'i Nâilî-i Kadîm, Fehîm-i Kadîm ve Şeyh Galib'e uzanan bir mücerret fikirler müdafii yapar. Bununla birlikte bazan sosyal içerikli şiirlere yöneldiği, bazan da çevresindeki gençlere sebk-i Hindî'nin soyut kavramlarını ve girift söyleyişlerini örnek göstererek tasavvuf sözlüğünden alınmış işitilmiş ve aydınlıkla ilişkili kelimeleri tavsiye ettiği görülür. Onun tasavvufa ilgisinin biraz da şiir diline yansıtmak istediği çarpıcı söyleyişlerin zorlamasıyla ortaya çıktığı söylenebilir; büyük mutasavvıf şairlerin ruh çarpışları, ümit ve hasretleri onda görülmez. Buna karşılık şiir, nutk (söz), hayal, parlak mazmunlar ve cemal gibi konuları anlatırken yüksek bir başarı gösterdiği, mübalağa ve fahiye gibi kendi kimliğini ön plana çıkaran bir üslûbu benimsediği söylenebilir.

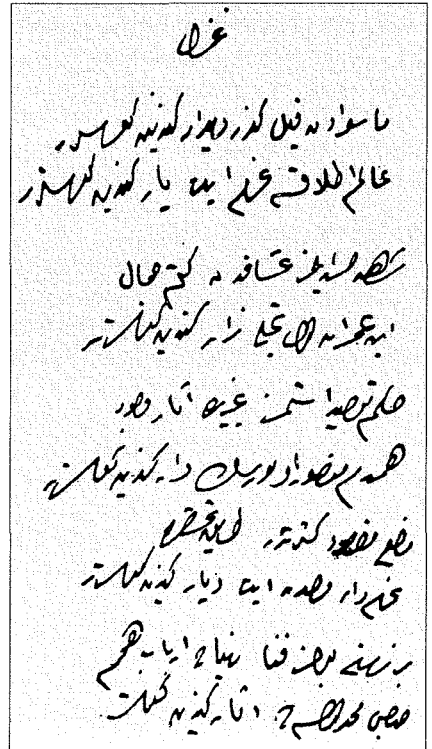
Leskofçalı Galib, klasik şiirin tür ve şekil bakımından yeni imkânlar aramasından yanadır. Böylece yumuşayacak olan klasik şiir, kabuğunu kırıp toplum gerçekleriyle mutabakat kurarak sağlıklı bir dönüşüm yapabilecektir. Nitekim Tanzimat döneminde Batılı türlerin edebiyatımıza girmesinde ve yeni arayışların temelinde de bu anlayış vardır. Nazîreciliğin, şairlerce taklit ve söz oyunlarına dönüştürülmesi yerine daha güzelini ortaya koyması gerektiğine inanan Galib'in bu düşünceleriyle divan şiirini ıslaha çalıştığı, Encümen-i Şuarâ'nın da bu gayretle doğduğu

kabul edilir. Galib şiirin muhtevasında eski şairler gibi davranırken bunu ifade ediş ve sunuş bakımından yenidir. Eski şairlerin tebliğ üslûbu Galib'de telkin üslûbuna dönüşür. Bunun için vecize gibi mısralar söylemekten geri durmaz ("Mâni-i rızık olanın rızkını Mevlâ kessin"; "Hâlini herkes beyân eyler lisân-ı hâl ile" gibi).

Şairin bugün dört adet mektubu ile bir divanı bilinmektedir. Mektuplarında nelerin oldukça başarılı bir seviyeye ve dilinin sağlam bir üslûba ulaştığı görülür. İbnülemin Mahmud Kemal'in dediği gibi, "Galib Bey -ömrü vefâ edip de Edebiyât-ı Cedîde'nin mazhar-ı rağbet olduğu zamanları idrak etseydi- tarz-ı kadîmde gösterdiği kudret-i beyânı tarz-ı cedîdde daha mebzul, daha bedî sûrette ibraz edebilirdi" (Leskofçalı Galib Bey: Divan, s. 41).

Galib, "Rûh-ı Sâni" adını verdiği ilk divanını yirmi altı-yirmi yedi yaşlarında iken tertip etmişse de bu eser şairin Van'da bulunduğu sırada yanmıştır. Ölümüne kadar geçen yaklaşık on yıl içindeki diğer şiirlerinden elde kalanlar, uzun bir basım macerası yaşadıktan sonra (Özgül, s. 30-

Leskofçalı Galib'in el yazısı (Leskofçalı Galib Divanı, s. 5)



34) İbnülemin Mahmud Kemal tarafından derlenip *Leskofçalı Galib Bey: Divan* adıyla ve hal tercümesini de ihtiva eden geniş bir önsözle birlikte yayımlanmıştır (1335). Klasik divan tertibine fazla uymayan bu eser bir kıta, 120 kadar gazel, müteferrik kıtalar, müfredler ve matla'larıyla bir divançe görünümündedir. Leskofçalı Galib hakkında Hacı Ali Şahin bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1995, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA :

Sicill-i Osmânî, III, 616-617; *Osmanlı Müellifleri*, II, 135; İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, I, 441-449; a.mlf., *Leskofçalı Galib Bey: Divan*, İstanbul 1335, s. 3-47; İsmail Habip [Sevük], *Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1340, s. 361-366; Nail Tuman, *Tuhfe-i Nâilî* (haz. Cemal Kurnaz – Mustafa Tatçı), Ankara 2001, II, 722; Ahmet Hamdi Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1956, s. 232-236; Nihad Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1979, II, 973-974; Namık Kemal'in *Mektupları* (haz. Ömer Faruk Akün), İstanbul 1972, s. 477, 485, 486; M. Kayahan Özgül, *Leskofçalı Galib*, Ankara 1987, s. 1-45; İsmail Ünver, "Leskofçalı Galib", *Büyük Türk Klâsikleri*, İstanbul 1988, VIII, 154-155; Erdoğan Erbay, *Eskiler ve Yeniler: Tanzimat ve Servet-i Fünun Neslinin Divan Edebiyatına Bakışı*, Erzurum 1997, s. 216-217; Mustafa Uzun, "Galib Bey, Mustafa", *TDEA*, III, 272-273.



İSKENDER PALA

LEŞ

Arnavutluk'ta
tarihî bir şehir.

Bugün Lej (Lezhë [Lisî]) adıyla da anılan şehir Arnavutluk'un kuzeyinde, İşkodra'nın (Shkodër) 36 km. güneydoğusunda yer alır. Drin nehrinin sol kıyısı üzerinde bulunmakta olup birbirinden bir boyun noktasıyla ayrılan iki tepenin eteğinde kurulmuştur. Bu tepelerin daha yüksek olanında eski Ilirya şehri olan Lisi'nin (Lissos) kalıntıları, diğerinde tarihî Kanûnî Sultan Süleyman Kalesi mevcuttur. Osmanlı döneminde (1478-1912) Dukagjin sancağının limanı olan Leş bazı zamanlarda sancak beyinin ikamet yeri olmuştur. XVII. yüzyıldan itibaren küçük İslâmî bir merkez haline gelmiştir. İtalyan kaynaklarında şehir Alessio olarak geçer.

Antik Lissos şehri tarihte ilk olarak milâttan önce 385 yılında zikredilmektedir. Milâttan önce II. yüzyılın başlarında şehre ait paranın da var olduğu belirtilmektedir. Milâttan önce 213 yılında Makedonyalı Filip ve milâttan önce 168 yılında Ro-

malılar tarafından işgale uğramıştır. Barbar kavimlerin 592'deki işgali sırasında yıkıldı bir daha toparlanamadı. Anna Comnena, *Alexiade* adlı eserinde şehrin eski bir Bizans kalesi olduğundan söz eder. Bu ise yukarıda adı geçen Kanûnî Sultan Süleyman Kalesi'nin yerinde bulunuyordu. Leş XIII. yüzyılda Sırbistan Devleti'ne dahil oldu. Çar Duşan'ın Sırp İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonra (1355) Leş şehri Balşić ailesinin küçük prensliği'nin bir parçası oldu. 1387'de Paul ve Lek Dukagjin adlı Arnavut asilzadeleri, Balşić hânedanının kontrolünden çıkarak burayı Arnavut Dukagjin (Dukakin) Prensliği'nin merkezi haline getirdiler ve 1393 Mayısına kadar Leş'i idare ettiler. Ancak Osmanlı baskısı karşısında kaleyi Venedikliler'e bıraktılar ve şehrin doğusunda yer alan dağlık bölgeye çekildiler. 1398 yılında Tanuş Dukagjin Osmanlı idaresine bağlandıysa da 1402'de Ankara Savaşı sonrası tekrar bağımsızlığını ilân etti.

1404-1430 yılları arasında Venedikliler nehrin kenarındaki şehrin aşağı kısımlarını surlarla çevirdiler. Bizanslılar'dan kalma kaleyi ise harabe olarak terk ettiler. 1444 Martında şehir, Venedikliler'e ait olmasına rağmen, İskender Bey (Skanderbeg) liderliğinde Osmanlı karşıtı bir ittifakın (Lidhja e Lezhës) toplandığı yer olarak ün kazandı.

1468 yılında İskender Bey Leş'te öldü ve Aziz Nikolas Katedrali'ne gömüldü. Bu tarihten sonra Dukagjin ailesinin bazı üyeleri Osmanlı hizmetine girdi. Fâtih Sultan Mehmed'in İşkenderiye (İşkodra) seferi sırasında Leş, Rumeli Beylerbeyi Davud Paşa ve Anadolu Beylerbeyi Süleyman Paşa tarafından Venedikliler'den alındı. Şehirden ayrılanlar kendi evlerini kaçmadan önce ateşe verdiler. Osmanlı tarihçisi Tursun Bey şehir fethedildikten sonra kalenin tahrip edildiğini yazar (*Târih-i Ebû'l-Feth*, s. 178).

1501 yılında kısa süren Osmanlı-Venedik savaşında Venedikliler Leş'e yeniden hâkim oldular. Barış yapıldığında da şehir surlarını yıktılar. 927-928 (1521-1522) yıllarında Kanûnî Sultan Süleyman şehri ele geçirince tepedeki harap kaleyi tekrar yaptırdı. Kaleye ve içindeki camiye ait Arapça inşa kitâbesi halen şehir müzesinde mevcuttur.

937 (1531) tarihli Osmanlı kayıtlarına göre Leş'in İşkodra sancağına bağlı 144 hâneli bir kasaba olduğu anlaşılmaktadır (BA, TD, nr. 367). 1535 dolayında daha sonra İşkodra sancak beyi olan Prizrenli

Kukli Mehmed Bey, Leş'te elli dükkân ve iki kervansaray yaptırdı. 999 (1591) tarihli tahrir defterindeki kayıtlarda Leş Dukakin (Dukagjin) sancağına bağlı, 141 hristiyan ve altı müslüman aileyi barındıran bir varoş olarak geçer (TK, TD, nr. 63, vr. 5^a-6^b). Bu rakamlara göre Leş, XVI. yüzyıl boyunca toplam 750 kişi dolayında sivil nüfusa sahip olmuştur.

XVII. yüzyılda şehir çok hızlı bir gelişme kaydetti. 1614'te Leş'i ziyaret eden Katolik piskopos Marino Bizzi şehirde 500 Türk evini gördüğünü belirtir. XVII. yüzyılın ilk yıllarında artan müslüman nüfusun ihtiyacı dolayısıyla şehrin eski katedrali camiye çevrildi. Kâtib Çelebi, Leş'in Dukakin sancağının bir parçası olduğunu, sakinlerinin "İsyankâr Arnavutlar" olduğunu zikreder. 1072'de (1662) Evliya Çelebi, Leş'i Dukakin sancağında yer alan bir voyvodalık ve sancak merkezi olarak belirtir. 1079 (1668) tarihli bir Osmanlı bütçesinde Dukakin sancağında Leş Kalesi'nin garnizonu olarak 126 askerin bulunduğu kayıtlıdır. XVIII. yüzyılın son çeyreğinde III. Selim daha sonra Selimiye Camii olarak bilinen kilise / camiye yeniden inşa ettirdi. Aynı yıllarda Ermeni coğrafyacı İnciyan Leş'i içinde 1000 ev bulunan bir yer olarak tanımlar. Tanzimat döneminde eski Dukakin sancağı lağvedildi. Leş de aynı adlı vilâyetin İşkodra sancağına bağlı bir kaza merkezi oldu. *Kâmûsü'l-A'lâm*'a göre 1896 yılında Leş'te dört cami ve 5300 kişi bulunmaktaydı. Zadrime nahiyesi ve Malësia ile (dağlık bölge) birlikte Leş kazası çoğunluğu müslüman yaklaşık 30.000 nüfusa sahipti.

Leş küçük bir şehir olarak kaldı. 26 Mart 1967 tarihinde, Arnavutluk'taki komünist rejim tarafından başlatılan din özgürlüğü karşıtı kongre burada yapıldı. 1970-1975 yılları arasında Selimiye Camii ve XVI. yüzyıldan kalma küçük hamam onarıldı. 1978 ilkbaharında arkeologlar Selimiye Camii'nin (eski katedral) altında İskender Bey'in sandukasını buldular. 15 Nisan 1979 depreminde şehir ve Selimiye Camii ağır hasar gördü, şehir hemen yenilendi. Cami ise tamamen yıkılarak yerine İskender Bey için bir anıt yapıldı. Komünist idarenin çöküşünün ardından Leş'te mütevazı bir İslâmî hayat tekrar yaşama imkânı buldu. XIX. yüzyılda Leş'in nüfusu 3500 olmasına rağmen 1936'daki nüfusu 1000, 1991'de ise 9250 kaddı. Kanûnî Sultan Süleyman Kalesi'nin kalıntıları bugüne ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, TD, nr. 367; TK, TD, nr. 63, vr. 5^a-6^b; Tur-sun Bey, *Târih-i Ebû'l-Feth* (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 178; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, VI, 106-107; Th. Ippen, "Durch Zadrima nach Alessio", *Zur Kunde der Balkanhalbinsel* (ed. Carl Patsch), Vienna - Leipzig 1904, s. 55-61; A. Buda v.dğr., *Historia e Popullit Shqiptar*, Prishtinë 1979, I, 249-307; Selami Pulaha, *Luf-ta Shqiptaro-Turke në Shekullin XV-Burime Osmane*, Tiranë 1968, s. 47-48, 57, 71-73, 93-95, 105-109, 111-124, 163-173, 206-243, 263-268, 285-289, 316-323; M. Kiel, *Ottoman Architecture in Albania, 1395-1912*, İstanbul 1990, s. 191-198; a.mlf., "Lesh", *EI²* (İng.), V, 724-725; Hysni Myzyri, *Historia e Popullit Shqiptar*, Tiranë 1994, s. 50-69; P. Thëngjilli, *Historia e Popullit Shqiptar*, Tiranë 2000, s. 144-202; Franjo Rački, "Izveštaj barskoga nad-biskupa Marina Bizzia o svojem putovanju godine 1610", *Starine*, XX, Zagreb 1888, s. 184-199; Hasan Kaleşi, "Prizrenac Kukli Beg i njego-ve zadužbine", *POF*, VIII-IX (1960), s. 143-168; Frano Prendi, "Lieu de sépulture de Skënder-beg", *St.A* (1966), s. 159-167; W. Shtylla, "Ban-jat e mesjetës së vonë në Shqipëri", *Monumen-tet*, sy. 7-8, Tirana 1974, s. 128-134; *Kâmûsü'l-a'lâm*, V, 3991-3992; F. La, "Lezha (Lisi)", *Fjal-or Enciklopedik Shqiptar*, Tiranë 1985, s. 609-611; K. Bo., "Lidhja e Lezhës", a.e., s. 620; P. Baku v.dğr., "Lezha", *Fjalor Enciklopedik*, Ti-ranë 2002, s. 417.



MACHIEL KIEL

LEŞKER

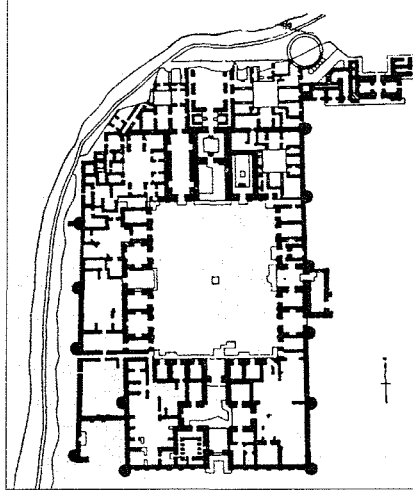
(bk. ORDU).

LEŞKER-I BÂZÂR

(لشکر بازار)

Afganistan'ın Sicistan bölgesinde
harabeleri bulunan
tarihî şehir.

Afganistan'ın güneybatısında Hil-mend nehri kıyısında Büst şehri (bugün Kal'a-yi Bist, Leşkerghâh) yakınlarında, Sebük Tegin (977-997) tarafından kurulduğu tahmin edilmektedir. Rakip Türk gulâm grupla-rının hâkim olduğu Büst şehrini alan ve hâkimiyet alanını Tohâristan ve Zemin-dâver'e kadar genişleten Sebük Tegin, bölgenin güvenliği açısından stratejik öneme sahip olduğu için burayı tercih et-mişti. Burada Sâmânîler'e bağlı Türk gu-lâmları tarafından inşa edilen bazı yapı-lar bulunmaktaydı. V (XI) ve VI. (XII.) yüz-yıllarda gelişmiş olduğu anlaşılan şehir, özellikle askerî amaçlarla kurulmuş bir yerleşim birimi olup genellikle devlet dai-releri, saraylar ve kışlalardan ibaretti. Şe-hir burada inşa edilen ve kalıntıları gün-ümüze kadar gelen saraylarıyla meşhur-



Leşker-i Bâzâr Sarayı'nın planı

dur. Leşker-i Bâzâr kuruluş amacı, saray-ları ve mimari özellikleriyle birçok açıdan Abbâsiler tarafından kurulan Sâmerrâ şehrini hatırlatmaktadır. Büst Kalesi'nin kuzeyinde bir askerî garnizon olarak ge-lişen Leşker-i Bâzâr'a bazı Ortaçağ Arap kaynaklarında Farsça leşkerin karşılığı ol-mak üzere el-Asker denildiği görülmekte-dir (Makdisî, s. 304-305). Beyhakî de Gaz-neli Sultan I. Mesud'un Büst şehrinde daha önce askerî kamp ve eğitim ama-çlı olarak (leşkerghâh) kullanılan yerde bir-çok yeni yapı inşa ettiğini ve bir kısmının halen ayakta olduğunu belirtirken bura-ya atıf yapmış olmalıdır (*Târih*, s. 149).

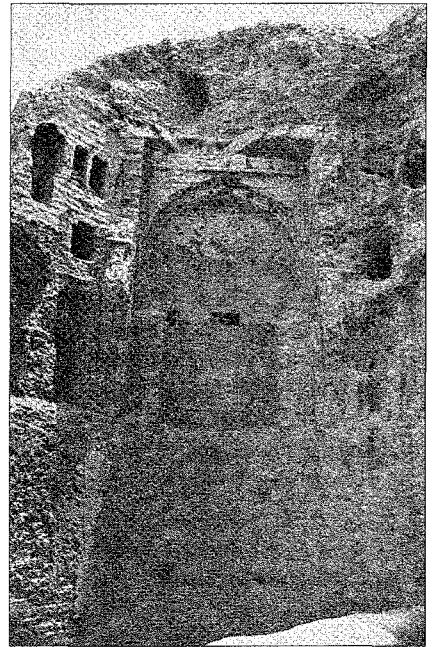
Leşker-i Bâzâr'ın iki defa ciddi tahribata uğradığı anlaşılmaktadır. Bunlardan ilki, yayılmacı politikasıyla bilinen Gurlu Hükümdarı Alâeddin Cihansûz dönemine rastlamaktadır. Gazneliler üzerine yürü-yen Cihansûz, 545 (1150) yılında Gazne ve Büst şehirlerinin yanı sıra Leşker-i Bâzâr'ı da yakıp yıktı. Bölgede Gazneliler'i etkisiz hale getirip hâkimiyeti ele geçiren Gurlu-lar bir süre sonra buradaki saray ve yapı-ları tamir ettiler. Leşker-i Bâzâr ikinci ve son derecede ağır tahribata Hârizmşah-lar'ın topraklarına saldıran Moğollar'ın Güney Afganistan'ı istilâsı sırasında uğ-radı (618/1221).

Şehirde yapılan araştırmalar ve arkeo-lojik kazılarda Hil-mend nehri kıyısında biri kuzeyde, biri güneyde ve bir diğeri ikisi-nin ortasında olmak üzere üç sarayın bu-lunduğu tesbit edilmiştir. Ortadaki iki katlı dikdörtgen biçimindeki saray en es-

kisi olup Sâmânîler döneminde inşa edil-diği tahmin edilmektedir. Bu sarayların en görkemlisi olarak dikkat çeken güney sarayı ise Sultan Mahmûd-ı Gaznevî dö-nemine (998-1030) tarihlenmektedir. Sa-ray, geniş bir avlu çevresinde uzunlama-sına tasarlanmış simetrik bir şemaya sa-hiptir. Dört eyvan şemasına bağlı avlunun kuzeyinde girişinde mescidin de bulun-duğu taht salonu vardır. Duvarların alt kısmında Sultan Mahmud'un hassa ordu-sunu canlandıran ve belge niteliği taşıyan tasvirler sanat tarihi açısından ayrı bir önem taşımaktadır. Duvarlarında çeşitli yazıların ve âyetlerin yer aldığı sarayda tesbit edilen bir kitâbede son rakamı okunamayan tarihin 550'li yıllarda (1155-1164 arası) sarayın tamirine dair olduğu tahmin edilmektedir. Sarayın yanbaşı-n-da uzanan, çeşitli dükkânların yer aldığı anlaşılan pazar caddesinde o döneme ait paralar ve çanak çömlek bulunmuştur. Kuzeydeki saray, güneydeki büyük sara-yın planını ana hatlarıyla küçük ölçüde tekrarlar. Bunların doğusunda bahçeler, av parkı, avlular ve ikinci derecede bina-lar geniş bir alanı kaplamaktadır.

Leşker-i Bâzâr kazıları sırasında büyük sarayın güneyinde ortaya çıkarılan uluca-mî Türk-İslâm cami mimarisi tarihinde önemli bir yere sahiptir. Mahmûd-ı Gaz-

Leşker-i Bâzâr Sarayı'nın kalıntılarından bir görünüş



nevi veya en geç I. Mesud döneminde yapılmış olduğu kabul edilen cami, geniş saray manzumesinin dış sur duvarına bitişik olarak meydana açılan durumu ile aslında bir ordugâh camisi niteliğindedir. Mihrap önünde kare planlı mekânın üstünün kubbe ile örtülmüş olmasıyla dikkat çeken cami, bu açıdan Anadolu Türk mimarisinde takip edilebilecek bir gelişme çizgisinin başlangıcını teşkil etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Makdisî, *Ahşenû't-tekâsîm*, s. 304-305; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Târîh* (nşr. Ali Ekber Feyyâz), [baskı yeri yok] 1991 (İntişârât-i Hâce), s. 149; Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı*, İstanbul 1972, I, 39-45; C. E. Bosworth, *The Ghaznavids, Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran: 994-1040*, Beirut 1973, s. 104, 119, 134, 139, 140; a.mlf., *The Later Ghaznavids: Splendour and Decay: 1040-1186*, Edinburgh 1977, s. 118, 150; a.mlf., "Lashkar-i Bâzâr", *EP*² (İng.), V, 690-692; D. Schlumberger – J. Sourdel-Thomine, *Lashkari Bazar: Une résidence royale ghaznevide et ghoride*, Paris 1978; Sheila Blair – Jonathan Bloom, "Early Empires of the East", *Islam: Art and Architecture* (ed. M. Hattstein – P. Delius), Cologne 2000, s. 334-335; R. Hillenbrand, "The Architecture of the Ghaznavids and Ghurids", *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth* (ed. C. Hillenbrand), Leiden 2000, II, 134, 147-151, 190; D. Schlumberger, "Le palais ghaznevide de Lashkari Bazar", *Syria*, XXIX, Paris 1952, s. 251-270; Ara Altun, "Gazneliler (Mimari)", *DİA*, XIII, 484-485.



CASİM AVCI

LEŞKER-i BÂZÂR ULUCAMİİ

Güney Afganistan'da
Leşker-i Bâzâr'da
XI. yüzyıla ait Gazneli camii
(bk. GAZNELİLER).

LETÂİF-i HAMSE

(لطائف خمسة)

Nakşibendî-Müceddidiyye
ve Hâlidîyye tarikatlarında
seyrû sülûk usulü.

Müceddidiyye öncesi Nakşibendî kaynaklarında önemli bir yeri olmayan letâif-i hamse konusu, Müceddidiyye'nin kurucusu İmâm-ı Rabbânî tarafından tarikatın seyrû sülûk metodu olarak temellen-dirilmiştir. Ona göre insanda beşi halk, beşi de emir âlemine ait on latife (letâif-i aşere) vardır (Gümüşhânevî, I, 208). Halk âlemine ait latifeler anâsır-ı erbaa ile (hava, su, toprak, ateş) nefistir. Emir âlemine ait latifeleri de kalp, ruh, sır, hafî, ahfâ

şeklinde sıralayan İmâm-ı Rabbânî, Nakşibendiyye tarikatında seyrû sülûkün kalp latifesinden başlayarak emir âlemine ait bu beş latife ile (letâif-i hamse) sürdürülmesi usulünü ortaya koymuştur. Halifelerinden Mîr Muhammed Nu'mân'a göre bu beş latifeden her biri için insan vücudunda bir yer takdir edilmiş ve bu yerlerde yoğunlaşarak zikir yapma usulü Müceddidiyye'de seyrû sülûkün önemli bir unsuru haline gelmiştir (Tosun, s. 308). Kalp latifesinin yeri sol memenin iki parmak altında süveydâ denilen bir noktadır. Ruhun yeri sağ memenin iki parmak altında, sırrın yeri sol memenin iki parmak üstünde, hafînin yeri sağ memenin iki parmak altında, ahfânın yeri de göğsün ortasıdır. Halk âlemine ait nefsin yeri alın tam ortasıdır (Gümüşhânevî, I, 63).

Letâif-i hamse en dışta kalp, en içte ahfâ olmak üzere tasavvur edilir. Kalp latifesinin bedenle yani maddî âlemle, ahfâ latifesinin Cenâb-ı Hak'la irtibatı bulunduğunu, kalbin bir yönünün maddî âleme, bir yanının ulvî âleme dönük olduğunu düşünen bazı Nakşibendî şeyhlerine göre bu beş latife arasında zâhîr-bâtın ilişkisi vardır. Dıştaki içtekinin zâhîri, içteki dıştakinin bâtını ve hakikatidir. Bu görüşte olanlara göre her latife diğerinden farklıdır, yani latifeler arasında farklılık özdedir. Öte yandan letâif-i hamsenin aynı latifenin mertebelere göre değişen isimleri olduğu, bazı mertebelerde ona kalp, beşerî kayıtlardan kurtulup saf olduğunda ruh, saflık artınca sır, daha da olgunlaşınca hafî dendiğini, letâifte öz itibarıyla farklılık bulunmadığını söyleyenler de vardır. Çoğunluğun görüşü de budur.

Nakşibendiyye tarikatında sâlik seyrû sülûke kalp latifesinden başlar. Kalp, arş ve levh-i mahfûzun insan bedenindeki mukabili olarak kabul edilir. Kalp latifesi zikrinde sâlike teveccüh, istiğfar ve salâtü selâmdan sonra 3000 defa ism-i celâli (Allah) zikretmesi telkin edilir. Sâlik, kalbinde bu latifenin nuru olan sarı nur tecelli edinceye kadar ism-i celâli zikretmeye devam eder. Kalbi kendiliğinden zikreder hale gelince sâlike ruh latifesinin zikri telkin edilir. Zikrin tesiriyle kalbin bu ilâhî tecelliye mazhar olmasına "veled-i kalb" veya "vilâdet-i sâni" adı verilir.

Sâlik, ruh latifesinin kendisine tarif edilen yerine teveccüh ederek kalp latifesine ait ism-i celâli 3000 defa zikrettikten sonra ruh latifesi için de 500 defa zikre-

der. Bu latifenin kırmızı renkteki nuru sâlikin ruhunu kaplayınca sâlik ruhunu zikirden alıkoyamaz hale gelir. Bu mertebede mürşid sâlike sır latifesinin zikrini telkin eder.

Kalp ve ruh latifesinin zikirlerini yapan sâlik, müşahede makamı olan sır latifesinin mahalline teveccüh ederek bu latifenin beyaz olan nuru zuhur edinceye kadar yine 500 defa ism-i celâli zikreder. Daha sonra teveccühü rubûbiyyet tecellilerinin mahalli olan hafî latifesine intikal ettirilen sâlik, önceki latifelerin zikriyle birlikte 500 defa ism-i celâli hafî zikri için ifa eder. Bu latifenin siyah nuru sâlikte zuhur edince ahfâ latifesinin zikri kendisine telkin edilir. Cenâb-ı Hak'ın bütün isim ve sıfatlarının tecelli ettiği ahfâ mertebesinde sâlik önceki bütün latifeler için zikrettikten sonra ahfâ mahalline teveccüh ederek ism-i celâli 500 defa da bu latife için ahfânın yeşil nuru zuhur ve diğer bütün latifeler kendiliğinden zikreder hale gelinceye kadar zikre devam eder.

Kalp latifesinin zikrini tamamlayan sâlikin Hz. Âdem'in kademi üzere olduğu, ruh latifesinde Hz. Nûh ve İbrâhim'in, sır latifesinde Hz. Mûsâ'nın, hafî latifesinde Hz. İsmâ'nın, latifelerin en latifi olan ahfâda ise Hz. Peygamber'in kademi üzere bulunduğu, yani onların velâyet makamına ulaştığı kabul edilir. Emir âleminin ruhanî latifelerinin zikri olan letâif-i hamseyi tamamlayan sâlike daha sonra letâif-i nefis, letâif-i küll ve nefy ü isbat zikirleri öğretilir.

Halvetiyye gibi nefsin mertebelerini sülûke esas olarak alan tarikatlarda ise seyrû sülûk, "atvâr-ı seb'a" adı verilen nefsin yedi mertebesi (emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziye, marziye, kâmile) için belirlenen yedi ism-i ilâhî (kelime-i tevhid, Allah, hû, hak, hay, kayyûm, kakhâr) zikredilerek yapılır.

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed Pârsâ, *Risâle-i Kudsiyye* (trc. Abdullah Selâhî-yi Uşşâkî), İstanbul 1323, s. 46; Mehmed Nûri Şemseddin en-Nakşibendî, *Risâle-i Murâkabe*, İstanbul 1282, s. 12-19; Gümüşhânevî, *Câmî'u'l-uşûl* (nşr. Edîb Nasrûddin), Beyrut 1998, I, 63, 208, 215-217; M. Emin el-Kürdî, *Tenvîru'l-kulûb* (nşr. Necmeddin Emin el-Kürdî), Halep 1411/1991, s. 572-574; İrfan Gündüz, *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddîn: Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatı*, İstanbul 1984, s. 188; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991, s. 307; Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşibend*, İstanbul 2002, s. 308-310.



OSMAN TÜRER

LETÂİFNÂME

(لطائف نامه)

Latife türünden güldürücü kısa metinleri
bir araya getiren eserlerin ortak adı
(bk. LATİFE).

LETÂİFÜ'L-HAYÂL

(لطائف الخيال)

Dârâbî'nin
(XII./XVIII. yüzyıl[?])
Farsça tezkire kitabı
(bk. DÂRÂBÎ).

LETÂİFÜ't-TAVÂİF

(لطائف الطوائف)

Fahreddîn-i Safî'nin
(ö. 939/1532)
latife ve güzel sözleri derlediği
Farsça eseri
(bk. SAFÎ, Fahreddin).

LEVÂİH

(اللوائح)

Seyrû sülûkün başlarında olan
derişlerde meydana gelen
kısa süreli mânevî aydınlanma (tecelli)
anlamında tasavvuf terimi
(bk. LEVÂMÎ).

LEVÂMÎ'

(اللوامع)

Sâlikte
gönül aydınlanmasını ifade eden
tasavvuf terimi.

Tasavvuf kaynaklarında sâlikin gönül dünyasının aydınlanmasını sağlayan nur kavramının çeşitli dereceleri için farklı terimler kullanılmıştır. Adım adım nefsin karanlıklarından uzaklaşıp mârifet güneşinin aydınlığına yaklaşmaya başlayan sâlikin gönlünde beliren alacakaranlık **levâih** (tekili lâiha), şafağın söküp ortalığın aydınlanması **levâmi'** (tekili lâmia), gönülde mârifet güneşinin doğuşu **tavâli'** (tekili tâlia) kelimeleriyle ifade edilmiştir. Bu üç aydınlanma derecesinin tesirleri birbirinden farklıdır. Levâih şimşek gibidir, sâlikin gönlünü âniden aydınlatır ve hemen kaybolur. Levâmi' levâihten biraz daha parlak, biraz daha kalıcıdır; bir an için sâliki kendinden alır. Tavâli' levâmi'den daha sürekli ve güçlüdür. Seyrû sülûke yeni başlayan sâlikte görülen bu mütevazi haller onun daha sonraki mânevî

gelişimi için önemli ip uçları içerir. Abdülkerîm el-Kuşeyrî bu üç terimin ifade ettiği anlamların birbirine yakın olduğunu, aralarında kayda değer bir fark bulunmadığını söyler. Şehâbeddin es-Sühreverdî de levâih, levâmi', tavâli', bevâdih, vâki', kâdih terimlerinin aynı mânânın farklı kelimelerle ifade edilmesinden ibaret olduğunu, aralarında önemli bir fark bulunmadığını belirtir. Levâih, levâmi' ve tavâli' terimleri genellikle "nur" veya "envâr" kelimesine izafe edilerek kullanılır (levâihu'l-envâr / levâihu'n-nûr, levâmiu'l-envâr / levâmiu'n-nûr). Tasavvufta nur kavramı ve onun çeşitli şekilleri çok önemli olduğundan sûfiler genellikle yazdıkları eserlere de nurla ilgili isimler vermişlerdir. Ebû Nasr es-Serrâc'ın *el-Lûma'*, Fahreddîn-i Irâkî'nin *Lema'ât*, Abdurrahman-ı Câmî'nin *Levâmi'* ve *Levâih'i* bunun örnekleridir (bk. NÛR).

BİBLİYOGRAFYA :

et-Ta'rifât, "Tavâli'", "Levâmi'" md.leri; Ser-râc, *el-Lûma'*, s. 412, 422; Hücvîrî, *Keşfü'l-mah-cûb*, Tahran 1338 hş., s. 500; Bakîf, *Şerh-i Şa'hiyyât*, Tahran 1360 hş./1981, s. 556, 558; Sühreverdî, *Avârif*, s. 588; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, Kahire, ts., II, 388, 557; Kuşeyrî, *er-Risâle* (nşr. Abdülhalîm Mahmûd), Kahire 1395/1966, s. 228; Kâşânî, *İşlâhâtü's-şüfiyye*, s. 64, 72, 74; Ziyâeddin Nahşebî, *Silkü's-sülûk*, Tahran 1369, s. 12; Gümüşhânevî, *Câmi'u'l-uşûl*, Kahire 1298, s. 17, 22, 24.



SÜLEYMAN ULUDAĞ

LEVÂMIU'L-BEYYİNÂT

(لوامع البينات)

Fahreddin er-Râzî'nin
(ö. 606/1210)

Allah'ın isim ve sıfatlarına dair eseri.

Râzî'nin Allah'ın isim ve sıfatları hakkında bir eser yazdığı belirtilmekle birlikte bu çalışma kaynaklarda *Tefsirü esmâ'illâhi'l-hüsnâ* (İbnü'l-Kıftî, s. 191), *Şerhu'l-esmâ'illâhi'l-hüsnâ* (Sübkî, VIII, 87), *Şerhu esmâ'illâhi'l-hüsnâ* (İbn Hallikân, IV, 249), *Levâmi'u'l-beyyinât fî şerhi es-mâ'illâh ve's-sifât* (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1569) gibi farklı adlarla kaydedilmiştir. Müellifin kendisi kitabının mukaddimesinde eserinin adını *Levâmi'u'l-beyyinât fî'l-esmâ' ve's-sifât* (s. 17), *Mefâtihü'l-ğayb*'inde ise *Levâmi'u'l-beyyinât fî tefsiri'l-esmâ' ve's-sifât* (XV, 70) şeklinde zikretmiştir. Kitap, Gurlular'ın Bâmiyân ve Toharistan kolu hükümdarı Ebû'l-Müeyyed Bahâeddin Sâm b. Muhammed b. Mes'ûd'a (1192-1206) ithafen yazılmıştır.

Levâmi'u'l-beyyinât üç bölümden (kısım) oluşmaktadır. "Prensipeler ve Ön Bilgiler" (mebâdî ve mukaddimât) adını taşıyan birinci bölüm, kitaptaki yöneme dair kısa bir girişle birlikte esmâ-i hüsnâ hakkında genel konuların açıklandığı on fasıldan meydana gelir. Burada isim -müsem-mâya dair çeşitli görüşler zikredilmiş, ardından isim- sıfat münasebeti, isimlerin tevkipliği, tasnifi, zâtî sıfatlar, Allah'ı esmâ-i hüsnâ ile zikretmenin fazileti, fikir ve zikir arasındaki ilişkide fikrin asıl, zikrin onun ürünü olduğu ve doksan dokuz isimle bağlantılı olarak tek sayının önemi hakkında bazı açıklamalarda bulunulmuştur. Esmâ-i hüsnâ ile dua ve niyazda bulunmanın faydalarına dair deliller sıralandıktan sonra ism-i a'zam konusundaki farklı görüşler zikredilerek böyle bir ismin insanlar tarafından bilinmesinin mümkün olmadığı belirtilmiştir.

Eserin üçte ikisini oluşturan, "Ana Konular" (makasid ve gayât) başlıklı ikinci bölümde ilâhî isimler esmâ-i hüsnâ hadisindeki sıraya göre ele alınmıştır. Burada önce tasavvuf literatüründe büyük önem taşıyan "hüve" (hû) zamiri üzerinde durulmuş (krş. *Dîa*, XI, 410), ardından lafza-i celâl ve ona bağlı olarak kelime-i tevhid hakkında geniş açıklamalara yer verilmiştir. Daha sonra "rahmân" ve "rahîm"den başlanarak doksan dokuzuncu isim olan "sabûr" kadar her ismin etimolojik izahı ve şerhi yapılmıştır. Konular işlenirken yer yer Eş'ariyye kelâmlarınca geliştirilen delillerden hareketle muhaliflerin görüşleri cevaplandırılır. Ayrıca hemen her isme ait meselelerin açıklanmasının ardından bu isimle Allah'ı nitelemenin hikmet ve faydalarına temas edilir.

"Ekler ve Tamamlayıcı Bilgiler" (levâhik ve mütemmimât) adını taşıyan üçüncü bölüm iki fasıldan meydana gelmektedir. Birinci fasılda, naslarda Allah'a nisbet edilmeyen ve Râzî tarafından "zât isimleri" diye adlandırılan "şey, kadîm, ezeli, vâcibü'l-vücûd, dâim, cisim, cevher" kelimeleri hakkında kısa bilgiler verilmiş ve son iki kavramın zât-ı ilâhiyyeye izafe edilemeyeceği vurgulanmıştır. İkinci fasılda, naslarda Allah'a nisbet edilmekle birlikte içeriklerinde beşerî özellikler taşıyan ve müellifçe "sıfat-ı ma'nevîyye" denilen "muhi't, karîb, müdebbir, mahabbet, rızâ, sahat, gadab, muvâlat- muâdât, ke-râhiyet" kavramları ele alınmıştır.

Levâmi'u'l-beyyinât, Gazzâlî'ye ait *el-Makşadü'l-esnâ*'dan sonra esmâ-i hüsnâ konusunda başvurulacak önemli bir eserdir. Kitapta ilâhî isimlerin etimolojisi

ve açıklaması yanında kelâmî izahlara da yer verilmiştir. Hemen her ismin sonunda tasavvufî-ahlâkî izahlar yapılmışsa da müellif bu konuda faydalandığı Kuşeyrî ve Gazzâlî'nin eserleri kadar başarı sağlamamıştır. Kitapta yer yer -*Mefâtiḥu'l-ğayb*'da da görüldüğü üzere- gereksiz tasniflere ve haşvî andıran açıklamalara da rastlanmaktadır. Mevcut atırlardan anlaşıldığına göre Ebû Süleyman el-Hat-tâbî, Hâris el-Muhâsibî, Ebû İshak el-İs-ferâyînî, İbn Kuteybe, Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî ve Gazzâlî gibi âlimlerin eserleri *Levâmî'u'l-beyyinât*'ın kaynakları arasında yer alır. Kitapta ele alınan bazı konuların işleniş Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin *el-Esmâ' ve's-şifât*'ı ile de benzerlik arzeder.

Müteahhir dönemlerde esmâ-i hüsnâ-ya dair yazılan eserlerin kaynaklarından birini oluşturan *Levâmî'u'l-beyyinât* bu niteliğini günümüze kadar sürdürmüştür. Ali Osman Tatlısu'nun hazırladığı *Esmâ'u'l-Hüsnâ Şerhi*'nde (Ankara 1957) ve Ahmed eş-Şerebâsî'nin *Leḥü'l-es-mâ'ü'l-hüsnâ* adlı eserinde (Beyrut 1402/1981-82) *Levâmî'u'l-beyyinât*'tan faydalandığı tesbit edilmiştir. *Levâmî'u'l-beyyinât* bazı şarkiyatçıların çalışmaları-na da konu teşkil etmiştir (bk. bibl.). Çeşitli yazma nüshaları bulunan eser (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1664, Lâleli, nr. 1552, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1158; Konya Yûsuf Ağa Ktp., nr. 4713; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 498) Muhammed Bedreddin el-Halebî'nin tashihiyle yayımlanmış (Kahire 1323), ayrıca Tâhâ Abdür-raûf Sa'd'ın tahkikiyle basılmıştır (Kahire 1396/1976; Beyrut 1404/1984).

BİBLİYOGRAFYA :

Fahreddin er-Râzî, *Levâmî'u'l-beyyinât* (nşr. Tâhâ Abdür-raûf Sa'd), Beyrut 1404/1984; a.mlf., *Mefâtiḥu'l-ğayb*, Beyrut 1410/1990, XV, 70; İbnü'l-Kiftî, *İḥbârü'l-ulemâ'*, s. 191; İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 249; Sübkî, *Tabakât* (Tanâhi), VIII, 87; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1569; Brockelmann, *GAL*, I, 668; *Suppl.*, I, 922; G. C. Anawati, "Un traité des noms divins de Fakhr al-Din al-Râzî, le Lawâmî' al-bayyinât fi'l-asmâ' wa'l-şifât", *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamillton A. R. Gibb* (ed. G. Makdisi), Leiden 1965, s. 36-52; a.mlf., "Rahman et rahim dans les Lawâmî' al-bayyinât de Fakhr al-Din al-Râzî", *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani* (ed. M. E. Marmura), Albany 1984, s. 63-77; M. Sâlih ez-Zerkân, *Faḥrüd-din er-Râzî ve ârâ'ü-hü'l-kelemîyye ve'l-felsefiyye*, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikr), s. 72-73; Muhammed Aruçi, *Abdülkahir el-Bağdâdî ve el-Esmâ ve's-Sifât Adlı Eseri* (doktora tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", *DİA*, XI, 404, 407, 410.



MUHAMMED ARUÇI

LEVANT

Avrupa literatüründe
X. yüzyıldan başlayarak
Akdeniz'in doğu kıyılarındaki
ülkelere verilen ad.

Latince "meydana çıkma, yükselme" anlamındaki *levareden* türetilen kelime güneşin doğduğu yönü işaret eden bir anlam taşır. İtalyanca *levante* Fransızca ve İngilizce'ye *levant* şeklinde girmiştir.

Levant kavramı içine hangi ülkelerin girdiği hususunda farklı görüşler olmakla birlikte başlangıçta Ege adaları ile Türkiye'nin Ege ve Akdeniz kıyıları için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Haçlı seferleri sırasında Suriye, Filistin ve Kıbrıs ile Mısır'ı, XIII. yüzyılda Kırım'a kadar uzanan Karadeniz bölgesini kapsamı içine aldığı görülmektedir. Ümit Burnu yolunun keşfinden sonra Uzakdoğu ülkelerine Uzak Levant denilmiştir. I. Dünya Savaşı'nın ardından Levant adı yalnızca Suriye ve Lübnan için kullanılmıştır. Fransız mandasına verilen bu ülkeler bağımsızlıklarını kazandıncaya kadar bir kısım literatürde Levant devletleri diye anılmıştı (bk. bibl.).

Doğu Akdeniz kıyılarının Levant olarak adlandırılmasında, Bizans Devleti'nden serbest ticaret izni alma girişiminde bulunan Ortaçağ'ların denizci İtalyan şehir devletlerinin önemli rolü vardır. Levant ticaretine ilk yönelen İtalyan şehri güneydeki Amalfi olmuştu. Amalfililer, daha X. yüzyılda Avrupa'da çok aranan ecza ve boya ham maddeleriyle ipekli kumaşları Bizans başşehirinden ya da İskenderiye'den İtalya'ya taşımaya başladılar. Ancak şehir yüzyılın sonlarında Norman Krallığı'na bağlanınca Venedik Levant'ta üstün duruma geçmişti. Venedik'in ardından XII. yüzyıl başlarında Pisa ve yüzyılın sonlarında Cenova bu ticarete pay sahibi olma ve bölgede koloniler kurma yarışına girmiştir.

Venedikliler'in Avrupa ile Levant arasındaki faaliyetleri, Roma-Germen İmparatorluğu ile Bizans İmparatorluğu arasında haber taşıyıcılığıyla başladı. 992 yılında Bizans topraklarında ticaret yapma hakkını kazandılar. Bu haklar daha sonraları genişletilmişse de 1097'de İstanbul'a giren Haçlılar'a katılmaları Bizans'la ilişkilerine gölge düşürdü. Bundan yararlananlar Pisalılar oldu. Tam bağımsızlığını 1099'da kazanabilen Cenova ancak 1142 dolaylarında Bizans'la bir ticaret anlaşması yapabilmişti.

Haçlı seferleri ticareti Suriye ve Filistin'e, arkasından Mısır'a kaydırıldı. Bu seferler sırasında orduları Levant'a taşıyan Ceneviz ile Venedik yörede kurulan Kudüs, Antakya, Urfa (Edessa), Trablusşam kralıklarından ve prensliklerinden çok geniş ticarî imtiyazlar elde etti. İtalyan tüccarları Mısır ile de daha yoğun ticarî ilişkiler kurdular. Gerçi Asya malları Suriye pazarlarında da bulunuyordu, fakat bu malların limanlara taşınması için uzun ve pahalı olan bir kervan yolculuğu gerekiyordu. Halbuki İskenderiye'de bunları daha ucuza elde etmek mümkündü. Ancak burada da papalığın getirdiği yasaklarla karşılaşmıştı. IV. Nicolas'tan (1288-1292) başlayarak papalar müslüman hükümdarlarla yapılan ticaret anlaşmalarının, hatta İslâm ülkelerinde seyahat etmenin dine aykırı olduğunu öne süren bir dizi emirname (decreto) yayımladı (Yver, s. 143). Bu konuda İslâm açısından da bazı sorunlar vardı, fakat genelde İslâmiyet Ehl-i kitap olanlarla belli şartlarda ilişkiye ve anlaşmaya, müste'men sayılanlara bazı kolaylıklar ve haklar tanımaya imkân veriyordu. Sonuçta ticaret bütün bu engelleri aştı. İtalyan devletleri Mısır'da da ticaret yapma hakkını elde ettiler. Giderek bu ülke ulaşım ve ticarete Levant'ın en önemli yeri ve kilit noktası olmuştu.

Öte yandan İtalyanlar Anadolu'nun Doğu Akdeniz kıyılarına yayılmışlar ve Kıbrıs'a da yerleşmişlerdi. O tarihlerde Seyhan (Sarus) ve Ceyhan (Pyramus) nehirleri ortak bir ağızdan denize döküldüğü için gemiler bu kesime yanaşabiliyordu. Tarsus çayı da henüz kumlarla tıkanmadığından Tarsus denizle ilişkisini yitirmemişti. Diğer taraftan Adana ve Misis'in de (Yakapınar) akarsularla, denizle irtibatı bulunuyordu. XIII. yüzyıl başlarında bölgeye hâkim olan Ermeni Krallığı'nın Ayas (Lajazzo = Yumurtalık) ve Korykos (Curcho, Gorigos = Kızkalesi) olmak üzere başlıca iki büyük limanı vardı. Söz konusu limanların demirleme ve konaklamaya elverişli olmaları yanında kara yoluyla Anadolu içlerine, oradan da Karadeniz'e ve İran'a bağlanmaları önemlerini daha da arttırmıştı. Burada ticarî imtiyaz elde eden ilk devlet Cenova olmuş, onu Venedik, Pisa ve Floransa takip etmişti. Kıbrıs ise Lusignan Krallığı'ndan Venedik idaresine geçmişti.

Doğu Akdeniz yöresinde bu gelişmeler olurken IV. Haçlı Seferi Venedik ile Cenova'yı Levant'ta yeni bir üstünlük yarışına sürükledi. 1204'te İstanbul'u işgal eden Latin orduları arasında yer alan Venedik,

Bizans İmparatorluğu parçalanırken ona ait toprakların dörtte birine sahip oldu. Haçlılar İstanbul'da yeni bir Latin Krallığı kurarken Ege adaları, Yunanistan, İyon denizi ve Adriyatik'teki Bizans toprakları Venedik'e verilmişti. Böylece küçük bir körfez cumhuriyeti olan Venedik birden bire Levant'ta güçlü bir koloni imparatorluğu durumuna yükseldi. Fakat İznik'e çekilmiş olan Paleologlar'ın 1261'de İstanbul'u zaptederek Latin Krallığı'na son vermeleri bu defa Bizans topraklarında ona yardım eden Cenova'yı ön plana çıkardı. Üstelik Cenevizliler'in doğrudan doğruya kendilerinin yönettiği şehir limanlar elde etme siyasetini gütmeleri Levant'ta yeni bir dönemi oluşturdu; VIII. Mihail Paleologos Cenevizliler'den gördüğü yardım karşılığında Galata'yı onlara verdi (1267). Arkasından Ege adalarından başlayarak Anadolu ve Karadeniz kıyılarında çok önemli ticaret şehirleri de Cenevizli ailelerin yönetimine geçti. Cenevizliler Kırım'a kadar uzandılar. Sonuçta Gökçeada (İmroz), Taşoz, Midilli ve Sakız adalarıyla birlikte Foça (Phokaia), Amasra, Sinop ile Kefe, Balıklava (Cembalo) ve Suğdak (Sudak) Cenevizliler'in hüküm sürdüğü birer merkez haline gelmişti. Samsun'un yarısını ellerinde bulunduran Cenevizliler, Trabzon sahilinde Ceneviz Kalesi diye anılan Güzelhisar'ı da ele geçirmişler, Edremit ile Kadı Kalesi'ne de (Anea) bir süre hâkim olmuşlardı. 1351'de düzenlenmiş olan bir harita Cenova'nın Levant'taki yayılmasının kapsamını yansıtmaktadır. Cumhuriyetin bu üstünlüğü Fâtih Sultan Mehmed dönemine (1451-1481) kadar sürdü.

Ceneviz yayılması devam ederken Ege'nin batı yakasında tutunmaya çalışan Venedik, Mora'daki Koron ve Modon limanları ile Eğriboz (Negroponte, Euboa), Stampalia, Scarpanto, Serifo adalarını doğrudan doğruya merkeze bağlamış ve Girit'i Levant'taki imparatorluğunun merkezi yapmıştı. Kırım'da da Tana Limanı'nı ele geçirmişti.

Doğu Akdeniz'e yayılan İtalyanlar, çok geçmeden Anadolu'nun yeni sahibi olan Selçuklular ve Batı Anadolu beylikleriyle de kendilerine serbestçe ticaret hakkı tanıyan anlaşmalar yaptılar. Bu dönemde Anadolu Batı kaynaklarında artık Turchia diye anılır olmuştu. Oraya yönelmede ilk adımı Kıbrıs Lusignan kralları atmışlardı. Karşılıklı mektuplaşmalarla Kıbrıs ile Anadolu Selçukluları arasında ticareti düzenleyen bir anlaşma yapılmıştı (Osman

Turan, s. 139). Ardından Venedikliler de Selçuklu Hükümdarı I. Gıyâseddin Keyhusrev'den kendilerine ticaret hakkı tanıyan bir ferman almışlardı. I. Alâeddin Keykubad zamanında da kapsamlı bir anlaşma yaptılar (8 Mart 1220). Görünüşte karşılık esasına dayandırılan hükümler uygulamada tek yanlı işlediği gibi bu anlaşma ile ülkeye yerleşecek Venedikliler'e kendi ölçülerini kullanma yanında özel yargı hakkı da tanınmıştı. Söz konusu anlaşma İtalyanlar'ın Bizans'tan elde etmiş oldukları hakların benzerlerini içermekte olup bundan sonra Beylikler ve Osmanlı Devleti ile yapılacak anlaşmalar için de bir örnek oluşturmuştu. Böylece Batılı tüccarlar daha çok Anadolu'dan geçerek İran'a, oradan Orta Asya'ya gidip gelmeye başladılar.

Selçuklu Devleti'nin parçalanmasının ardından Batı Anadolu'da kurulan beyliklerle İtalyan devletleri arasında ticarî ilişkiler kuruldu. Ayrıca Venedikliler İhaneliler'la da bir ticaret anlaşması yaptılar. 22 Aralık 1320 tarihli bu anlaşma bir asır önceki Selçuklu-Venedik anlaşmasının bir uzantısı sayılabilir. 1331'den 1414'e kadar geçen seksen üç yıl içinde Venedikliler Menteşeoğulları ile yedi, Aydınoğulları ile de üç barış ve ticaret anlaşması yapmıştı. Cenovalılar ise bu dönemde ilişkilerini sınırdaşları olan Aydın ve Candaroğulları ile sürdürmeye çalışmışlardı. XIV. yüzyılda Levant ticaretinde İskenderiye, Beyrut ve Ayas'ın yanında Batı kaynaklarında Teologo / Altoluogo (= Ayasuluk, Efes) Sultanlığı diye adlandırılan Aydınoğulları ile Meğri ve Palatia (= Balat, Milet) Sultanlığı diye bilinen Menteşeoğulları ön plana geçmişti.

Osmanlı Beyliği'nin süratle gelişmesi bu dengeleri değiştirdi. Osmanlılar Bizans başşehirine doğru ilerlerken kolonilerinin Bizans-Venedik ortak donanmasınca kuşatılması karşısında Galata'daki Cenevizliler Osmanlı Sultanı Orhan'dan yardım istemişlerdi. Bunu sağlayınca da Orhan'ı "Peralılar'ın kardeşi ve babası" olarak anmaya başlamışlardı (Manfroni, s. 136). İlişkiler 1387'de bir dostluk ve ticaret anlaşması ile sonuçlandı. Osmanlı topraklarıyla sınırdaş olmayan Venedik de I. Murad'ın saltanatının sonlarında onunla anlaşmaya yönelmişti. Ancak 21 Mayıs 1390'da Yıldırım Bayezid'in imzasını taşıyan mektuplarla Osmanlı topraklarında bazı ticaret hakları elde edebilmişti. Fakat Venedik, Osmanlı ilerleyişini kendisine de yönelik bir tehlike olarak gördüğün-

den iki taraf arasındaki ilişkiler, XVI. yüzyıl sonlarına kadar sık sık savaşlarla kesilen inişli çıkışlı bir yol izledi. Osmanlılar'ı Balkanlar'dan atmak amacıyla kurulan Var-na Haçlı ittifakına katılan Venedik uğr-nılan yenilgi karşısında barışa yöneldi ve 1446'da II. Mehmed'den bir ahidnâme aldı. 1451'de bu ahidnâme yenilendi. Fakat bir taraftan da Osmanlı-Karaman rekabetinden yararlanarak Karamanoğlu İbrâhim ile Osmanlılar'a karşı bir ittifak yapma teşebbüsünde bulundu. İbrâhim Bey, 12 Şubat 1453'te imzaladığı bir ahidnâme ile Venedikliler'e çok geniş haklar tanıdı. Doc Francesco'ya yazdığı mektupta da, "Size ve bize yararlı olacak biçimde düşmanımıza karşı hareket etmeye hazırım" demişti (*Diplomatarium Veneto Levantinum*, II, 385-387). Ancak Fâtih Sultan Mehmed'in İstanbul'u ve arkasından Ege adaları ile Foça, Amasra, Sinop, Samsun, Trabzon, Kırım'ı topraklarına katması ve Anadolu beyliklerini ortadan kaldırması İtalyanlar'ın doğudaki üstünlüklerine son vererek Levant ticaretinde yeni bir dönem başlattı.

XVI. yüzyıla gelinceye kadar geçen sürede Levant'taki siyasî tablo bütünüyle değiştiği halde ticarette alımı ya da satımı yapılan mallarda fazla bir değişiklik olmadı. Söz konusu dönemde bölgeden Avrupa'ya götürülen mallar tarımsal-hayvansal ürünler, sanayi ürünleri ve transit mallar olarak birkaç grupta toplanabilir. Transit mallar içinde baharat, ham ipek, kürk ve köleler yer alıyordu. Avrupa ülkelerinden getirilip Levant pazarlarında satılan başlıca mallar ise çeşitli dokumalar, ibrişim, sabun, cam eşya, kristal, ayna ve kâğıttan oluşuyordu. Taşınan malların yoğunluğu ve çeşitliliği yanında bunların güvenliğini sağlayabilmek için Levant'a giden gemilerin belirli zamanlarda hep birlikte seyretmesi öngörülmüştü. Bu sisteme "muda" deniliyordu ve karavan halindeki gidiş gelişler yılda bir ya da iki defa düzenleniyordu. 1423'te yalnızca Venedik'in Levant ticaretinde sağladığı gelirin 10 milyon dukayı bulması ve bunun 4 milyonunun kâr olması ticaretin boyutlarını göstermektedir (Sottas, s. 36-51).

İtalyanlar, bölgeye giden tüccarlar için kılavuz sözlükler ve kitaplar hazırlama gereğini duymuşlardı. 1303'te Suğdak'ta hazırlanan *Codex Cumanicus* bu tür eserler içinde önemli bir yer tutmaktadır. Latince-Farsça-Kumanca olarak düzenlenen sözlük ticarette kullanılan 2500 Kumanca kelimeyi içermektedir (*Komanis-*

ches Wörterbuch [haz. K. Grönbech], København 1942). Osmanlılar'ın bölgeye hâkim olması üzerine de buna benzer Türkçe-İtalyanca sözlükler düzenlenmişti (Cortelazzo, XIII/2-4 [1948], s. 133-141). Sözlükleri yeterli bulmayan Venedik kendi gençlerine Türkçe öğretmeye yöneldi, Türkçe bilen bu elemanlara "dil oğlanları" adı verildi. Sözlükler dışında Levant ülkelerinde kullanılan ölçüler, paralar, oralarda alınıp satılan mallar hakkında bilgi veren kitaplar da hazırlandı. Bunların başında, 1324'te Bardi firması adına doğuya gönderilen F. Balducci Pegolotti'nin hazırladığı *La Pratica della Mercatura* adlı eser gelmektedir (ed. A. Evans, Cambridge 1936).

İtalyan tüccarları Levant'a yerleşirken Türk tüccarları ancak XV. yüzyılın sonlarında İtalya topraklarına ayak basmışlar ve Venedik'te birer ticarethane açmışlardı. İnebahtı Savaşı sırasında şehrin Cannaregio semtindeki bir evde oturan Türk tüccarlarına ileriki yıllarda başka yerler verilmişti. Onların 1591'den sonra oturdukları San Matteo'daki han Fontico di Turchi diye anılıyordu. 1621'de şehrin büyük kanalı üzerindeki Ferrara Dükliği'ne ait görkemli bina gerekli tādilat yapılarak Osmanlı tebaası Türk tüccarlarına tahsis edilmişti. Böylece ailelerini de yanlarına aldırarak ve bir ara sayıları elliye kadar çıkan Türk tüccarları, Venedik Cumhuriyeti'nin Avusturya hâkimiyeti altına düşmesinin ardından 1839'a kadar Fondaco dei Turchi denilen bu yerde oturmuşlardı.

Osmanlı ilerleyişi Venedik'in Levant İmparatorluğu'na son verirken önce Fransa'nın, arkasından İngiltere'nin bölgeye girmesine de imkân tanıdı. Avusturya'ya karşı savaşta uğradığı yenilgi Fransa'yı Osmanlılar'dan yardım isteme zorunda bırakmıştı. Bu yakınlaşma ticarî ilişkileri de sağladı. Fransa, Osmanlılar'ın elinde bulunan Levant bölgesinde ön plana çıkmaya başladı. Asya-Avrupa ticaretinin Akdeniz'den Atlantik'e kaymasına karşılık Levant üzerinden Asya'ya uzanmak isteyen İngiltere, III. Murad'a elçiler göndererek 1580'de İngiliz tebaasına ticaret izni veren bir ahidnâme almaya muvaffak oldu. Doğuya açılmak için Levant Company adlı bir şirket kuran İngilizler, Batı Anadolu'nun önemli bir limanı haline gelen İzmir üzerinden ticaret yapmaya başladılar, ardından İskenderiye'ye yöneldiler. İngilizler'den sonra dünya ticaretinde rol oynamaya başlayan Hollanda da Osmanlılar'la benzer anlaşmalar yapmıştı. Fakat

artık kapitülasyon diye anılan bu anlaşmalar sık sık yenilenirken Levant ticareti önemini yitirmiş, ancak bir kavram olarak varlığını sürdürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA :

- L. Capelletti, *Dell'Industria e del Commercio dei Veneziani*, Venezia 1867, s. 16; G. Müller, *Documenti sulle relazioni della città Toscana coll'oriente Cristiano e coi Turchi*, Firenze 1879; *Diplomatarium Veneto Levantinum*, Venice 1880-89, II, 222, 385-387; C. Manfroni, *La Relazione fra Genova, L'Impero Bizantino e i Turchi*, Genova 1898, s. 28, 136; G. Yver, *Le commerce et les marchands dans l'Italie meridionale*, Paris 1903, s. 143; G. J. Bratianu, *Recherches sur le commerce genois dans le Mer noire au XIII^{em} siècle*, Paris 1929, s. 160; M. Silberschmidt, *Venedik Menbalarına Nazaran Türk İmparatorluğunun Zuhuru Zamanında Şark Meselesi* (trc. Köprülüzade Ahmet Cemal), İstanbul 1930, tür.yer.; F. B. Pegelotti, *La Pratica della Mercatura* (ed. A. Evans), Cambridge 1936; J. Sottas, *Les messageries maritimes de Venise*, Paris 1938, s. 36-51; R. Grousset, *L'empire du levant: Histoire de la question d'orient*, Paris 1949; G. Puaux, *Deux années au levant: Souvenirs de Syrie et du Liban: 1939-1940*, Paris 1952; Osman Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar*, Ankara 1958, s. 139; G. Luzzatto, *Storia Economica di Venezia dall'XI al XVI secolo*, Venezia 1961, tür.yer.; A. C. Wood, *A History of the Levant Company*, London 1964; F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris 1966, I-II, tür.yer.; P. Cernovodeanu, *England's Trade Policy in the Levant and Her Exchange of Goods with the Rumanian Countries under the Latter Stuarts: 1660-1714*, Bükreş 1972; W. Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi* (trc. Enver Ziya Karal), Ankara 1975, s. 129 vd.; E. A. Zachariadou, *Trade and Crusade*, Venice 1983, tür.yer.; T. Shaw, *Travels or Observations Relating to Several Parts of Barbary and the Levant* (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1995; M. Fontenay, "Le commerce des occidentaux dans les échelles du Levant vers la fin du XVII^{em} siècle", *Chrétiens et musulmans à la renaissance* (1994), Paris 1998, s. 337-370; Şerafettin Turan, *Türkiye-İtalya İlişkileri I*, Ankara 2000, s. 168-178, 197-270; M. Cortelazzo, "La Conoscenza della Lingua Turca in Italia nel 500", *Il Veltro*, XIII/2-4, Roma 1948, s. 133-141; Faruk Sümer, "Yabancı Pazarı", *TDA*, sy. 37 (1985), s. 1-99.



ŞERAFETTİN TURAN

LEVÂTE

(لَوَاتَة)

Bir Berberî kabilesi.

Bütün Berberî kabileleri gibi asılları konusunda ilk tarihî kaynaklarda ve destan kültüründe farklı rivayetler bulunan Levâte (Lüvâte) Hewvâre, Nefûse ve Zenâte kabileleri gibi Butr kolundan olup Libya'nın doğusunu yurt edinmişti. Milâttan

önce XIII. yüzyıl Mısır kaynaklarındaki Lebu, İncil'deki Libum (Lehabin), eski Yunanlılar'ın Libues dedikleri, Antik dönemde Libuarkhae, Libuaegyptii, Laguantan ve Leuathae gibi isimlerle bilinen toplumların Levâte'nin ataları olduğu, Libya isminin de bu kelimeden geldiği ileri sürülmektedir. Bunlar, Mısır'ın batısında bulunan Buhayre vahalarından Libya'nın doğusundaki Berka bölgesine kadar uzanan geniş alanda yaşıyorlardı. Ya'kübî, Ebû Ubeyd el-Bekrî, Şerîf el-İdrîsî, İbn Haldûn ve Hasan el-Vezzân gibi müslüman tarihçileri ve soy bilimcilerinin çoğunluğuna göre Levâte'nin de dahil olduğu Berberîler'in bir kısmı Hz. Dâvûd zamanında Filistin'den buraya göç etmişlerdi. Ancak Levâte ile Hewvâre'nin Araplar'la birlikte yaşamaya başladıktan sonra soy itibarıyla Yemen'deki Himyerîler'e dayandığını iddia edenler de bulunmaktadır. Yine Yukarı Nil bölgesinden III. yüzyılda Libya'ya göçtükleri de rivayet edilmektedir. Ya'kübî ve İbn Haldûn, Levâte'nin diğer Berberî kabileleri gibi farklı isimler altında çok sayıda alt kola ayrıldığını, doğu ile batı istikametinde devamlı göç ettiğini ve zamanla her birinin ayrı kabile özelliği taşıdığını belirtir.

Fenike, Kartaca, Roma ve Bizans'ın Libya'daki hâkimiyeti sırasında Levâte kabilisinin zaman zaman bunlara itaat ettiği, bazan da direniş gösterdiği bilinmektedir. 543 yılında Leptis Magna'yı işgal eden Sergius tarafından Levâte ileri gelenleri öldürülünce geride kalanların bir kısmı Tunus'a göç etti. İbn Haldûn'a göre Tunus'ta Kâbis ve Sefâkûs şehirlerinin güneyinde Cebelilevâte isimli bir dağ bulunmaktaydı. XX. yüzyılda bile bölgede Levâte asıllı kimselere rastlanmaktadır. Yine Bizans valilerinden Solomon 546'da Levâte'ye karşı yaptığı bir savaşta öldürüldü. Bunun üzerine İmparator Iustinianos'un buraya tayin ettiği vali diğer Berberîler'in desteğiyle Levâte'nin güçlenmesini engelledi.

Mısır üzerinden batıya doğru başlayan ilk İslâm fetihleri öncesinde Levâte kabilesi Berka, Trablusgarp, Tunus ve Ceza-yir'de dağınık halde yaşıyordu. Bunlar, Hz. Ömer'in Amr b. Âs kumandasında 22 (643) yılında gönderdiği ordunun Berka'yı fethini Hewvâre ile birlikte engelleme-ye çalıştılsa da yenildiler. Amr b. Âs'ın 13.000 dinar cizye vermeleri karşılığında onlarla anlaşma yaptığı bilinmektedir. Daha önce hristiyan, yahudi veya putpe-rest olan Levâte kabilesi, Ukbe b. Nâfi'in

ikinci. Kuzey Afrika seferi sırasında İslâmiyet'i benimseyince Ukbe bunlardan asker olarak düzenlediği ordu ile Fas'a kadar yeni fetihlerde bulundu.

Levâte, Hevvâre, Miknâse ve Matmâta gibi Berberî kabileleri, İbâzîler'in imamı Abdurrahman b. Rüstem ile birlikte Trablusgarp ve Tunus'u terkederek Tâhert'te 160 (777) yılında Rüstemîler Devleti'ni kurup bu çevreye yerleştiler. II-III. (VIII-IX.) yüzyıllar arasında Levâte devamlı olarak yönetime karşı tavır almakla birlikte içlerinden önemli görevlere tayin edilenler vardı. VIII. yüzyılda Doğu Trablusgarp'taki Levâte reisi Selâm b. Amr, İbâzî imamı Ebû'l-Hattâb el-Meâfirî'nin Sirte valisi idi ve ordusunda Levâte kabilesinden bir muhafız bulunuyordu.

II. (VIII.) yüzyılda Abbâsî orduları önünde direnemeyen Levâte'den bir grup Trablusgarp ve Tunus civarından Fas'a doğru göç etti, İdrîs b. Abdullah'ın 172'de (788) kurduğu İdrîsîler Devleti'ne yardımcı olan bu grup Fas şehrinin güneyi ile batısında yaşıyordu ve Sicilmâse'yi Fas'a bağlayan Sebu mevkiinde Levâte Medyen adıyla bir kaleleri vardı. Kuzeybatı Fas'taki Erzile şehri de bunlara aitti. Moritanya'nın güneyindeki Evdegost şehri tüccarları arasında bulunan Levâteliler, Tâhert veya Güney Tunus'tan buraya göç etmişlerdi. Sicilya'daki İslâm idaresi döneminde müslümanlar arasında bu kabile mensuplarına rastlanmaktaydı. Diğer bir Levâte kolu ise Kayrevan'da Abbâsî kumandanlarından Muhammed b. Eş'as'ın önünden kaçarak Fas'a göçtü ve 335 (946-47) yılında Fâtımîler'e karşı ayaklanan İbâzî lideri Ebû Yezid en-Nükkârî ile birlikte hareket etti.

Zîrî Sultanı Muiz b. Bâdîs tarafından 437'de (1046) Kayrevan'daki Levâte kabilesi üzerine yapılan seferde bunların çoğu öldürüldü ve mallarına el kondu. İfrîkya'de güçlenen Zîrî hânedanının XI. yüzyılın ortalarında Abbâsîler'e bağlanması üzerine Fâtımîler; daha önce Yukarı Mısır'a yerleştirdikleri Benî Hilâl ve Benî Süleym bedevî Arap kabilelerini bunları cezalandırmak için o tarafa sevketti. Önce Berka'ya ulaşan bedevî Araplar burada Levâte, Hevvâre ve Nefûse'nin yurtlarını ele geçirdiler. Benî Hilâl Trablusgarp, Tunus, Cezayir ve Fas'a doğru ilerlerken Benî Süleym Berka'da kaldı. XI. yüzyıldaki bedevî Arap göçü, Berberîler'in tarih boyunca muhafaza etmeye çalıştıkları belli bölgelerdeki kendilerine has müstakil kabile hâkimiyetine son verdi.

Libya'nın kuzeydoğusunda VII-X. yüzyıllar arasında yaşayan ve ülkedeki dört büyük Berberî kabilesinden biri olan Levâte birçok alt kola ayrılmıştı. Bunlar özellikle IX. yüzyılda Ecdâbiye şehri civarında bulunuyorlardı. Son dönemlere kadar Mislâte ve Tavgur bölgelerinde Levâte adıyla birer kabile mevcuttu. İbn Haldûn'a göre önemli bir Levâte kolu Cezayir'deki Evrâs dağlarında Hevvâre ve Ketâme ile birlikte yaşıyordu ve burada diğer Berberî kabileleri gibi yarı göçer, yarı yerleşik halde hayvancılık ve çiftçilikle geçiniyordu. Ebû Ubeyd el-Bekrî'ye göre bunların bölgedeki varlıkları XI. yüzyıla kadar gidiyordu. İbn Haldûn'un belirttiği üzere başlangıçta Fâtımîler'in kurucusu Ubeydullah el-Mehdî'ye destek verdilerse de daha sonra Mansûr'a baş kaldırınca yenildiler ve çöle çekildiler. İbâzîler'in Vehbî kolunun önemli âlimlerinden Ebû Muhammed el-Levâtî bu kabileye mensuptur.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sellâm el-İbâzî, *el-İslâm ve târîhuh min vîcheti nazari İbâziyye* (nşr. R. W. Schwartz – Sâlim b. Ya'kûb), Beyrut 1405/1985, s. 39-43; Bekrî, *el-Mugrib*, s. 14-18, 38, 42, 139, 220, 278, 282, 300; İdrîsî, *Şifâtü'l-Magrib*, s. 51, 57; İbn Müeysser, *Ahbarü Mısır* (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1981, s. 93, 139; İbn Haldun, *Histoire des berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale* (trc. de Slane), Paris 1982, I, 185, 220, 231-236; G. Marçais, *Les arabes en Berbérie du XI^e au XIV^e siècle*, Paris 1913, s. 597, 633, 674; a.mlf., *La Berbérie musulmane et l'orient au moyen âge*, Casablanca 1991, s. 101-102; Mehmed Nuri – Mahmud Naci, *Trablusgarb*, İstanbul 1914, s. 96-97, 110, 123; K. Jongeling, "Materials Furnished by the Arab Geographers for the History of Some Berber Tribes in the Provincia Barca", *Actes du premier congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère*, Alger 1973, s. 209-211; Abdallah Laroui, *The History of the Maghrib*, Princeton 1977, s. 70-71; Muhammed et-Talbi, *ed-Devletü'l-Agilebiyye* (trc. Müncî es-Sayyâdî), Beyrut 1985, s. 31-36, 242, 313-315; J. M. Abu'n-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period*, Cambridge 1987, s. 34, 45; Hâdî Rûcî İdrîs, *ed-Devletü's-Şanhâciyye* (trc. Hammâdî es-Sâhilî), Beyrut 1992, I, 33, 138, 433; II, 64, 66, 68; T. Lewicki, "Lawâta", *EP* (Fr.), V, 699-702.



AHMET KAVAS

LEVEND, Agâh Sırrı

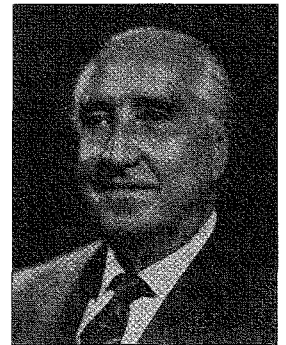
(1894-1978)

Eğitimci, edebiyat tarihçisi ve dilci.

26 Ocak 1894'te Rodos'ta doğdu. Babası, Edirne Adliye müdürü ve İstinaf Hukuk Mahkemesi birinci başkanı Mehmed Sırrı Bey, annesi Burdurlu müderris Nûri Efen-

di'nin kızı Râgibe Hanım'dır. İlk öğrenimini Edirne'de gördükten sonra Edirne Mülkiye ve Askerî rüşdiyelerini bitirdi (1909). Bir süre Kabataş İdâdisi'ne devam etti; Konya İdâdisi'nden mezun oldu (1913). Yüksek öğrenimini İstanbul Dârülfünunu Edebiyat Şubesi'nde tamamladı (1919). Dârülfünunda öğrenci iken öğretmenliğe başladı (1913). I. Dünya Savaşı'nın çıkması üzerine askere alındı. 1917'de Bandırma'daki Beşinci Ordu Karargâhı'nda arkadaşları Eczacı Sâdi ve Kimyager Rıza ile Çocuk Yuvası adlı bir mektep kurdu. İstanbul'da açtığı özel İstiklâl Lisesi'nde öğretmenlik ve müdürlük yaptı (1922-1940). Bu arada İstanbul Erkek Lisesi edebiyat öğretmenliği ve Eminönü Halkevi başkanlığı görevlerini de yürüttü. 1940-1946 yılları arasında Aydın milletvekili olarak Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde bulundu. Aynı yıllarda parti müfettişliğiyle görevlendirildi. 1947'de Gazi Eğitim Enstitüsü edebiyat öğretmenliğine tayin edildi. Bu görevdeyken 1949'da emekliye ayrıldı.

1945-1951 yılları arasında *İnönü Ansiklopedisi*'nin (I-IV) genel sekreterlik görevini üstlenen Levend, ansiklopedinin adı *Türk Ansiklopedisi* olarak değiştirilince bu görevinden ayrıldı. 1961-1963'te ikinci defa ansiklopedinin (X-XI.) genel sekreterliğini yürüttü. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Türk edebiyatı tarihi dersleri verdi (1953-1956). Türk Dil Kurumu'nda genel sekreter (1951-1960) ve başkan (1963-1966) olarak görev yaptı. Alanının önemli yayın organlarından olan ve ilk sayısı 1953'te çıkan *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*'in 1975 yılına kadar yönetmenliğinde bulundu; burada kendisinin de edebiyat tarihi araştırmaları yayımlandı. 1973'te sağlığının bozulmaya başlamasına rağmen yazı hayatını devam ettiren Levend, 28 Ekim 1978'de Ankara'da öldü. *Journal of Turkish Studies*'in XXIV. cildine ait üç sayı Agâh Sırrı



Agâh Sırrı
Levend

Levend için hâtıra sayıları olarak yayımlanmıştır (2000).

Eserleri. Ağâh Sırrı Levend yazı hayatına Konya'da yayımlanan *Babalık* gazetesindeki "Hayatta Sa'y" yazısıyla başladı (14 Mart 1913). Bu tarihten itibaren yazarlık ve yayımcılık hayatını kesintisiz bir şekilde devam ettirerek inceleme-araştırma türünde eserler ortaya koydu. Başlıca eserleri şunlardır: 1. *Edebiyat Tarihi Dersleri* (I-III, İstanbul 1932, 1934, 1938). Liseler için hazırlanmıştır. 2. *Maarifimiz ve Milli Terbiyemiz* (İstanbul 1940). *Yeni Türk* dergisi ve *Cumhuriyet* gazetesinde yayımlanan eğitimle ilgili yazılarından oluşmuştur. 3. *Eserler ve Şahsiyetler* (İstanbul 1940). Müellif, kitabın "Tahlil ve Tenkit" başlıklı birinci bölümünde birçok yazar ve eser üzerinde durmuş, "Tenkitlere Cevap" başlıklı ikinci bölümde *Edebiyat Tarihi Dersleri* adlı kitabına yöneltilen eleştirilere cevap vermiştir. 4. *Halk Kürsüsünden Akisler* (İstanbul 1941). Yazarın parti müfettişliği sırasındaki konuşmalarından meydana gelmiştir. 5. *Divan Edebiyatı-Kelimeler ve Remizler, Mazmunlar ve Mefhumlar* (İstanbul 1941). Genişletilmiş ikinci baskısı 1943'te yapılan eser büyük bir ilgi görmüş ve kendi alanında bir boşluğu doldurmuştur. Divan edebiyatının kaynaklarından başlayarak birçok yönünün zengin örneklerle ele alındığı eserin belli bir akademik disipline göre hazırlanmamış olması önemli bir eksiklik olarak kabul edilmektedir. 6. *Vekâyi-i Hitân-ı Şehzâdegân-ı Sultan Mehmed-i Gaazi li-Nâbi Efendi* (İstanbul 1944). Levend'in ilk defa bulup ilim âlemine tanıttığı eserde IV. Mehmed'in 1086'da (1675) şehzadeleri için Edirne'de yaptırdığı sünnet düğünü ve bu sırada on beş gün devam eden eğlenceler tasvir edilmektedir. 7. *Atâi'nin Hilyetü'l-Efkâr'ı* (Ankara 1948). Yazar, Nev'îzâde Atâi'nin *Hamse*'sindeki beşinci mesnevinin eksik bir nüshasını ilk defa bularak yayımlamıştır. 8. *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Safhaları* (Ankara 1949). Eserde Türkçe'nin anlatım gücü, özellikle Arapça ve Farsça kelimelerin Türkçe içindeki yeri ve Türkçe'nin sadeleşme süreci etraflıca anlatılmıştır. 9. *Gazavât-nâmeler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavât-nâmesi* (Ankara 1956). Türk edebiyatında gazavatnâme türü üzerinde ilk ciddi çalışmalardan biridir. "Gazavât-nâmeler" adını taşıyan birinci bölümde II. Murad'dan itibaren Abdülmecid dönemine kadar yazılmış bu türe

girebilecek 250'den fazla eser tanıtılmaktadır. "Gazavât-nâme-i Mihaloğlu 'Ali Beğ" adlı ikinci bölümde Sûzî Çelebi'nin gazavatnâmesi hakkında bilgi verilerek eserin Latin harfleriyle tenkitli metni yayımlanmıştır. Daha sonra Mihaloğlu Ali Bey'in gazavatnâmesinin Berlin, Levend ve Zagreb nüshalarının ilk sayfaları ile Ali Emîri nüshasının tamamının tıpkı basımı yayımlanmıştır. 10. *Türk Edebiyatında Şehr-engizler ve Şehr-engizlerde İstanbul* (İstanbul 1958). Birinci bölümde şehrengizlerin genel özellikleri anlatılarak kırk dokuz şehrengiz tanıtılmakta, ikinci bölümde bu şehrengizlerden İstanbul'a ait olanlar ele alınıp bunlardaki İstanbul tasvirlerine yer verilmektedir. 11. *Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnûn Hikâyesi* (Ankara 1959). Eserin giriş bölümünde Arap edebiyatında Leylâ ve Mecnun kıssası üzerinde durulmuş, bu konuyla ilgili kaynaklar zikredilmiştir. Birinci bölümde Fars, ikinci bölümde Türk edebiyatında Leylâ ve Mecnûn hikâyeleri ele alınmıştır. 12. *Tarih Boyunca Türk Dili* (Ankara 1961). Otuz iki sayfadan oluşan bu kitapçıkta, Gazneliler devrinden 1932'de Türk Dili Tedkik Cemiyeti'nin kuruluşuna ve I. Türk Dil Kurultayı'nın toplanmasına kadar geçen sürede Türk dilinin hikâyesi özetlenmiştir. 13. *Ümmet Çağı Türk Edebiyatı* (Ankara 1962). İslâmî dönem Türk edebiyatını "ümme çağı edebiyatı" olarak adlandıran Levend, bu eserinde klasik dönem Türk edebiyatını ele alarak bu alandaki ciddi çalışmalardan birini gerçekleştirmiştir. 14. *Türk Edebiyatı Tarihi* (Ankara 1973). Yazarın dört ciltlik antoloji kısmıyla birlikte on cilt olarak tasarladığı eserinin giriş bölümünü teşkil eden bu ciltte Türk edebiyatı tarihinin kaynaklarına yer verilmiş, bunların muhtevası anlatılarak edebiyat tarihi açısından önemleri belirtilmiştir.

Ağâh Sırrı Levend, bu eserleri dışında Özel İstiklâl Lisesi'nde bulunurken öğrencilerinin çalışmalarını yansıtmak üzere *İstiklâl Postası* adlı yillığı (1927-1937), Mehmet Servet'le (Berkin) birlikte aylık *Felsefe ve İhtimaiyat Mecmuası*'nı (1927-1930), Eminönü Halkevi'nin yayın organı olan *Yeni Türk* mecmuasını (1936-1940) çıkarmıştır. Aruz ve hece vezniyle şiirler yazmışsa da bunlar kitap halinde neşre edilmemiştir. I. Dünya Savaşı'na katılmış bir yedek subayın Mütareke yıllarına ait ıstıraplarını dile getiren *Acılar* adlı bir de romanı bulunan yazarın (İstanbul 1928) biyografi türündeki eserleriyle diğer yayınları da şunlardır: *Profesör Ferit Kam-*

Hayatı ve Eserleri (İstanbul 1946); *Hüseyin Rahmi Gürpınar* (Ankara 1964); *Ahmed Rasim* (Ankara 1965); *Ali Şir Nevaî* (I, *Hayatı, Sanatı ve Kişiliği*, Ankara 1965; II, *Divanlar*, Ankara 1966; III, *Hamse*, Ankara 1967; IV, *Divanlar ile Hamse Dışındaki Eserler*, Ankara 1968); *Şemsettin Sami* (Ankara 1969). *Dil Üstüne* adlı eseri (Ankara 1973), *Türk Dili* dergisinde 1965 yılından itibaren yayımlanmış yazılarından oluşur. Yazarın birçok gazete ve dergide basılmış çeşitli yazıları yanında Gülşehrî'nin *Mantiku't-tayr*'ının tıpkı basımına (Ankara 1957) yazdığı bir önsözü de vardır (s. 5-32).

BİBLİYOGRAFYA :

Sadettin Nüzhet Ergun, *Türk Şairleri*, İstanbul 1936, I, 19-20; M. Behçet Yazar, *Edebiyatçılarımız ve Türk Edebiyatı*, İstanbul 1938, s. 19-36; İbrahim Kutluk, *Ağâh Sırrı Levend, Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1963; İsmail Uluçgür, *Ağâh Sırrı Levend*, Ankara 1982; Hikmet Dizdaroğlu, "Gazavat-nâmeler", *TDL*, VI/67 (1957), s. 410-412; Hilmi Ziya Ülken, "Türk Destanı İçin Kaynak", *a.e.*, VIII/86 (1958), s. 126-129; İbrahim Olgun, "Yorulmayan Savaşçı Ağâh Sırrı Levend", *a.e.*, XXXVIII/327 (1978), s. 632-635; Cahit Külebi, "Ağâh Sırrı Levend İmrenilecek Bilsimsel Yapıtlar Bırakarak Aramızdan Ayrıldı", *Milliyet Sanat Dergisi*, sy. 279, İstanbul 1979, s. 14-15; Hatice Aynur, "Çok Yönlü ve Üretken Bir Cumhuriyet Aydını Ağâh Sırrı Levend: Hayatı ve Eserleri", *JTS*, XXIV/1 (2000), s. XVII-LXIII; Zuhâl Kargı Ölmez, "Ağâh Sırrı Levend'in Dileliği ve Dilimize Bakışı", *a.e.*, XXIV/2 (2000), s. 49-57; "Levend, Ağâh Sırrı", *TA*, XXIII, 13; Muzaffer Uyguner, "Levend, Ağâh Sırrı", *TDEA*, VI, 83-85.



NAZİM H. POLAT

LEVENT

Osmanlılar'da denizci erlerle taşrada görevli valilerin yanlarında bulundukları adamları için kullanılan bir tabir.

Venedikliler'in Arnavutluk ve Hırvatistan sahillerinden seçerek aldıkları denizci erler için kullanılan, İtalyanca "doğulu asker" anlamındaki *levantinodan* gelen *Levend* kelimesi Farsça'da da kullanılmıştır. Türkçe'de ve Farsça'da "serseri, ayyaş, kötü huylu" gibi olumsuz mânaları yanında "seri hareketli, yakışıklı, boylu boslu, endamlı" anlamlarına da gelir. Leventlerin Osmanlı taşra teşkilâtı içinde yer alış tarihi hakkında kesin bilgi yoktur. *Fâtih Kanunnâmesi*'nde "levend oğlanları" tabirine rastlanır. II. Bayezid devri kanunnâmesinde leventlerin başı boş denizci gücü olarak olumsuz yönleriyle anılmış olması dikkati çeker.

Deniz Leventleri. XV ve XVI. yüzyıllarda kadirgaların savaşılarını ifade eden leventler serbest yahut yarı serbest olarak faaliyette bulunmalarından dolayı korsanlıkla da irtibatlandırılmıştır. Osmanlı donanmasının savaşı güçlerinden bir sınıfı teşkil eden leventlerin statüleri XVII. yüzyılda kesinleşmeye başladı. Batı Anadolu sahilleriyle Marmara sahillerinde yetişen Türk gençleri donanmaya levent adıyla kaydedildi ve Anadolu leventleri "levend-i Rûmî" olarak anıldı. İnce donanma için Tuna yalılarında levent yazılırdı. 1058'den (1648) sonra kalyon sayısı artınca azeblerin yerini kalyoncu ve leventler aldı. Önceleri fırkatelerde 80-100 arasında levent bulunurdu. Kalyonlarda ise gemi hacmine göre 200, 300, 400 levent yer alıyordu. Nehir gemilerinden kancabaşta otuz levent görevliydi. Sığ sularda kullanılan brolikte ise yedi levent olurdu. Her bir gemide leventler ağası ve leventler ça- vuşu vardı. Leventler savaşta levent kayıklarıyla hücum ederlerdi. Donanmada istihdam edilen leventler ücretliydi. Korsanlık yapan leventler birçok olaya sebebiyet verdiler. Tüccar gemilerine saldır- maları, sahillerde yağmacılıkta bulunma- ları levent tabirine olumsuz anlamlar yük- lemiştir. Devlet, leventlerin bu hareketle- rini önlemek için her birine kefil tayin et- meye ve kefilsiz olanların karaya çıkmala- rına engel olmaya çalışmıştır. Leventlerin bir kısmı İstanbul'da hanlarda ikamet ederdi. Bunlara yerli levent denirdi. Le- ventler şehirde zaman zaman çeşitli olay- lara yol açtılar. Kaptanıderyâ Hoca Süley- man Paşa leventleri disiplin altına almak üzere İstanbul (sur içi), Üsküdar, Galata, Beşiktaş, Hasköy ve Eyüp'te yerli levent kullukları inşa ettirdi. Boğaziçi'nin Rumeli sırtlarındaki Levent Kışlası daha sonra Levent Çiftliği adını almıştır.

Kara Leventleri. Vezir veya beylerbeyi- lerin yanlarında bulundurdıkları kuvvet- ler sekban, sarıca, gönüllü gibi levent ta- birleriyle de anılmıştır. Şahıslara ve onların görevlerine bağlı bu güçler köklü olma- dığı için çabuk ve kolay dağılmaya uygun bir yapı gösterirdi. Beylerbeyi veya vezi- rin ölümü yahut görevden alınması kapı- sındaki askerî güçlerin sahihsiz kalmasına yol açıyordu. Sahipsiz ve başı boş kalan leventlere kaynaklarda "kapisız levent" (bacasız levent) adı veriliirdi. Boşta kalan le- ventlerin bir bölümü Anadolu'da büyük huzursuzluk çıkardığı için her suç işleye- ne levent demek âdet haline geldi. Deniz leventlerinin karaya çıkıp eşkıyalık yap-

maları yüzünden leventlerin kötü şöhre- ti iyice yaygınlaştı. Hatta devşirme esna- sında kafileden uygun oğlanı çıkarıp uy- gun olmayı koyma işine dahi böyle bir olumsuz hareketi belirtmek üzere "levent katma" denirdi.

Kapisız leventlerin ne zaman ve nasıl ortaya çıktığı hakkında kesin bilgi yoktur. Anadolu'da bozulan ekonomik şartlar ve tarıma elverişli toprakların yetersizliğinin, sayısı artan genç nüfusun işsiz kalması- na ve bunların çareyi bey, paşa kapıları- da aramalarına yol açtığı genellikle kabul edilir. XVI. yüzyılda hânedan mensupları arasındaki taht mücadelesinin doğurdu- ğu iç çatışma ortamının bu gibi grupların çoğalmasına ve büyük topluluklar oluş- turmasına sebep olduğu da belirtilir. Özellikle XVI. yüzyıl sonlarına doğru uzun süren Osmanlı-İran ve Osmanlı-Avustur- ya mücadeleleri sırasında sarıca, sekban, levent gibi tüfek kullanabilen güçlerin or- duda, paşa ve bey kapılarında istihdamı, savaş sonrası bunların çoğunun serbest bırakılması ve işsiz güçsüz kalan bu silâhlı güçlerin işi eşkıyalığa dökmeleri Osmanlı tarihinin önemli sosyal olayları arasında yer alır.

Leventler Arnavut levendâtı, Macar le- vendâtı, Tuna levendâtı, Rum levendâtı ve Kazdağı levendâtı gibi adlarla da anı- lırdı. Kapisız leventler genel olarak on-on beş, yirmi-otuz veya otuz-kırk kişilik gruplar halinde dolaşır ve eşkıyalık hare- ketlerinde bulunurdu. Kaynaklarda "fesat taifesi" diye anılan leventleri disiplin altına almak isteyen devlet onları zaman zaman orduya dahil ederek sükûneti sağlamaya çalışırdı. Hatta leventlerden il erleri teşkil edilmesi de düşünülmüştür. II. Selim ve

III. Murad zamanlarında Yeniçeri Ocağı' na alınmaları dahi gündeme getirilmiştir. Mehâyîf müfettişleri vasıtasıyla bir kefile bağlanmaları tedbiri de sağlıklı yürütü- lemedi. Ordu saflarında mîrîli levent ola- rak bulundukları 1148 (1735) ve 1158 (1745) İran seferlerinde savaş alanını ter- kederek mağlûbiyete yol açtıkları bilin- mektedir.

Anadolu'da halk üzerindeki levent bas- kısı 1099'da (1688) had safhaya ulaştı. Konya müftüsünün fetvası üzerine fer- manlar gönderilip nefir-i âm ilân edildi ve levent öldüren hesap sorulmayacağı bildirildi. Anadolu üç koldan teftişe tâ- bi tutuldu. 1099 (1688), 1100 (1689) ve 1106'da (1695) Anadolu'da levent teftiş- leri yapıldı. Devlet yakalanan leventlerin sicillere kaydını istiyordu. Küçük gruplar halinde dolaşan leventler üzerine il erleri sevk edildi. Yakalanan leventlerin derhal idamı emrediliyordu. En hafif ceza kürek cezası idi. Leventlere erzak ve tüfek satıl- ması yasaklandığı gibi ele geçirilen tüfeklerin en yakın kale dizdarına teslim edilmesi isteniyordu. 1131'de (1719) fet- va alınarak leventliğin kaldırılması karar- laştırıldıysa da İran savaşları yüzünden sonuç alınamadı. 1138'de (1726) birçok levent öldürüldü. 1159'da (1746) Heki- moğlu Ali Paşa üzerlerine gönderildi. Kon- ya Valisi Kuyucu Süleyman Paşa 1189'da (1775) müfettiş tayin edildi ve leventlik ismen kaldırıldı. 1190 (1776) tarihli bir fermanla tekrar üzerlerine gidildi. Levent- lik XIX. yüzyıl başlarında tedricen ilga edil- miştir. Leventliğin son bulduğu ve âyan- ların güç kazandığı bu dönemde levent- ler, taşrada sivrilene bu güçlü mahallî tem- silcilerin yanına kapılanarak âyanlığın sivil bir güç odağı haline gelmesinde rol oynadılar.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, MD, nr. 3, tür.yer.; nr. 6, tür.yer.; nr. 7, tür.yer.; nr. 12, tür.yer.; nr. 82, hk. 11, 79, 114, 117, 137, 232, 306, 311; nr. 90, hk. 75, 348, 426; *Kânûnnâme-i Sulţânî ber Mûceb-i 'Örf-i 'Osmânî* (nşr. Robert Anhegger – Halil İnalçık), Ankara 1956, s. 28; II. *Bâyezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri* (haz. İlhan Şahin – Feridun Emecen), s. 49, 73, 291; I. *Selim Kânûnnâmesi* (nşr. Yaşar Yücel – Selami Pulaha), Ankara 1995, s. 37, 155, 157; İbn Kemal, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, VII. Defter, s. 261, 268, 531; Hasanbeyzâde Ahmed, *Târih* (haz. Nezihi Aykut, doktora tezi, 1980), İÜ Ed. Fak., Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 3277, s. 399; *Anonim Osmanlı Ta- rihi: 1099-1116/1688-1704* (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 2000, bk. İndeks; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekâyiât* (nşr. Abdülka- dir Özcan), Ankara 1995, tür.yer.; Silâhdar, *Târih*, I, 152-153, 188; II, 402-404, 753, 762; Râşid, *Târih*, II, 359; III, 353; IV, 392; V, 13; Şem'dânî-



Levent
(M. Şevket
Paşa,
Osmanlı
Teşkilât
ve Kıyâfet-i
Askeriyyesi,
İÜ Ktp., TY,
nr. 9391)

zâde, *Mürî't-tevârih* (Aktepe), I, 39, 89, 116, 118, 126; II/A, s. 66; II/B, s. 63; *Polonyalı Simeon'un Seyahatnâmesi: 1608-1619* (trc. H. D. Andreas-yan), İstanbul 1964, s. 19, 24, 162; Cevdet, *Tarih*, I, 160-161; II, 40-42; Hikmet Turhan Dağlıoğlu, *Onaltıncı Asırda Bursa*, Bursa 1940, s. 25, 69, 106, 113, 117, 118, 147; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/1, s. 18, 100, 153, 192, 273, 278, 279, 316, 386, 387, 398, 482, 483, 484, 576; III/2, s. 284; IV/1, s. 316, 317; a.mlf., *Kapukulu Ocakları*, I, 93, 94; a.mlf., *Merkez-Bahriye*, s. 389-390, 392, 456, 459, 479-482, 498, 499, 500, 527; a.mlf., "Levend", *İA*, VII, 46-48; M. Çağatay Uluçay, *XVII. Asırda Saruhan'da Eşkıyalık ve Halk Hareketleri*, İstanbul 1944, tür.yer.; a.mlf., *18 ve 19. Yüzyıllarda Saruhan'da Eşkıyalık ve Halk Hareketleri*, İstanbul 1955, tür.yer.; Şerafettin Turan, *Kanunî'nin Oğlu Şehzâde Bayezid Vak'ası*, Ankara 1961, s. 13, 14, 15, 38, 39, 40, 85, 159, 165, 168-173, 175; Mustafa Akdağ, *Celâli İsyanları: 1550-1603*, Ankara 1963, s. 113-123, 138, 140-154, 193; Mustafa Cezar, *Osmanlı Tarihinde Levendler*, İstanbul 1965; a.mlf., "Kara Levendleri", *TTK Bildiriler*, VI (1967), s. 474-485; Ali İhsan Gencer, *Bahriyede Yapılan İslahât Hareketleri ve Bahriye Nezâreti'nin Kuruluşu (1789-1867)*, İstanbul 1985, s. 15, 43, 56, 57, 80, 94; Yusuf Halaçoğlu, *XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi*, Ankara 1991, s. 35, 36, 37, 104; İdris Bostan, *Osmanlı Bahriye Teşkilâtı: XVII. Yüzyıl-da Tersâne-i Âmire*, Ankara 1992, s. 181-185, 230, 241-244, 246-247, 250; J. H. Kramers – [W. J. Griswold], "Lewend", *El²* (İng.), V, 728-729; Mücteba İlgürel, "Celâli İsyanları", *DİA*, VII, 252-257; a.mlf., "Eşkiya", a.e., XI, 466-469; a.mlf., "İl Erleri", a.e., XXII, 59-61.



MÜCTEBA İLGÜREL

LEVH-i MAHFÛZ

(الوح محفوظ)

Bütün nesne ve olaylara ilişkin ilâhî ilim ve takdirin kayıtlı bulunduğu kitap.

Sözlükte "yazı yazmaya uygun yassı ve düzgün yüzey" anlamındaki *levh* ile "ko-runmuş" mânasındaki *mahfûz* kelimele-rinden oluşan *levh-i mahfûz* "üzerine yazı yazılan, silinmekten ve değişikliğe uğra-maktan korunmuş düzgün satır" demek-tir.

Levh-i mahfûz terkihi, Kur'an'ın çok şe-refli ve değerli olduğu ve levh-i mahfûz-da bulunduğu ifade edilen bir sûrede ge-çer (el-Burûc 85/21-22). Kur'an-ı Kerîm'-de levh-i mahfûz yerine "kitâb" (el-En'âm 6/38; Kâf 50/4), "kitâb mübîn" (Yûnus 10/ 61; Sebe' 34/3), "kitâb meknûn" (el-Vâkıa 56/78), "kitâb mestûr" (el-İsrâ 17/58; el-Ahzâb 33/6), "ümümü'l-kitâb" (er-Ra'd 13/ 39; ez-Zuhruf 43/4) terkipleri de kullanılır. Zira müfessirlere göre Kur'an'da bunlarla kastedilen şey levh-i mahfûzdur (İbnü'l-

Cevzî, V, 450; VI, 189, 481; Fahreddin er-Râzî, XXIX, 237). Bu tür âyetlerin genel muhtevâsından anlaşıldığı üzere kâinatta meydana gelecek bütün varlık ve olaylar bu kitapta yazılmıştır. Gökte ve yerde kü-çük büyük ne varsa, insanların ecelleri, fertlerin ve milletlerin başına gelecek mu-sibetlerin tamamı Allah'ın ilminde yer al-mış ve levh-i mahfûz denilen bir kütüğe kaydedilmiştir.

Hadis literatüründe levh-i mahfûz ter-kibine rastlanmamışsa da levh kelimesi-nin geçtiği hadisten başka (*Müsne'd*, IV, 430-431) daha çok kader konusuyla bağ-lantılı olarak "kitâb" kavramının bu mâna-da kullanıldığı görülmektedir (Wensinck, *el-Mu'cem*, "ktb" md.). Bu tür hadis riva-yetlerinde âlem henüz yaratılmadan ta-biatla, ayrıca şuurlu şuursuz canlılarla il-gili her şeyin takdir edilip planlandığı ve bir kitapta kaydedildiği ifade edilmekte-dir.

İslâm âlimleri levh-i mahfûzun keyfiyeti hakkında farklı görüşler ileri sürmüşler-dir. 1. Levh-i mahfûz gayb âlemine ait bir husus olup mahiyeti bilinmemektedir. Tasvirine ilişkin rivayetler asılsız ve felsefî teorilere bağlı yorumlar anlamsızdır. Sa-dece onun bütün nesne ve olayların ilâhî kalemle yazıldığına, Allah'ın tabii ve içti-mâî kanunlarını ihtiva eden bir kitap oldu-ğuna inanmak gerekir. Râgıb el-İsfahânî ile Selefiyye âlimleri bu görüştedir (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 39-41; *Şerhu'l-Akide'ti't-Tahaviyye*, s. 159; Reşid Rızâ, VII, 394-395, 471-472). 2. Levh-i mahfûz Allah ile melekleri arasında bir vasıta'dır. Yedin-ci kat göğün üstünde olup arşa ve İsrâ-fil'in gözleri önünde bulunur. İçinde büt-tün nesne ve olayların bilgisi ayrıntılı ola-rak yazılmıştır. Allah bir şeyi yaratmayı dilediği zaman bu, levh-i mahfûz aracılı-ğıyla İsrâfil'e intikal eder ve gerçekleş-mesi için Cibrîl'e emir verilir. İbn Abbas'a atfedilen rivayetlere dayanan bu görüş Ehl-i sünnet çoğunluğuna aittir (Makdisî, I, 161-164; Gazzâlî, s. 212; Kurtubî, XIX, 198; İbn Kesir, I, 14). 3. Levh-i mahfûz en büyük feleğe ait küllî nefistir. Bilginin âli-min zihninde ortaya çıkışı gibi varlık ve olaylar da levh-i mahfûzda zuhur eder. İbn Sînâ gibi bazı İslâm filozofları bu gö-rüşü benimser (Gazzâlî, s. 212; İbn Teymiyye, IV, 255). Sünnî kelâmcılar, kıyametin kopması için İsrâfil'in sûra ilk defa üfle-mesinin ardından helâk olmayacak nes-neler arasında levh-i mahfûzun da bulun-duğunu kabul eder (Ebû Azbe, s. 24).

Gayb âlemine ilişkin bir konu olması do-layısıyla levh-i mahfûz hakkında benimse-

necek görüş âyetlere ve sahih hadislere dayanmalıdır. Bu sebeple levh-i mahfû-zun, Selefiyye âlimlerinin belirttiği gibi mahiyeti bilinmeyen ve ilâhî ilmi ihtiva eden bir kitap olduğu şeklindeki görüşün kabul edilmesi isabetli görünmektedir (ayrıca bk. KADER).

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "lvh" md.; a.mlf., *el-İtikâdât* (nşr. Şemrân el-İclî), Beyrut 1988, s. 275-276; *el-Ta'rifât*, "lvh" md.; Wen-sinck, *el-Mu'cem*, "ktb" md.; M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "ktb", "lvh" md.leri; Mustafavî, *el-Taḥkik*, "lvh" md.; *Müsne'd*, II, 313; IV, 274, 430-432; Tirmizî, "Kader", 17; Makdisî, *el-Bed' ve't-târîḥ*, I, 161-164; Beyhâkî, *el-Kazâ' ve'l-ka-der* (nşr. Ebû'l-Fidâ el-Eserî), Beyrut 1409/1989; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* (nşr. Süleyman Dün-yâ), Kahire, ts., s. 212; İbnü'l-Cevzî, *Zâdû'l-me-sîr*, III, 35; V, 450; VI, 189, 481; VIII, 6, 173; IX, 79; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtiḥu'l-gayb*, XIX, 66, 194; XXIX, 193, 237; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIX, 198; İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-resâ'il*, IV, 255; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâ'ü'l-'alil*, Kahire 1323, s. 39-41; İbn Kesir, *el-Bidâye*, I, 14; *Şer-hu'l-Akide'ti't-Tahaviyye*, s. 159; Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 58; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İlmâm*, Kahire 1368/1949, s. 279; Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-be-hiyye*, Haydarâbâd 1322, s. 24; Nu'mân b. Mah-mûd el-Âlûsî, *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, Kahire 1278/ 1861, s. 69-70; Reşid Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, VII, 394-395, 471-473; Elmalılı, *Hak Dini*, III, 1920.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

LEVI DELLA VIDA, Giorgio

(1886-1967)

İtalyan şarkiyatçısı.

Venedik'te doğdu. Müsevî asıllı bir aile-ye mensuptur. İlk ve orta öğreniminden sonra Roma Üniversitesi'nde şarkiyat ve Semitik diller okudu; en önde gelen hoca-sı onun bütün ilmi hayatını yönlendiren Ignazio Guidi'dir. 1909 yılında mezun oldu ve 1907'de Roma Üniversitesi Doğu Bi-limleri Bölümü tarafından neşrine başla-nan *Rivista degli Studi Orientali* için ilk sayısından itibaren İbrânî âlemiyle il-gili neşriyat haberleri yazmaya başladı. 1914'te henüz yirmi sekiz yaşında iken kadrolu profesör olarak Napoli'deki Istituto Universitario Orientale'nin Arapça hocalığına, 1917'de Torino Üniversitesi Semitik Diller ve İbrânî Kursüsüne ve Ignazio Guidi'nin emekliye ayrılması üze-rine Roma Üniversitesi İbrânî ve Semitik Diller Kursüsünün başkanlığına tayin edildi. Ancak 1931'de, iktidarda bulunan faşist parti yeni rejime sadakat yemini etmeleri için öğretim üyelerine baskı yap-tığı zaman protestocu on bir profesör

arasında yer almasından dolayı üniversiteden uzaklaştırıldı. 1932 yılı başında Vatikan Kütüphanesi tarafından Doğu yazmalarının tasnifi için görevlendirildi. 1939'a kadar sürdürdüğü çalışmaları sırasında asırların birikimi olan kıymetli malzeme sayesinde burayı ilmi bir merkez haline getirdi. Bu arada *Enciclopedia Italiana* için Doğu kültürünün insanlığa kazandırdığı değerler üzerine madeler kaleme aldı. 1939 yılında Pennsylvania Üniversitesi'nden aldığı davetle Amerika Birleşik Devletleri'ne gitti ve hocasının yanı sıra üniversitenin kütüphanesinde bulunan antik İbrânî ve Arap papirüslerinin okunup neşredilmesi işini üstlendi (çalışmaları ölümünden sonra ilim âlemine sunulmuştur; aş. bk.). Demokratik güçlerin iktidara gelmesinden sonra 1947'de ülkesine ve Roma Üniversitesi'ndeki eski görevine döndü.

Giorgio Levi Della Vida, doğuştan yetenekli olduğu dil öğrenme başarısını kaynak bilgisiyle de güçlendirmiştir. İlk ilmi çalışmaları sırasında Leone Caetani ile tanıştı ve onun *Annali dell'Islam* adlı büyük eseri için kendisiyle sıkı bir temas içine girdi. Üzerine aldığı görev ilk dönem İslâm tarihi metinlerinin okunması ve İtalyanca'ya çevrilmesiydi; böylece çok sayıda yazma ve basılmış eser tanıdı. 1908-1909 öğretim yılında Kahire Üniversitesi'ne davet edilen İtalyan şarkiyatçı grubu içinde yer aldı. 1911'de İtalyan arkeologlarının Girit adasında sürdürdükleri kazılarda bulundu ve kitâbe ilmine (epigrafi) âşinalık kazandı; arkasından Atina'da faaliyete geçen İtalyan Arkeoloji Cemiyeti'ne (Scuola Archeologica di Atene) üye oldu. Öğrencisi ve sonra meslektaşı olan Enrico Cerulli'yi İslâm dünyası ve Habeşistan üzerine çalışmaya teşvik etti. Carla Alfonso Nallino ve Ettore Rossi gibi müsteşriklerle araştırmacı bir nesil yetiştirdi. 1948 yılında Paris'te toplanan Müsteşrikler Kongresi'ne katıldı ve bu kongrede ikinci baskısı kararlaştırılan *Encyclopaedia of Islam*'ın ilk şeref başkanı seçildi. Fakat bu defa birinci baskıdaki kadar madde yazamadı; önceki yazdıklarının bir kısmı Türkçe tercümede yer aldı ve ikinci edisyonda da yayımlandı. 1951'de İstanbul'da toplanan XXIII. Müsteşrikler Kongresi'ne katıldı. 1953'te İstanbul'un 500. fetih yıldönümü münasebetiyle Accademia Nazionale dei Lincei'de (Roma) İslâm geleneğinde İstanbul konulu bir konferans verdi ("Costantinopoli nella tradizione Islamica", *Accademi Nazionale dei Lincei, Rendiconti*, 5 [1953], s. 363-373).

Türkçe öğrenmediği için, ancak yabancı dillerde yazılan eserlere dayanarak Türk dünyası hakkında yazdığı makaleleri *Visita a Tamerlano* (aş. bk.) yayımlandı. 1956 yılında onun 70. doğum yılı münasebetiyle Istituto per l'Oriente iki ciltlik bir armağan kitabı hazırladı (*Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, Roma 1956).

Döneminin büyük şarkiyatçılarından biri olan Giorgio Levi Della Vida, 25 Kasım 1967 tarihinde öldüğü zaman İtalya'daki ilmi kuruluşlardan başka Avrupa ve Amerika'nın hemen bütün akademilerine üye seçilmiş ve birçok üniversite tarafından şeref doktoru pâyesiyle onurlandırılmış bulunuyordu. California Üniversitesi, kendisini onurlandırmak için pek alışılmamış bir biçimde, henüz o hayatta iken üzerine adı ve resmi basılmış altın bir madalyayı düzenli aralıklarla dünya genelinden seçtiği en başarılı İslâmistler'e ödül olarak verme yolunu seçmişti. Ayrıca bu üniversite, onun adına ölüm yılından itibaren her iki yılda bir dizi konferanslar tertip etmekte ve konuşma metinleri düzenli biçimde yayımlanmaktadır (*Proceeding of the Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference*, University of California, Los Angeles). 1988'de Roma'da doğumunun 100. yılı münasebetiyle bir anma kitabı da yayımlandı (*Giorgio Levi Della Vida nel centenario della nascita* [1886-1967], Università degli Studi "La Sapienza", Roma 1988). Giorgio Levi Della Vida, hakkında en çok makale ve müstakil kitap yazılan şarkiyatçıdır (başlıcaları için bk. bibl.).

Levi Della Vida'nın sayısı yüzlerle ifade edilen eserlerini başlıcaları katalog çalışmaları, İslâmiyat, Endülüs Arap edebiyatı, epigrafi ve hâtırat olmak üzere beş grupta toplamak mümkündür. Bunlardan başka pek çok kitap tanıtım yazısı, nekroloji makalesi ve ansiklopedi madde-

si yazmıştır. Ölümünden sonra en önemli makaleleri muhtelif ana başlıklar altında bir araya getirilerek kitap şeklinde tekrar yayımlanmıştır. Bilimsel çalışmalarının dışında edebî hâtırat türünde kaleme aldığı, dönemin önemli şarkiyatçıları, ilim ve siyaset adamlarını konu edinen *Fantasma ritrovati* adlı eseriyle (Verona 1966) bir edebiyat ödülü kazanması onun çok yönlü kişiliğini gösterir.

Eserleri. *Il Califfato di 'Alī* (RSO, VI, 1914-15, s. 427-507); *Storia e religione nell'Oriente semitico* (Roma 1924); *Le iscrizioni neopuniche della Tripolitania* (Roma 1927); *Les "Livres des Chevaux" de Hişam Ibn al-Kalbī et Muhammed Ibn al-A'rābi* (Hişam b. Muhammed el-Kelbī'nin *Ensābū'l-hayl* adlı eseriyle Ebû Abdullah İbnü'l-A'rābī'nin *Kitābū Esmā'i'l-hayl*'i-'Arab ve *fürsānihā*'sının birlikte neşridir [Leiden 1928]); *Elenco dei manoscritti arabi della Vaticana* (Città del Vaticano 1935); *Il califfo Mu'awia I secondo il Kitab ansab al-ashraf* (Belâzūrī'nin *Ensābū'l-esraf*'ında Mu'aviye ile ilgili kısmın tercüme ve neşridir [O. Pinto ile beraber]; Roma 1938); *Les sémites* (Paris 1938); *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Vaticana* (Città del Vaticano 1939); *Frammenti coranici in caratteri cufici* (Città del Vaticano 1947); *Documenti sulle relazioni delle Chiese orientali colla S. Sede durante il pontificato di Gregorio XIII* (Città del Vaticano 1948); *George Strachan, Memorials of a Wandering Scottish Scholar of the Seventeenth Century* (Aberdeen 1956); *Aneddoti e svaghi arabi e non arabi* (Milano 1959); *Secondo elenco dei manoscritti arabi islamici della Biblioteca vaticana* (Città del Vaticano 1965); *Fantasma ritrovati* (Verona 1966); *Note di storia letteraria arabo ispanica* (ed. M. Nallino, Roma 1971); *Arabic Papyri in the University Museum in Philadelphia* (ed. Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1981); *Arabi ed Ebrei* (ed. F. Gabrieli ve Fulvio Tessitore, Napoli 1984); *Iscrizioni puniche della Tripolitania* (ed. M. G. Amadasi Guzzo, Roma 1987); *Visita a Tamerlano. Saggi di storia e Letteratura* (Roma 1988); *Pitagora, Bardanes e altri studi siriaci* (haz. R. Contini, Roma 1988; eserlerinin tam listesi için yapılan muhtelif çalışmalar hakkında bk. bibliyografyadaki kayıtlar ve özellikle *Giorgio Levi Della Vida nel Centenario della nascita*, s. 67-95).



Giorgio
Levi Della Vida

BİBLİYOGRAFYA :

Giorgio Levi Della Vida, "Giorgio Levi Della Vida e la letteratura siriana", *Pitagora, Bardanes e altri studi siriani* (ed. R. Contini), Roma 1988, neşreden giriş, s. V-XXI; "Levi Della Vida Giorgio", *Convegno di scienze morali storiche e filologiche, Accademia Nazionale dei Lincei, Atti dei convegni 12*, Roma 1957, s. 483-484; *Ricordo di Giorgio Levi Della Vida di Sabatino Moscati, con una bibliografia di Maria Giulia Guzzo Amadasi*, Roma 1968, s. 5-21, 23-46; F. Gabrieli, *La storiografia arabo-islamica in Italia*, Napoli 1975, s. 63-71; a.mlf., "Giorgio Levi Della Vida, 1886-1967", *Orientalisti del Novecento*, Roma 1993, s. 33-46; a.mlf., "Giorgio Levi Della Vida", *RSO*, XLIII/3 (1965), s. 281-295; a.mlf., "A dieci anni dalla morte di Giorgio Levi Della Vida (25 Novembre 1967)", *OM*, LVII/9-10 (1977), s. 389-390; a.mlf. - S. Moscati, *Giorgio Levi Della Vida: Commemorazione tenuta il 14 marzo 1987 in occasione del ventennale della scomparsa*, Roma 1987; F. Tessitore, "Giorgio Levi Della Vida nella storiografia italiana tra otto e novecento" (Giorgio Levi Della Vida, *Arabi ed ebrei nella storia* içinde, ed. F. Tessitore - F. Gabrieli), Napoli 1984, s. 9-48; a.mlf., *Schizzi e schegge di storiografia arabo-islamica italiana*, Bari 1995, s. 91-145, 183-189, 191-199, 201-203, 205-208; F. Michelini-Tocci, "Giorgio Levi Della Vida 'elzeverista'" (Giorgio Levi Della Vida, *Visita a Tamerlano. Saggi di storia e letteratura* içinde), Napoli 1988, s. 7-22; M. G. A. Guzzo, "Cenni biografici", a.e. içinde, s. 23-40; "Bibliografia su Giorgio Levi Della Vida", a.e. içinde, s. 41-42; G. Garbini, "Lo studioso e il semitista", *Giorgio Levi Della Vida nel Centenario della nascita (1886-1967)*, Roma 1988, s. 7-23; R. Contini, "Gli studi siriani", a.e., s. 25-39; "L'epigrafista", a.e., s. 41-51; R. Traini, "L'arabista", a.e., s. 53-67; "Bibliografia di G. Levi Della Vida", a.e., s. 67-95; M. Nallino, "Giorgio Levi Della Vida (1886-1967). L'Uomo e Maestro", *OM*, XLVIII/6-8 (1968), s. 305-321.

MAHMUT H. ŞAKIROĞLU

LÉVI-PROVENÇAL, Évariste (1894-1956)

Yahudi asıllı Fransız şarkiyatçısı.

Cezayir'de dünyaya geldi. Cezayir Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde René Basset ve Jérôme Carcopino gibi hocalardan Doğu dilleri ve şarkiyat okudu. 1913'te mezun olduktan sonra orduya katıldı ve I. Dünya Savaşı'nda Çanakkale cephesinde savaştı; yaralanması üzerine İskenderiye'ye, iyileşince de Fas'a gönderildi. Savaşın ardından 1920'de Rabat'taki L'Institut des Hautes Etudes Marocaines'e öğretim görevlisi olarak tayin edildi; burada hayatı boyunca üzerinde çalışacağı temel iki alana, Arapça'ya ve Endülüs-Mağrib (özellikle Berberî) tarihine yöneldi. 1922'de *Les historiens des Chorfa* başlıklı teziyle doktor unvanını

aldı. 1926'da görev yaptığı enstitünün müdürlüğüne ve *Hespéris* dergisinin editörlüğüne getirildi. 1935'te Cezayir, 1940'ta Toulouse üniversitelerine tayin edildi; bu arada bir süre Kahire Üniversitesi'nde misafir öğretim üyesi olarak çalıştı. II. Dünya Savaşı sırasında tekrar askere çağrıldı. 1943-1944 yıllarında hükümet tarafından Londra, Kahire, Kudüs ve Şam'da görevlendirildi. 1944'te Almanlar'ın Fransa'dan çekilmesi üzerine Paris'te Sorbonne Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne İslâm kültürü ve Arapça hocası tayin edildi. 1950'de Institut des Etudes Islamiques'e müdür oldu ve buraya son şeklini verdi. Ayrıca Cezayir'de kurulan le Centre d'Etudes de l'Orient Contemporaine ile de yakından ilgilenerek bu kurumu da canlı bir merkez haline getirdi. Ayrıca kendi teklifiyle başlayan *Encyclopédie de l'Islam*'ın (nouvelle édition) yayımlanmasında görev aldı. 1954'te *Arabica* dergisini kurdu. Hayatının son yıllarını Fransa, İspanya ve Mısır gibi ülkelerin üniversitelerinde ders vererek ve çalışmalarını yayımlayarak geçirdi. Ölümünden (23 Mart 1956) sonra Centre National de la Recherche Scientifique'in (Paris) katkılarıyla meslektaşları ve yetiştirdiği ilim adamları tarafından adına bir hâtıra kitabı çıkarıldı (*Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, I-II, Paris 1962).

Özellikle Murâbitlar ve Muvahhidler dönemleri başta olmak üzere Endülüs ve Mağrib'in siyasi-içtimai tarihi üzerine çalışan Lévi-Provençal, Ortaçağ İslâm tarihiyle ilgili birçok yazmanın tercüme, tahkik ve neşrini gerçekleştirmiştir. Esas itibarıyla filolojik yaklaşım şeklinde olan çalışmalarının zamanla sosyal tarih araştırmalarına yöneldiği ve daha çok Endülüs tarihinde sosyal hayat ve müesseseler üzerinde yoğunlaştığı görülür. Onun telif, tercüme, tahkik ve makale çalışmalarının sayısı 300'e yakın olup birçok eseri



Évariste
Lévi-Provençal

çeşitli dillere tercüme edilmiştir. Makalelerinin çoğu *Encyclopédie de l'Islam*'ın birinci ve ikinci baskılarıyla *Royal asiatique*, *Archives berbères*, *Hespéris*, *al-Andalus* ve *Arabica* gibi ansiklopedi ve dergilerde yayımlanmıştır.

Eserleri. A) Telifleri. *Les historiens des Chorfa. Essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVI^e au XX^e siècle* (Paris 1922); *Textes arabes de l'Ouargha: Dialecte des Jbâla (Maroc septentrional)* (Paris 1922); *Les manuscrits arabes de l'Escorial* (III, Paris 1928; Escorial'deki Arapça yazmaların katalogunun III. cildi olup ilk iki cildi Hartwig Derenbourg tarafından yayımlanmıştır [Paris 1884, 1903]); *Inscriptions arabes d'Espagne* (Leyde 1931); *L'Espagne musulmane au X^e siècle: Institutions et vie sociale* (Paris 1932, 1996); *La civilisation arabe en Espagne: Vue générale* (Kahire 1938; Paris 1948, 1961; İspanya'daki İslâm kültürünü ele alan eser *el-Hağaratü'l-'Arabiyye fi İsbânyâ* adıyla Tâhir Ahmed Mekki tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir [Kahire 1979, 1985, 1994]); *Un recueil de lettres officielles almohades: Etude diplomatique, analyse et commentaire historique* (Paris 1942); *Glossaire pratique de l'arabe du XX^e siècle. I. Arabe-français* (Rabat 1942); *Histoire de l'Espagne musulmane I: de la conquête à la chute du califat de Cordoue, 710-1031 J.-C.* (Caire 1944; Müellifin Endülüs tarihini ele aldığı en önemli çalışmalarından biri olan eser, ikinci baskısında genişletilerek *La conquête et l'emirat hispano-umayyade, 710-922, Le califat umayyade de Cordoue, 912-1031 ve Le siècle du califat de Cordoue* başlıklarıyla neşredilmiştir [I-II, Paris 1950; III, Paris 1953; I-III, Paris 1999]); *Islam d'occident: Etudes d'histoire médiévale* (Paris 1948).

B) Tercüme ve Neşirleri. 1. Extraits des historiens arabes du Maroc. Textes d'explication à l'usage des étudiants (Paris 1924, 1929, 1948). **2. Un nouveau texte d'histoire mérinide: le "Musnad" d'Ibn Marzûk (Paris 1925). **3. Documents inédits d'histoire almohade. Fragments manuscrits du "legajo" 1919 du fonds arabe de l'Escorial (Paris 1928). Muvahhidler'le ilgili bazı belgelerin neşri ve Fransızca'ya tercümesidir. **4. Risâle fi'l-ḥisbe (G. S. Colin ile birlikte, Paris 1931). Ebû Abdullah Muhammed es-Sakatî el-Mâlekî'nin eserinin yayımıdır. **5. Şifâtü Cezîretü'l-Endelüs munteḥabe min Kitâbi'r-Ravzi'l-mi'târ fi ḥa-********

beri'l-aqtâr (Kahire 1937). İbn Abdül-mün'im el-Himyerî'nin neşrini yaptığı bu eserinin Arapça metniyle birlikte Fransızca çevirisini, *La péninsule Ibérique au moyen-âge d'après le Kitâb ar-Rawḍ al-mi'târ fi Ḥabar al-aqtâr d'Ibn 'Abd al-mun'im al-Himyarî* başlığıyla yayımlamıştır (Leiden 1938; metin ve tercüme birlikte ed. Fuat Sezgin, Frankfurt am Main 1414/1993). 6. *Şîlatü's-şîla* (Rabat 1937). İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî'ye ait eserinin son kısmının neşridir. 7. *Séville musulmane au début du XII^e siècle: Le traité d'Ibn 'Abdun sur la vie urbaine et le corps de métiers* (Paris 1947; 2001). İbn Abdûn'un İsbîliye'deki (Sevilla) hayatla ilgili bir risâlesinin Fransızca'ya tercümesidir. 8. *Kitâbü'l-Beyânî'l-muğrib* (III, Paris 1930). I ve II. ciltleri Dozy tarafından yayımlanan İbn İzârî'nin eserinin üçüncü cildinin neşridir. Lévi-Provençal daha sonra, Dozy'nin neşrettiği ilk iki cildi de G. S. Colin ile birlikte tekrar gözden geçirerek yayımlamıştır (Leiden 1948-1951). 9. *Târîhu kuḍâtî'l-Endelüs* (Kahire 1948; Beyrut 1400/1980; 1403/1983). Nübâhî'nin eserinin tenkitli neşridir. 10. *Cemheretü ensâbi'l-'Arab* (Kahire 1948). İbn Hazm'in eserinin tenkitli neşridir. 11. *Kitâbü Ne-sebi Kureys* (Kahire 1948, 1953 [3. bs.], 1961, 1982). Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî'nin eserinin yayımıdır. 12. *Şelâşü resâ'il Endelüsiyye fi âdâbi'l-hisbe ve'l-muhtesib* (Kahire 1955). 13. *Müzek-kirâtü'l-Emîr 'Abdillâh* (Kahire 1955). Lévi-Provençal'in Fez'deki Karaviyyîn Camii'nde ortaya çıkardığı, Gırnata'nın son Zîrî emîri Abdullah b. Bulukkîn'in hâtıralarını ihtiva eden bir yazmanın tahkikli neşridir (Tibi, s. 7-9). Lévi-Provençal, bu eserin bazı bölümlerini daha önce Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlamıştı (*Le "Mémoires" de 'Abd Allâh, dernier roi zîride de Grenade*, I-II, Madrid 1936-1940; *al-Andalus*, III [1935], s. 233-344; IV [1936], s. 29-145; VI [1941], s. 6-54). Muelîf ayrıca kitabı E. Garcia Gomez ile birlikte İspanyolca'ya çevirmiş, fakat neşri kendisi hayatta iken gerçekleşmemiştir. Gomez eseri daha sonra Lévi-Provençal'in yazdığı girişle birlikte yayımlamıştır (*El Siglo XI en la Persona: la "Memorias" de 'Abd Allâh, último rey Zîrî de Granada, destronado por los Almorávides* [1090] [Madrid 1981]). Eser Amin T. Tibî tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir (*The Tîbyân: Memoires of 'Abd Allâh b. Buluggin Last Zirid Amir of Granada*, Leiden 1986). 14. *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye* (Rabat 1934; Beyrut 1956). Lisânüddin İbnü'l-Ha-

tîb'in *Kitâbü A'mâlî'l-a'lâm* adlı eserinin Endülüs tarihiyle ilgili bölümünün neşridir (eserlerinin tam listesi için bk. *Etudes d'orientalisme*, I, s. XVII-XXX).

BİBLİYOGRAFYA :

E. G. Gomez, "E. Lévi-Provençal", *Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris 1962, I, s. IX-XV; a.mlf., "E. Lévi-Provençal", *al-Andalus*, XXI/1, Madrid 1956, s. i-xxiii; "Bibliographie analytique de l'œuvre d'E. Lévi-Provençal", *Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, I, s. xvii-xxx; Necîb el-Akîkî, *el-Müsteşrikûn*, Kahire 1980, I, 293-300; Abdurrahman Bedevî, *Mevsû'atü'l-müsteşrikîn*, Beyrut 1984, s. 354-357; Amin T. Tibî, *The Tîbyân: Memoires of Abd Allâh Buluggin Last Zirid Amir of Granada*, Leiden 1986, s. 7-9; D. J. Wasserstein, "Évariste Lévi-Provençal and the Historiography of Iberian Islam", *The Jewish Discovery of Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis* (ed. M. Kramer), Tel Aviv 1999, s. 273-289; R. Blachère, "Évariste Lévi-Provençal", *Arabica*, III, Leiden 1956, s. 133-135; J. et Dominique Sourdel, "Liste des travaux du Professeur E. Lévi-Provençal", a.e., III (1956), s. 136-146; G. Levi Della Vida, "Évariste Lévi-Provençal (1894-1956)", *OM*, XXXVI/4 (1956), s. 276-279; "Repertorio bibliográfico analítico de E. Lévi-Provençal", *al-Andalus Magreb*, II (1994), Cádiz 1996, s. 257-262.



HİLAL GÖRGÜN

LEVKAŞ

(bk. AYAMAVRA).

LEVLÂK

(لولاك)

Kutsî hadis olduğu ileri sürülen, "Sen olmasaydın kâinatı yaratmazdım" anlamındaki ibarenin ilk kelimesi (bk. HAKİKAT-I MUHAMMEDİYYE; MUHAMMED).

LEVN

(bk. RENK).

LEVNÎ

(لونی)

(ö. 1145/1732)

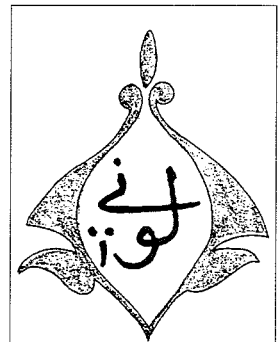
Osmanlı minyatür sanatının son büyük temsilcisi.

Edirne'de doğdu. Asıl adı Abdülcelîl Çelebi olup Levnî mesleğinden kaynaklanan (levn "renk") lakabıdır. Genç yaşta İstanbul'a gelmiş ve saraya girip nakkaşhâne-deki ustaların yanında müzehhip olarak yetişmiştir. Ancak daha sonra minyatür

alanında ilerleyerek II. Mustafa zamanında (1695-1703) nakkaşbaşılığa yükselmiş, III. Ahmed döneminde de aynı (1703-1730) görevi sürdürmüştür; vefatında Ayvansaray Mezarlığı'na gömüldüğü bilinmektedir.

Osmanlı sanat ve kültürünün belli bir gelişme gösterdiği Lâle Devri'nde yaşayan Levnî Türk resminde büyük başarılar ortaya koymuş ve bu alana buketler, köşeler ve kenar suları gibi yeni süsleme malzemeleri katmıştır. Onun bazı özellikleri çalışmalarını imzalayıp imzalamamasını dahi önemsiz kılmıştır; zira daha önceki ressamalara göre ayrı bir tarz teşkil eden üslûbu eserin kendisine ait olduğunu te-reddütsüz ortaya koymaktadır. Levnî, İran ve Selçuklu resimlerine eğilim gösteren klasik devir ressamı gibi efsanevi ve hayali süretler yapmamış, tam anlamıyla gerçeği tasvir edip bunu üslûplaştıran bir realist olmuştur. Onu en çok ilgilendiren konular zamanın neşeli hayatını tasvir eden eğlenceler, sazendeler, rakkâseler ve çiçeklerdir. Resimlerine bakıldığında II. Bayezid devrinden (1481-1512) beri gelen ressamların eserlerinden daha farklı bir tarza sahip olduğu görülür. Levnî, kendinden önceki ustaların minyatür tarzlarına tamamen yabancı kalmadığı gibi o zamanki Avrupa resim tarzına da yaklaşmış ve Hint resimlerinin karakterini andıran daha realist ve üslûplu bir yol izlemiştir. Çizimlerine eskilerden daha edalı bir hareket vermiş ve birbirine zıt göz alıcı renklerden kaçınarak mor, sarı ve turuncu gibi yumuşak renkler seçip resmin bütünlüğü içinde renk uyumuna dikkat etmiştir. Çarpıcı parlak tonlar yerine rahatlatıcı ve doğacı bir renk zevkinin hâkim olması, zıt tonların dahi âhenk içinde verilmesi ve geniş ölçüde altın yaldız kullanımından vazgeçilmesi onun teknik özellikleri arasında sayılabilir.

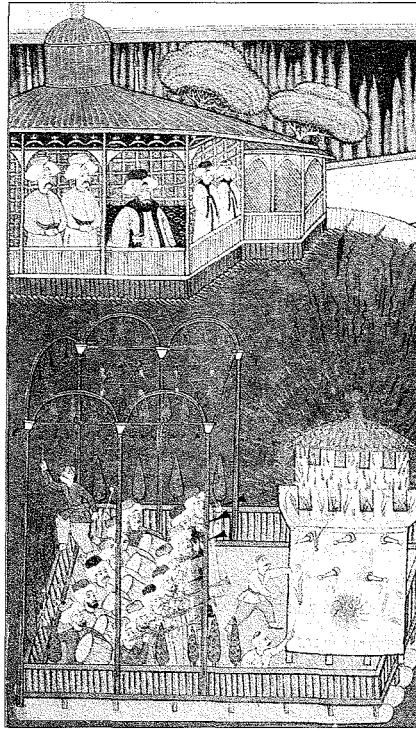
Levnî'nin minyatürlerinde klasik düzen anlayışının değiştiği ve kalabalık grupların yer aldığı resimlerde alışılmış minya-



Levnî'nin imzası

tür perspektifine karşılık bir derinlik eğiliminin bulunduğu görülmektedir. Bütün bu özellikler, Levnî'nin Osmanlı minyatür sanatının son büyük ustası sayılmasına sebep olmuştur. Portrelerinde kişinin yüz anlatımını da işlemeye yönelmesi, vücut hareketlerine doğal bir kıvraklık kazandırması ve dikkati belli bir noktaya toplamak yerine bütün yüzeye yaymayı amaçlayan kompozisyonlar tasarlaması, onun resimlerinin hemen algılanan ve başka ustalarından ayırt edilmesini sağlayan başlıca özellikleridir. Minyatürlerin elliyi aşkın bir dizi halinde levhalar üzerine yapılmış olanları kadın müzik topluluklarını, rakkâseleri, harem kadınlarını ve çeşitli portreleri konu almaktadır. Asalet ve zarafeti yansıtırma kaygısının çizgiye hâkim olduğu bu resimlerin çoğunda sanatçı, eski şemacı nitelikleri aşan bir canlılık ve en doğacı resimlerde dahi rastlanması güç olan tensel bir ifade kuvveti göstermiştir. Bu figürler zarif çizgilerle, narin hatlarla canlandırılır ve inceliği ifade eder. İnce ayrıntılarıyla çizilmiş resimler bir yandan da dönemin toplumsal yaşamı hakkında bilgi edinilmesini sağlamaktadır.

Levnî'nin minyatürlerinin en önemlilerinden bir grup, III. Ahmed'in şehzadelerinin 1720'deki sünnet düğününü anlatan Seyyid Vehbî'nin *Surnâme*'si için hazırladığıdır. Osmanlı dünyasında bir gelenek olan surnâme türünün daha eski örneklerinde görülen minyatürler düğünleri Atmeydanı'nın klişe dekoru içinde gösterirken Levnî bu yazmanın sayfaları kadar, yaklaşık 37 x 26 cm. boyutlarında levhalar halinde yaptığı 137 minyatürde şenliklerin şehrin çeşitli yerlerinde, sarayın içinde ve deniz kıyılarında göstererek yerel dekoru zenginleştirmiştir. Çeşitli esnaf gruplarının geçit törenleri, gündüz ve gece düzenlenen eğlencelerle Haliç'in sularında yapılan gösteriler bu minyatürlerin konularını oluşturur. Levnî'nin kalabalık



Levnî'nin, III. Ahmed'in şehzadelerinin sünnet düğününden gece gösterilerini tasvir eden bir minyatürü (*Surnâme-i Vehbî*, TSMK, III. Ahmed, nr. 3593, vr. 113*)

grupları tasvir etmesi onun satihçilikten kaçındığını ve devrin üslûbunun da etkisiyle mekâncı bir görüşte çalıştığını gösterir. Sanatçının padişahlar albümünde ise Osman Gazi'den III. Ahmed'e kadar gelen padişah portreleri yer alır. Bundan başka bir albümü meydana getiren kırk altı resimden kırk üçü ona aittir ve yaklaşık 25 x 15 cm. boyutlarındaki bu resimlerde daha çok tek insan figürü ya da birkaç kişilik gruplar ele alınmıştır. Özellikle güzel kıyafetli kadın figürlerinin çoğunlukta olduğu bu eserlerde Levnî'nin hemen her sınıftan halkı tasvir etmek istediği görülür; ancak resimler çoğunlukla III. Ahmed dönemindeki eğlence ve lüks düşkünlüğünü yansıtır. Levnî'nin minyatürlerinde yine Lâle Devri'nin giysileriyle çizilmiş kadın ve erkeklerden başka Avrupalı ve İranlı tipler de konu edilmiştir. Kadın müzisyenler, dans eden genç kızlar, feraceli kadınlar, kahve tutan, sarık sarıran ya da ağaç altında oturan delikanlılar gibi çeşitli figürlerdeki en dikkat çekici yan insanların hareketleriyle yaptıkları işler arasındaki uygunluktur. Türk hayat tarzını ve âdetlerini göstermesi ve



Levnî'nin bir süvari minyatürü (TSMK, Albüm, Hazine, nr. 2143, vr. 13*)

kültür tarihimizi belgelendirmesi bakımından büyük değer taşıyan Levnî'nin eserlerinin hemen hemen tamamı Topkapı Sarayı Müzesi'nde bulunmaktadır.

Aynı zamanda şiir de yazan Levnî'nin yirmi kadar şiiri günümüze ulaşmıştır. Onun bir kasidesini III. Ahmed'e sunduğu bilinmekte, ayrıca bazı atasözü ve deyimleri içeren bir şiirin de ona ait olduğu kabul edilmektedir. Hem aruz hem hece veznini kullanmış, daha çok hecede başarılı olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA :

A. Süheyl Ünver, *Ressam Levnî: Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1951; Celâl Esad Arseven, *Türk Sanatı Tarihi*, İstanbul, ts. (Maarif Basımevi), III, 121-126; Filiz Öğütmen, *XII.-XVIII. Yüzyıllar Arasında Minyatür Sanatından Örnekler*, Ankara 1966, s. 36-38; I. Stchoukine, *La peinture turque d'après les manuscrites illustrés II^{me} partie, de Murad 4 à Mustafa 3 (1623-1773)*, Paris 1971, s. 22-31; M. Levey, *The World of Ottoman Art*, London 1975, s. 115-116; Gülsen Renda, *Batılulaşma Döneminde Türk Resim Sanatı (1700-1850)*, Ankara 1977, s. 34-41; Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı*, İstanbul 1989, s. 384; *Çağlarboyu Anadolu'da Kadın*, İstanbul 1993, s. 266; Filiz Çağman, *Tarihi Gelişimi İçinde Osmanlı Sarayı Minyatürleri*, İstanbul 1993, s. 217-221; Gül İrepoğlu, *Levnî*, İstanbul 1999; "Levnî", *Cumhuriyet Ansiklopedisi*, İstanbul 1970, VII, 2176-2177; "Levnî", *Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi*, İstanbul 1983, VII, 3528-3529; Cahit Öztelli, "Levnî", *TDEA*, VI, 86.



ŞEHNAZ YALÇIN

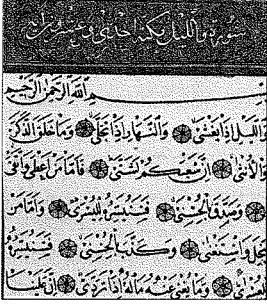
LEYL SÜRESİ

(سورة الليل)

Kur'an-ı Kerim'in doksan ikinci süresi.

Mekke döneminde nâzil olmuştur. Yirmi bir âyet olup fâsılası ı harfidir. Adını ilk âyetindeki "leyl" (gece) kelimesinden alır. Ve'l-Leyl, ve'l-Leyli izâ yağşâ süresi olarak da anılır. Üslûp ve muhtevasından Mekke döneminin ilk yıllarında indiği anlaşılmaktadır. Tefsir kaynaklarında Leyl süresinin, Mekke döneminde müslüman köleleri satın alıp âzat etmek suretiyle servetini Allah yolunda harcayan Hz. Ebû Bekir ile cimrilik yaparak malını ihtiyaç sahiplerinden esirgeyen Ümeyye b. Halef hakkında nâzil olduğu bildirilmektedir (Fahreddin er-Râzî, XXXI, 197). Diğer bir rivayete göre ise sûre, fakir bir aileye yardımda bulunan İbnü'd-Dahdâh (Ebû'd-Dahdâh) adındaki sahâbî hakkında nâzil olmuştur (Vâhidî, s. 254; Âlûsî, XXX, 147).

Mekke'de bu sûrenin indiği dönemde varlıklı müşrik Araplar, yoksullar karşısında insanlıkla bağdaşmayacak derecede



Leyl
sûresinin
nesih
hattıyla
yazılmış
ilk âyetleri

bencil ve duyarsız davranıyor, hatta Kur'an-ı Kerim'in beyanına göre (Yâsîn 36/47), "Allah'ın doyurmadıklarını biz mi doyuracağız?" diyorlardı. Bu sebeple diğer birçok benzeri gibi Leyl sûresinde de temel hedef, Allah'ın birliği inancının yanın da sıkıntıların ve nimetlerin paylaşılabilirdiği toplumsal bir ruh ve zihniyeti geliştirmek olmuştur. Sûrede, Allah'ın kendilerine bildirdiği iman esaslarını ve davranış ilkelerini tasdik edip insanlara iyilik ve cömertlikte bulunanlar övülmüş, bunların ilâhî yardıma, dünya ve âhiret kurtuluşuna kavuşacakları müjdelenmiştir. Bunun yanında Allah karşısında bile kendilerini ihtiyaçsız sayacak kadar küstahlaşıp cimrilik yapanların Allah'ın hidayet ve yardımından mahrum bırakılacakları, böylece günah işlemelerinin daha da kolaylaşacağı, sonuçta "alev alev yanan ateş"i boylayacakları bildirilmiştir.

Sûrenin başındaki yemin ifadeleri, üzerine yemin edilen varlıkların yaratılışındaki olağan üstü durumu, onları yaratan gücün büyüklüğünü göstermekte, ayrıca gelecek konunun önemine dikkat çekmektedir. "En güzel" anlamına gelen 6. âyetteki "hüsnâ" kelimesi tefsirlerde "iman, kelime-i tevhid, İslâm; namaz, oruç ve zekât; ibadetlerin en güzel karşılığı" şeklinde yorumlanmıştır. Kelimenin bu bağlamda Kur'an'ın inanç ve davranış ilkelerini ifade ettiği anlaşılmaktadır. 7. âyette geçen ve Allah'ın cömert kulluna kolaylaştıracağı bildirilen "yüsrâ" "rahatlık ve mutluluk yolu" veya "daha fazla iyilik yapma özelliği, erdemi" olarak açıklanmıştır. Bu son anlama göre âyette, mümin iyilik yapmaya çalıştıkça Allah'ın da kendisinde iyilik iradesini güçlendireceği, nihayet cömertliği onda kişiliğinin ayrılmaz bir özelliği haline getireceği bildirilmiştir. 8-10. âyetlerde ise yoksullara karşı umursamazlığın giderek nasıl cimrilik şeklinde bir kişilik özelliğine dönüşeceği ifade edilmektedir. 12. âyette hidayet, 13. âyette dünya ve âhiretin Allah'a ait olduğu belirtilerek insanın iyilik ve

kurtuluş yolunu seçme ve o yolda yürüme çabasında Allah'ın yardımına sığınması, dünya huzurunu ve âhiret kurtuluşunu da O'ndan beklemesi gerektiği anlatılmıştır. 17. âyetteki "etkâ" kelimesinin kök anlamı "büyük bir tehlikeye karşı kendine bir şeyi siper edinerek korunmak"tır (Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "vky" md.). Burada ise iman edip hayırlı işler yapmak suretiyle cehenneme karşı kendini korumayı ifade etmektedir. Sûrenin son âyetlerinde ruhunu arındırmak için servetini iyilik yolunda harcayan, bunu da gördüğü bir iyilik karşılığında değil yalnız Allah rızası için yapanların vakti geldiğinde mutlaka memnun ve mutlu edilecekleri bildirilmektedir.

Hz. Peygamber'in ögle ile ikinci namazlarında Leyl sûresini okuduğu nakledilmektedir (Şevkânî, V, 451). Bazı tefsir kaynaklarında yer alan (meselâ bk. Zemahşerî, IV, 262), "Allah ve'l-Leyl sûresini okuyan kimseye razı oluncaya kadar nimet verir, onu zorluklardan kurtarır ve kolaylık sağlar" şeklindeki hadisın sahih olmadığı belirtilmektedir (Muhammed et-Trablusî, II, 727).

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "vky" md.; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (nşr Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî - Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1411/1991, VI, 516-517; Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, Kahire 1379/1959, s. 254; Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut), IV, 260-262; Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXXI, 197-206; Muhammed et-Trablusî, *el-Keşfü'l-ilâhî 'an şedîdî'z-za'fue'l-mevzû' ve'l-vâhî* (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408, II, 727; Şevkânî, *Fet-hu'l-kadir*, V, 451-455; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XXX, 147-153; Zuhûr Ahmed Ezhar, "el-Leyl", *UDMİ*, XVIII, 194-196.



KÂMİL YAŞAROĞLU

LEYLÂ

(bk. LEYLÂ ve MECNÛN; MECNÛN).

LEYLÂ el-AHYELİYYE (لَيْلَى الْأَخْيَلِيَّةِ)

Leylâ bint Abdillâh (Huzeyfe)
b. Rehhal(e) b. Şeddâd b. Kâ'b
el-Ahyeliyye el-Âmiriyye
(ö. 86/705'ten sonra)

Meşhur aşk hikâyelerinden
birinin kahramanı olan,
mersiyeleriyle tanınmış Arap şairi.

Âmir b. Sa'saa kabilesinin kolu olan Benî Ukayl'e mensuptur. Dedelerinden Kâ'b'ın lakabı olan Ahyel'den (şahin) dolayı Ahyeliyye nisbesiyle anılır. Kendisini platonik

(uzrî) bir aşkla seven amcasının oğlu şair Tevbe b. Humeyyir el-Hafâcî beraber büyüdüğü Leylâ'yı babasından ister. Babası buna rızâ göstermeyerek onu Edlâ' oğullarından Sevvâr b. Avfâ el-Kuşeyrî ile evlendirir. Leylâ'nın Tevbe ile ilişkisinin devam etmesi üzerine kocası Sevvâr yörenin valisinden Tevbe'yi öldürmek için izin alır. Leylâ'nın yardımıyla kendisine kurulan ölüm tuzaklarından kurtulan Tevbe bir baskın sırasında Avf b. Ukayl oğulları tarafından öldürülür (75/694 veya 80/699). Leylâ onun ardından dokunaklı mersiyele söyler ve ona olan aşkı ölünceye kadar devam eder.

Emevî halifelerinden Muâviye b. Ebû Süfyân ile Abdülmelik b. Mervân'ı ve Irak Valisi Haccâc'ı sık sık ziyaret edip onların ikramına mazhar olan Leylâ, hayatının son yıllarında anne tarafından akrabası ve Horasan valisi olan Kuteybe b. Müslim'in yanına gitmek ister. Leylâ'nın bu isteğini kabul eden Haccâc onu bir posta kervanıyla Horasan'a gönderir. Leylâ'nın Horasan'dan dönerken Sâve'de (veya Rey'de) öldüğü ve oraya defnedildiği (İbn Kuteybe, I, 449), bir başka rivayete göre ise ziyaret ettiği Tevbe'nin kabri başında ve devesinin üstünde onun bir şiirini yüksek sesle okurken ansızın beliriveren bir baykuşun ürküttüğü devesinden düşüp öldüğü ve Tevbe'nin kabri yanına gömüldüğü (Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, XI, 229) kaydedilmektedir. Leylâ muhtemelen, Kuteybe'nin Horasan valiliğine getirildiği 86 (705) ile Haccâc'ın öldüğü 95 (713) yılları arasında vefat etmiştir.

İslâmî dönemdeki kadın şairler arasında Hansâ'dan sonra ikinci sırada yer alan Leylâ'nın zamanımıza ulaşan şiirlerinin dörtte birini Tevbe hakkındaki mersiyele oluşturur. Bunlar İslâmî motifler içermeyen, Câhiliye mersiye geleneği çerçevesinde Tevbe'nin cengâverliği, iyilik severliği ve vefakârlığı gibi meziyetlerinden söz eden şiirlerdir. Hz. Osman'ın öldürülmesi üzerine söylediği bir mersiyesiyle Halife Abdülmelik b. Mervân ve Vali Haccâc için methiyeleri, Nâbîga el-Ca'dî ile atıştığı yergi şiirleri yanında fahr ve hamâse temalarında bazı beyit ve kıtaları da vardır. V. (XI.) yüzyılda Endülüs'te bile tanındığı kaydedilen divanı zamanımıza ulaşmamıştır. Zübeyr b. Bekkâr'ın *Ahbabu Tevbe ve Leylâ'sı* da kayıptır.

Leylâ'nın günümüze ulaşan şiirleri kaynaklardan derlenerek *Dîvânü's-şâ'irâ-ti's-selâs: el-Hırnik uhtî Tarafe ve 'Amre binti'l-Hansâ'* ve *Leylâ el-Ahyeliyye* (Beyrut 1897), *Dîvânü'l-bâkiyeteyn:*

*el-Hansâ*³ ve *Leylâ el-Ahyeliyye* (nşr. Yûsuf İd, Beyrut 1413/1992, s. 203-246) ve *Divânü Leylâ el-Ahyeliyye* (nşr. Halîl İbrâhîm el-Atiyye – Celîl el-Atiyye, Bağdad 1967) adıyla neşredilmiştir. A. Wormhoudt son derlemede yer alan şiirleri İngilizce'ye çevirerek yayımlamıştır (Oskaloosa, Iowa 1974).

BİBLİYOGRAFYA :

Asmaî, *Fuḥûletü 'ş-şu'arâ*³ (nşr. C. C. Torrey), Beyrut 1389/1970, s. 17, 19; Cumahî, *Fuḥûlû 'ş-şu'arâ* (Beyrut), s. 53; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve 'ş-şu'arâ*, I, 448-451; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, Beyrut 1962-64, XI, 194-234; ayrıca bk. İndeks; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdd), s. 124; Ebû İshak el-Husrî, *Zehrû'l-âdâb* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1389/1969, I, 180; II, 928, 931-939; Ca'fer b. Ahmed es-Serrâc, *Meşârî'u'l-'uşşâk*, Beyrut, ts. (Dâru Sâdir), s. 283-287; İbn Hayr, *Fehrese*, Bağdad, ts. (Mektebetü'l-müsenneâ), s. 397; Blachère, *Târîhu'l-edeb*, s. 323; Brockelmann, *GAL*, I, 58; *Suppl.*, I, 93-94; Sezgin, *GAS*, II, 399-400; Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ*³, Beyrut 1397/1977, V, 321-334; İbrâhîm el-Müsellem, *eş-Şâ'iretül-'âşika Leylâ el-Ahyeliyye*, Riyad 1407/1987; H. H. Bräu, "Leylâ el-Ahyeliyye", *İA*, VII, 55-56; F. Gabrieli, "Layla al-Akhyaliyya", *El²* (İng.), V, 710.



MUSTAFA KILIÇLI

LEYLÂ HANIM

(ö. 1847)

Lirik aşk şiirleriyle tanınan
divan şairi.

İstanbul'da doğdu. Kazasker Moralizâde Hâmid Efendi'nin kızıdır. Hayatı hakkında fazla bilgi olmadığı gibi doğum tarihi de bilinmemektedir. Kendi şiirlerinden anlaşıldığı üzere dayısı Keçecizâde İzzet Molla'dır. Divanında kendisine şiirde yol göstermiş olan İzzet Molla'yı üstadı ve hocası olarak gösteren ifadelerin yer aldığı görülür. Leylâ Hanım kültürünü içinde bulunduğu münevver aile çevresinden alarak yetişmiştir. Genç yaşta evlenmişse de geçinemediği kocasından bir hafta içinde, bir rivayete göre ise daha nikâh gecesi ayrılmıştır. Hassas ve ince yaratılıştaki, hür düşünceli bir kadın olması dolayısıyla evliliği sürdüremediği söylenir.

Leylâ Hanım'ın şiirlerinden onun saray çevresiyle ilgisi bulunduğu belli olmaktadır. Babasının ölümüyle hayatının sonlarına doğru geçim sıkıntısı içinde düşünce II. Mahmud için yazdığı kasidede durumunu anlatarak ondan yardım dilemektedir. Esmâ Sultan'a da bu yolda yazdığı şiirler vardır. 1840'ta kendisine 150 kuruş maaş bağlanan Leylâ Hanım saraya sunduğu sonraki manzumelerinde gördüğü

yardıma teşekkür eder. Sarayla ilgisinin sürdüğünü gösteren tarih manzumeleri arasında hükümdarın kızlarının doğumu hakkında, Fatma ve Münîre sultanların doğumlarıyla Şehzade Abdülmecid ve Abdülaziz'in sünnetlerini tebrik eden kıtaları göze çarpar. II. Mahmud'un kızı Atiyye Sultan'ın doğumu münasebetiyle söylediği tarih manzumesinde hükümdardan sürgünde bulunan dayısı İzzet Molla'nın affını talep etmektedir. Hayatının son yıllarında Mısır'da divanı basılan Leylâ Hanım İstanbul'da öldü ve Mevlevîliğe bağlılığı dolayısıyla Galata Mevlevîhânesi'nin bahçesindeki kabristana gömüldü. Döneminin şairlerinden Şeref Hanım, "Adne aldı gitti Leylâ Hanım'ı Kays-i ecel" mısraını ölümü için tarih düşürmüştür.

Aileden gelme bir tesirle Mevlevîliği benimsemiş olan Leylâ Hanım, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî hakkında çeşitli methiyeler kaleme almıştır. Şiirlerinde çağının en büyük Mevlevî şairi olan Şeyh Galib'in etkisi görülür. Ancak tasavvufî yoldaki ifadeleri, onun şiirlerine asıl hâkim olan beşerî aşk duygusuna çeşni katan birer motif olarak kalır. Rind edalı bir şair olan Leylâ Hanım'ın şiirlerinde beşerî aşkın ağır basması yanında gazel ve şarkıların da zamanının bir kadın için fazla serbest göreceği şekilde içki ve eğlence meclislerini terennüm etmesi kendisinin yanlış anlaşılmasına, hatta bazılarınca hafiflikle suçlanmasına yol açmıştır. "Ne derlerse desinler" redifli gazelinde içki ve eğlence konusunda serbest bir tavır ortaya koyan Leylâ Hanım, bu gazelinin sebep olduğu dedikodu ve yanlış zanları bertaraf etmek maksadıyla aynı redifte ikinci bir gazel yazarak içinin temizliğinden bahisle kendisini karalamak isteyenlerin âhirette utanacaklarını söyler.

Mürettep divanındaki gazelleri oldukça sade olan Leylâ Hanım duygularını mümkün olduğu ölçüde yalın bir anlatımla ifade etmiş, lafız oyunlarına, edebî sanatlara fazla itibar göstermemiştir. Şiirlerinde yeni ve farklı söyleyişler bulunmayıp daha önceki şairlerin yolunda giderek onları tekrarlamış, geleneğe uyup eski ve yeni şairlere nazîreler söylemiş, bazı tahmisler yapmıştır. Bâkî'nin üç gazeline tahmisi, Rûhî'nin terkibibendine nazîresi, İzzet Molla'nın bazı beyitlerine yaptığı tazminlerle bir gazelini tahmîs etmesinin yanı sıra başta Hoca Neş'et olmak üzere zamanının diğer şairlerine de nazîreler yazmış ve tahmisler yapmıştır. *Sicill-i Osmani*'nin, "Şiirleri kendisinden güzel ol-

duğu için bülbüle benzemiştir" dediği Leylâ Hanım, parlak bir şair olmamakla beraber divan şiirinin son dönemde yetişen diğer şairlerinden geri değildir. İrticâlen şiir söyleyebildiği kaydedilen Leylâ Hanım başarılı ve samimi münâcât, na't ve mersiye yazmışsa da asıl şöhretini şarkılarına ve lirizm yüklü gazellerine borçludur. Divanı önce Bulak'ta (1260), daha sonra yazdığı şiirlerinin de ilâvesiyle İstanbul'da taş baskısı olarak (1267) yayımlandığı gibi biri tarihsiz, diğerleri 1299, 1928 ve 2003 (haz. Mehmet Arslan) tarihli olmak üzere dört baskısı daha yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Fatin, *Tezkire*, s. 363-364; Mehmed Zihni, *Meşâhîrü'n-nisâ*, İstanbul 1295, II, 195; Ahmed Rifat, *Lugat-ı Târîhiyye ve Coğrafiyye*, İstanbul 1300, VI, 154; Muallim Nâci, *Esâmî*, İstanbul 1308, s. 271; Gibb, *HOP*, V, 342-349; Ahmed Muhtar, *Şair Hanımlarımız*, İstanbul 1311, s. 51-53; *Sicill-i Osmani*, IV, 93; İbrahim Necmi [Dilmen], *Târîh-i Edebiyyât Derstleri*, İstanbul 1338, I, 262; Osmanlı Müellifleri, II, 406; İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, s. 874-879; Murat Uraz, *Kadın Şair ve Muharrirlerimiz*, İstanbul 1941, s. 41-47; İffet Müftüoğlu, *Leylâ Hanım: Hayatı, Eseri, Edebî Şahsiyeti* (mezuniyet tezi, 1945), İÜ Türkiyat Araştırma Merkezi, Tez, nr. 193; Nimet Pişkin, *Leylâ Hanım: Hayatı, Şahsiyeti, Eseri, Gazellerindeki Mazmunları* (mezuniyet tezi, 1947), İÜ Türkiyat Araştırma Merkezi, Tez, nr. 295; Gövsa, *Türk Meşhurları*, s. 229; Vasfi Mâhir Kocatürk, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara 1970, s. 600; Özege, *Katalog*, II, 290; Nihad Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1979, II, 839-840; İsmail Ünver, "XIX. Yüzyıl Divân Nazım ve Nesri", *Büyük Türk Klâsikleri*, İstanbul 1988, VIII, 141-144; *Kâmûsü'l-'alâm*, VI, 4060; Th. Menzel, "Lailâ Khanım", *El* (Fr.), III, 11; V. Günyol, "Leylâ Hanım", *İA*, VII, 49; Fahri İz, "Leylâ Khanım", *El²* (Fr.), V, 715-716; Mustafa Kutlu, "Leylâ Hanım", *TDEA*, VI, 87.



İSMAİL ÜNVER

LEYLÂ HANIM

(1850-1936)

Türk müzikisi bestekârı, şair.

İstanbul'da doğdu. Babası çeşitli nâzırlıklarda ve valiliklerde bulunan, İstanbul şehreminlerinden, şair, sertabîb-i şehriyârî İsmâil Hakkı Paşa, annesi Neffise Hanım'dır. Okuma yazmayı babasının çevresindeki şahıslardan öğrenen Leylâ Hanım, dört yaşlarında kız kardeşi Fatma ile birlikte Sultan Abdülmecid'in kızlarından Münîre Sultan'ın yanına nedime olarak verildi. Çocukluk ve ilk gençlik yılları şehzadeler ve sultanlar arasında geçti. İlk eğitimini de sarayda aldı. Bu arada piyano ve resim dersleri gördü. Abdülmecid'in

ölümünün ardından babasının Girit valiliğine tayin edilmesi üzerine babasıyla beraber beş yıl kadar Hanya'da kaldı. Burada Atina Üniversitesi profesörlerinden Elizabeth Vasilaki Kontaksaki'den Fransızca ve eski Yunanca öğrendi, rüşdiye mektebi hüsn-i hat hocası Kandiyeli Esad Efendi'den yazı meşketi. Ayrıca babasının maiyet memurlarından Giritli Kutbî-efendizâde Sâdık Efendi'den şiir ve aruz dersleri aldı, ilk şiir denemelerine de bu dönemde başladı. Babasının ikinci İzmir valiliği sırasında (1869) vilâyet mektûbî muavini şair Selim Sırrı Efendi ile evlendi ve İstanbul'a geldi. Sırrı Efendi'nin Prizren'e mektupçu olarak tayininde 1,5 yıl kadar İstanbul'da ailesinin yanında kalmaya devam ettiyse de daha sonra Prizren'e gitti. Sırrı Paşa ile evliliği süresince (1869-1895) bazan onun mutasarrıf ve vali olarak gittiği Trabzon, Kastamonu, Ankara, Sivas gibi şehirlerde, bazan da İstanbul'da bulundu. Sırrı Paşa'nın vefatından sonra hayatını İstanbul'da devam ettirdi, bu arada sarayla olan münasebetlerini de sürdürdü. Sarayda Şefkat ve Mecîdî nişanlarıyla taltif edilen Leylâ Hanım, 6 Aralık 1936 tarihinde damadı Mehmed Ali Aynî'nin Kızıltoprak'taki evinde vefat etti ve Edirnekapı Şehitliği'ne defnedildi. Saz soyadını alan ve ölümünden sonra Kızıltoprak'ta bir sokağa ismi verilen Leylâ Hanım'ın çocuklarından ikisi İstanbul şehreminlerinden Yusuf Razi Bel ve mimar Vedat Tek'tir.

Mûsiki çevrelerinde Dilhayat Kalfa'dan sonra ikinci önemli kadın bestekâr olarak anılan Leylâ Hanım yazdığı şiirlerle de devrinin şairleri arasında şöhret bulmuş, ancak bestekârlığının şairliğinden üstün olduğu kabul edilmiştir. Mûsikîye küçük yaşlarda piyano çalarak başlamış, özellikle saray çevresi onun mûsikî kabiliyetinin gelişmesinde etkili olmuş, burada Hâşim Bey, Hacı Fâik Bey, Hacı Ârif Bey, Sermüezzîn Rifat Bey, Kanûnî Ethem Efendi, Santûrî İsmet Ağa gibi mûsikişinasları tanıma imkânı bulmuştur. Mûsikideki hocaları Nikogos Ağa ile 1876-1895 yılları arasında kendisinden ders aldığı Medenî Aziz Efendi ise de o dönemde saraya yeni girmeye başlayan Batılı mûsiki hocalarının Leylâ Hanım üzerindeki tesiri daha sonra bestelerinde kendini gösterecektir.

Geçki tekniğinin çok iyi kullanıldığı, iyi bir ritim örgüsüyle işlenmiş, sağlam melodik yapının lirik ifadeleri olan bestelerinde ince ve derin bir zevk hâkimdir. Hece vezniyle yazıp türkû formunda besteledi-

ği eserleri de saray ve çevresinde yetişmiş bir sanatkârdaki halk sevgisinin açık göstergeleridir. Özellikle Sırrı Bey'in vefatından sonra Leylâ Hanım'ın evi, İstanbul'un tanınmış ve seçkin mûsikişinaslarının toplandığı bir sanat mahfili haline gelmiştir. Leylâ Hanım kendi ifadesine göre 200'den fazla eser besteledi. Ancak Bostancı'daki evinde çıkan yangında çocukluğundan beri yazdığı şiirler, hâtıralarını topladığı defterler, müzik çalışmaları, bestelerinin notaları, yarım yüzyıllık müzik kayıtları diğer eşyalarıyla birlikte tamamen yandı. Bu olayın ardından dostlarının ve kendisinin hâfızasında bulunan otuz beş şarkının notası *Külliyât-ı Mûsikî* adı altında Şamlı İskender tarafından üç fasikül halinde yayımlanmıştır (İstanbul 1339). Ayrıca Yılmaz Öztuna, birçoğunun güftesi kendisine ait günümüze ulaşan şarkı, türkû ve marş formlarında elli iki adet eserinin listesini vermiştir (BTMA, II, 267-268). Leylâ Hanım'ın, "Yaslı gittim şen geldim" mısraıyla başlayan hicaz marşı bilhassa Cumhuriyet'in ilk yıllarında büyük rağbet görmüş, uzun süre dillerden düşmemiştir. "Mânî oluyor hâlimi takrîre hicâbım" ve, "Nerdesin, nerde acep gamla bıraktın da beni" mısralarıyla başlayan hicazkâr; "Seni sevdâ çiçeğim, tâc-ı serim" mısraıyla başlayan hicaz ve, "Ey sabâh-ı hüsn ü ânın âfitâb-ı enveri" mısraıyla başlayan hüzzam şarkıları onun çok sevilen eserlerinden bazılarıdır.

Arapça, Farsça, Fransızca ve Rumca bilen Leylâ Hanım'ın ilk şiiri 1881 yılında *Hazîne-i Evrâk* dergisinde yayımlanmıştır. Özellikle gazel vb. nazım şekillerinde kullandığı divan dilinin yanı sıra hece kalıplarını kullandığı sade şiirlerine de rastlanmaktadır. Bostancı yangınından sonra



Leylâ Hanım

hatırında kalan şiirlerini *Solmuş Çiçekler* adı altında toplayarak neşretmiş (İstanbul 1928), oğlu Yusuf Razi Bey'in bir tanıtma yazısının yer aldığı esere Abdülhak Hâmid Tarhan da bir takriz yazmıştır.

Leylâ Hanım'ın kültür tarihine yaptığı bir hizmet de yaşadığı altı padişah döneminin saray hayatına dair hâtıralarıdır. 1895 yılında kaleme aldığı hâtıraları Bostancı yangınında yok olunca hâfızasında kalanları yeniden yazarak *Vakit ve İleri* gazetelerinde yayımlamıştır. 20 Ocak – 11 Haziran 1921 tarihleri arasında "Harem ve Saray Âdât-ı Kadîmesi" başlığı altında *Vakit*, 25 Nisan – 14 Haziran 1921 tarihleri arasında "Geçen Asırda Kadın Hayatı" başlığıyla *İleri* gazetelerinde neşredilen bu hâtıralarda saray çevresi, insanları, gelenek ve görenekleri, mûsikî toplantıları, saray teşkilâtı, önemli düşünceleri akıcı bir üslûpla anlatılmıştır. Bu yazılar daha sonra oğlu Yusuf Razi Bey tarafından *Souvenirs de Leila Hanoum sur le harem impérial* adıyla Fransızca'ya (Paris 1925), *The Imperial Harem of the Sultans* adıyla Landon Thomas tarafından İngilizce'ye (İstanbul 1994) çevrilmiş, ayrıca *Harem'in İyüzü* (İstanbul 1974) ve *Anılar: 19. Yüzyılda Saray Haremi* (İstanbul 2000) isimli Türkiye'de yayımlanmıştır. Çekçe'ye ve Almanca'ya da tercüme edilen hâtıraların neşirlerinde muhteva bakımından bazı küçük farklılıklar göze çarpmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

- Leylâ Saz, *Harem'in İyüzü* (haz. Sadi Borak), İstanbul 1974; a.mlf., *Anılar: 19. Yüzyılda Saray Haremi*, İstanbul 2000; Mehmed Zihni, *Meşâhîr ü'n-nisâ*, İstanbul 1295, II, 195-196; İbnü-lemin, *Son Asır Türk Şairleri*, s. 880-885, 1734; a.mlf., *Hoş Sadâ*, s. 215-216; Bakî Süha Ediboğlu, *Ünlü Türk Bestekârları*, İstanbul 1962, s. 139-146; Etem Üngör, *Türk Marşları*, Ankara 1966, s. 59-60, 189-191, 208; Mustafa Rona, *Yirminci Yüzyıl Türk Musikisi*, İstanbul 1970, s. 25-31; Nihad Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihî*, Ankara 1971, II, 1222-1223; Nezi H. Neyzi, *Kızıltoprak Anıları*, İstanbul 1985, tür.yer.; Osman Nuri Ergin, *İstanbul Şehreminleri* (haz. Ahmet Nezi Galitekin), İstanbul 1996, s. 127-131; M. Nazmi Özalp, *Türk Musikisi Tarihi*, İstanbul 2000, II, 46-51; Ruşen Ferit Kam, "Bestekâr-Şair Leylâ Hanım", *Radio*, sy. 55, Ankara 1946, s. 8; Münür Süleyman Çapanoğlu, "Şair Bestekâr: Leylâ Hanım", *Resimli Radyo Dünyası*, sy. 52, İstanbul 1951, s. 28-30; Lâika Karabey, "Bestekar Leyla Hanım", *MM*, sy. 41 (1951), s. 23-24; İsmail Baha Süreksan, "33. Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Leylâ Saz", *Musikî ve Nota*, I/2, İstanbul 1969, s. 6-7; "Saz, Leyla", *TDEA*, VII, 471-472; Öztuna, *BTMA*, II, 264-268; Mehmet Güntekin, "Saz, Leyla", *DBİst.A*, VI, 475.



NURİ ÖZCAN

LEYLÂ ve MECNÛN

(لیلی و مجنون)

Doğu edebiyatlarında çok işlenmiş
bir aşk hikâyesinin kahramanları
ve bu hikâyeyi konu alan
eserlerin ortak adı.

Özellikle Arap, Türk, Fars ve Urdu edebiyatlarında ele alınmış bu aşk hikâyesinin iki kahramanından biri olan Mecnûn, 70 (689) yılı civarında öldüğü ve adının Kays b. Mülevvah el-Âmirî olduğu kabul edilen şairin lakabıdır. Leylâ'ya duyduğu aşk yüzünden aklını kaybetmesi sebebiyle kendisine takılan bu lakap sonraları isminin yerini almıştır. Leylâ ise aynı kabileye mensup ve bir rivayete göre Mecnûn'un amcasının kızı olan Leylâ bint Mehdi el-Âmirîye'dir. Leylâ ve Mecnûn'un başından geçmiş gibi anlatılan hikâyelerin hemen hepsi, Mecnûn el-Âmirî'ye ait olan ya da ona nisbet edilen şiirlerde geçen küçük vak'aların birtakım yorum ve ilâvelerle bir dereceye kadar birbirine bağlanarak büyük bir hikâye haline getirilmesi sonucunda meydana çıkmış izlenimi vermektedir. Bununla birlikte nesep âlimi İbnü'l-Kelbî ile Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'ye göre bu hikâye amcasının kızını seven, fakat bunu açıklamak istemeyen Emevî ailesine mensup bir genç tarafından uydurulmuş olan kıssa ve şiirlerin Mecnûn adı altında ortaya konulmasıyla meydana gelmiştir (*el-Eğânî*, II, 4 vd.).

İbn De'b (ö. 171/787), İbnü'l-Kelbî, Zübeyr b. Bekkâr ve Ömer b. Şebbe gibi râvilerden şifahi, dağınık ve çelişkili rivayetler halinde intikal eden hikâye, İbn Kutey-

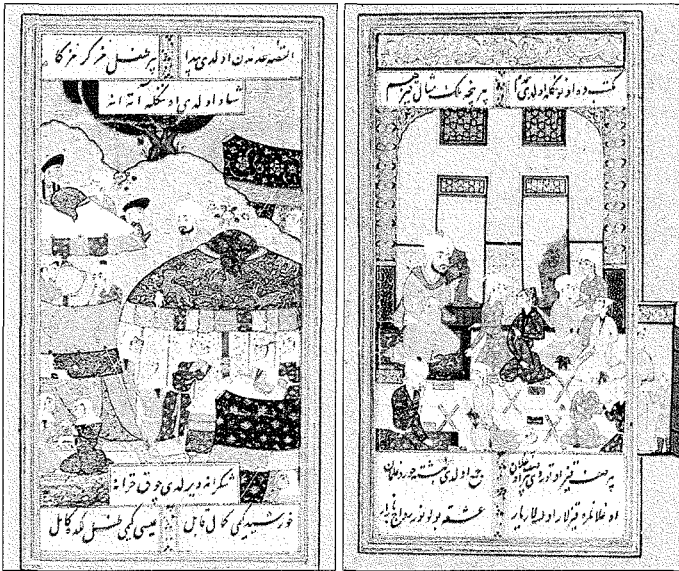
be'nin *eş-Şî'r* ve *ş-su'ârâ'sı* ile (s. 355-364) Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin *el-Eğânî*'sinde (II, 1-78) yazılı metin haline getirilmiştir. Konuyla ilgili olarak kendi zamanına kadar gelen rivayetleri kronoloji kaygısı taşımadan sıralayan Ebü'l-Ferec hikâyeyi Hâlid b. Cemîl ile Hâlid b. Kûl-sûm'un yazdıklarını söyler (II, 27). Ebü Bekir el-Vâlibî'nin derlediği *Dîvânü Mecnûn* ve *Leylâ* (Kahire 1300) İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'inde yer almadığına göre adı geçen eserlerden sonra kaleme alınmış olmalıdır. Bu divana şiirlerin arasına küçük mensur parçalar eklenerek bir hikâye şekli verilmiştir. İbnü'n-Nedîm'in, halk hikâyeleri arasında *Kitâbü Mecnûn ve Leylâ* adında anonim bir eserden söz etmesi (*el-Fihrist*, s. 425), bunun IV. (X.) yüzyılda Arap dili ve edebiyatı âlimlerinin türlü şekilleriyle naklettikleri bir halk hikâyesi haline dönüştüğünü göstermektedir. Hikâye, X. (XVI.) yüzyılın başlarında kaleme alınan İbnü'l-Mibred'in *Nüzhetü'l-müsâmir fi zikri bâ'zî aḥbâri Mecnûn Benî Âmir*'i (nşr. Muhammed Altuncî, Beyrut 1414/1994) ve Şemseddin İbn Tolun'un *Beṣṭu sâmi'î'l-müsâmir fi aḥbâri Mecnûn Benî Âmir*'i ile (nşr. Abdülmüteâl es-Saîdî, Kahire, ts.; M. İbrâhîm Sâlim, Kahire 1996) yazarı bilinmeyen *Aḥsenü mâ yemil min aḥbâri'l-Kayseyn ve'l-Cemîl* adlı eserden sonra (Sezgin, II, 393) müteahhir dönemlerde yazılan anonim *Kıṣṣatü Kays b. el-Mülevvah* (Beyrut 1868) ve *Kıṣṣatü Mecnûn ve Leylâ* (Bombay 1880) adlı eserlerde de söz konusu edilmiştir.

Leylâ ve Mecnûn hikâyesi şu temel unsurları ihtiva etmektedir: Necid'de bulu-

nan Benî Âmir kabilesine mensup Kays ile Leylâ kabilelerinin hayvanlarını otlatırken birbirlerini severler. Büyüyüp aşklarının meydana çıkması üzerine Leylâ çadırdan alıkonur ve Kays'a gösterilmez. Bunun üzerine Kays'ta aşkın ilk ıstırapı başlar; babasına Leylâ'yı istemesini söyler. Ancak aşkları sebebiyle kızın adı dillere düşüp namusu lekelendiği için bu teklif reddedilir ve Leylâ bir başkasıyla evlendirilir. Kays ıstırapın tesiriyle aklını bûsbûtün kaybeder. I. Mervân'ın vergi memuru Ömer b. Abdurrahman ile onun yerine geçen Nevfel b. Müsâhik Kays'a yardımcı olmak için girişimde bulunurlar, fakat bu girişimleri sonuçsuz kalır. Babası şifa ümidiyle Mecnûn'u Mekke ve Medine'ye götürürse de Mecnûn Allah'a aşkını arttırması için dua eder ve çöllere kaçarak vahşi hayvanlarla birlikte yaşamaya başlar. Öte yandan Leylâ Mecnûn'un aşkıyla ıstırap içinde ölür. Mecnûn da onun için ağıtlar söyleyip aşkının acılarını terennüm ederek çöllerde dolaşmaya devam eder. Nihayet bir gün ölüsü bulunur (*Mes'ûdî*, VII, 356-360; *Dâvûd-i Antâkî*, I, 97-128).

Charles Pellat, bu hikâyenin Benî Âmir'in temsil ettiği Kuzey Arapları'nın Güney Arapları'na karşı bir tepkisi olduğunu, platonik aşk hikâyelerinin Güney Arapları'ndan Benî Uzre'ye mahsus olmadığını, Cemîl el-Uzrî aşkına benzer bir hikâyeye onların da sahip bulunduğunu gösterme eğiliminden doğduğunu ileri sürer (*El²* [Fr.], V, 1098-1099).

Leylâ ve Mecnûn hikâyesi XX. yüzyılda da birçok esere ve çalışmaya konu olmuştur. Ignatij J. Kračkovskij'nin 1946'da Leningrad'da neşrettiği "Arap Edebiyatında Leylâ ve Mecnûn" adlı Rusça makaleyi Hellmut Ritter Almanca'ya tercüme ederek yayımlamıştır (bk. bibl.). André Miquel ve Percy Kemp'in *Majnûn et Laylâ: l'amour fou* (Paris 1984), André Miquel'in *Layla, ma raison* (roman) (Paris 1984) adlı eserleriyle Abdurrahman-ı Câmî'nin Farsça *Leylâ vü Mecnûn*'unun Arapça'ya çevirisi (trc. Guneymî Hilâl, Kahire 1955), M. Guneymî Hilâl'in *Leylâ ve'l-Mecnûn fi'l-edebî'l-Arabî ve'l-Fârisî'si* (Beyrut 1400/1980), Salâh Abdûs-sabûr'un *Leylâ ve'l-Mecnûn'u* (Bamberg 1991) bu dönemde yazılan eserler arasında yer alır. Diğer taraftan hikâye bazı tiyatro ve dramalara da konu teşkil etmiştir. Ahmed Şevki'nin *el-Eğânî*'ye dayanarak kaleme aldığı manzum *Mecnûn ve Leylâ* (*Kaysü Leylâ*) (Kahire 1931), Arberry (Kahire 1933) ve W. S. Jeanette Atiya (Kahire 1990) tarafından



Kays'ın doğuşunu ve Kays ile Leylâ'nın mektepte birlikte okumalarını tasvir eden minyatürler (Füzûlî, *Leylâ vü Mecnûn*, Paris Bibliothèque Nationale, Ancien, nr. F.316)

İngilizce'ye çevrilmiştir. İbrâhim el-Ahdeb, Selîm el-Bustânî, Ebû Hilâl el-Kabânî ve Muhammed Münî Hayrullah da (*Rivâyetü Mecnûn ve Leylâ*, 1898, 1904) bu alanda eser yazanlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 385; II, 224; IV, 22; İbn Kuteybe, *eş-Şî'r ve's-şu'arâ*, s. 355-364; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, Beyrut 1407/1986, II, 3-88; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb* (Abdülhamîd), VII, 356-360; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Kahire 1384, s. 425; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, II, 545-556; Dâvûd-i Antâkî, *Tezyî-nû'l-esvâk*, Beyrut 1406/1986, I, 97-128; Sezgin, *GAS*, II, 391-393; R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe*, Paris 1952, III, 657-660; H. Ritter, "Die Frühgeschichte der Erzählung von Macnûn und Lailâ in der Arabischen Literatur", *Oriens*, VIII/1 (1955), s. 50; Ahmed Ateş, "Leylâ ile Mecnûn", *İA*, VII, 49-51; Ch. Pellat, "Madjûn Laylâ", *EP* (Fr.), V, 1098-1099.



İSMAİL DURMUŞ

Fars Edebiyatı. İran şairlerinin eserlerinde çeşitli vesilelerle Leylâ ve Mecnûn adları zikredilmiş ve şiirlere konu olmuştur. Bu isimlere ilk defa Menûcihrî (ö. 432/1041) ve Baba Kûhî-i Şîrâzî'nin (ö. 442/1050) divanlarında rastlanmaktadır. Bu şairler muhtemelen, Leylâ ve Mecnûn adlarını halk arasındaki sözlü rivayetlerden veya anonim bir Leylâ ve Mecnûn hikâyesinden almışlardır. Leylâ ve Mecnûn adlarına Enverî ve Hâkânî-i Şîrvânî'nin divanlarında da rastlanır. Halk arasında yaygın olmasına rağmen konu Nizâmî-i Gencevî'ye kadar (ö. 608/1211-12) şairler tarafından müstakil olarak ele alınmamıştır. Şîrvanşahlar'dan Ahsitân b. Menûcihrî, Nizâmî'den konuyu manzum olarak kaleme almasını isteyince Nizâmî, dört aydan az bir süre içinde yaklaşık beş bin beyitlik bir mesnevi yazmış, Arap kökenli olan hikâyeye hükümdarın hoşuna gitmesi için

bir İranlı havası vermeye çalışmıştır. Nizâmî, Arap kaynaklarındaki malzemeyi kullanmakla beraber çöl ve bedevî hayatıyla ilgili olayların çoğunu şehirlerde geçmiş gibi göstermiştir. Nitekim eser, Leylâ ve Mecnûn çölde hayvan otlatırken değil okulda okudukları sırada başlar. Mecnûn'u savunan Nevfel bir Arap emîri olmayıp bir İran prensidir. Ayrıca Nizâmî eserine Zeyn ve Zeynel adında iki şahıs eklemiştir. Zeyn rüyasında Leylâ ve Mecnûn'un ancak âhirette birleşebileceklerini görür. Konuda en önemli değişiklik ise hikâyenin sonuyla ilgili bölümlerde yapılmıştır. Leylâ istemediği halde İbn Selâm adlı bir kişiyle evlendirilir, ancak kendisine dokunmasına izin vermez. İbn Selâm da ona olan aşkıdan dolayı ölür. Leylâ Mecnûn'u arayıp bulur. Fakat Mecnûn'un aşkı ilâhî aşka dönüştüğü için Leylâ'ya gereken ilgiyi göstermez, bu sebeple Leylâ üzüntüsünden ölür. Ardından Mecnûn da onun mezarı üzerinde ölür ve onun yanına gömülür. Aşklarının ilâhî aşka dönüşü, dünyanın fâniliği ve ölüm gibi konular esere tasavvufî bir nitelik kazandırmış, yer yer zikredilen gazeller de eserin etkinliğini arttırmıştır.

Nizâmî'den itibaren büyük ilgi gören Leylâ ve Mecnûn mesnevisi birçok şair tarafından ele alınmışsa da hiçbiri onun seviyesine ulaşamamıştır. Nizâmî'den sonra bu alanda yazılan en başarılı eser, Emîr Hüsrev-i Dihlevî'nin 698'de (1299) kaleme aldığı hamsesi içindeki *Mecnûn u Leylâ*'sıdır. Şeyh Nizâmî'den Evliyâ ile Delhi sultanına ithaf edilen mesnevi Nizâmî'nin eserinden daha kısadır (2660 beyit) ve genellikle bir Hint şehzadesinin macerası niteliğini taşır. Eserde tasavvufî konulara hiç yer verilmemiştir.

Dihlevî'nin eserini Abdurrahman-ı Câmî'nin 889'da (1484) yazdığı *Leylâ vü Mecnûn* takip etmiştir. Arapça aslına daha yakın olan bu mesnevi Câmî'nin *Heft Evrenç* adı altında topladığı yedi mesnevisinin altıncısını oluşturur. Burada Leylâ ve Mecnûn okulda değil bir yaylada tanışır. Mecnûn'un ölümü de farklı şekilde anlatılmıştır. Bir bedevî Mecnûn'u ararken onu çölde kucağında bir ceylân yavrusu olduğu halde ölmüş olarak bulur ve durumu Leylâ'ya bildirir. Leylâ da Mecnûn'un mezarına gelir ve onun üzerinde ölür. Câmî, eserde bağımsız biçimde yer verdiği tasavvufî ilgili parçalar dışında konuyu tamamıyla bir aşk macerası olarak kaleme almıştır.

Bir diğer Leylâ ve Mecnûn mesnevisi Câmî'nin yeğeni Hâtîfî'ye (ö. 927/1521)

aittir. Hâtîfî de eserinde bazı değişiklikler yapmıştır. Diğer mesnevilerde Mecnûn'un Leylâ'ya kavuşması için gayret gösteren Nevfel, Hâtîfî'nin eserinde Leylâ'ya âşık olur ve Mecnûn'u öldürmek üzere hazırlattığı zehirle kendisi ölür. Mecnûn da çölde ölür. Kumlar üzerinde bulunan cesedi hacdan dönen hacılar tarafından defnedilir. Hâtîfî, Mecnûn'u deli olarak değil ermiş bir kişi olarak tanıtır.

İran edebiyatında Leylâ ve Mecnûn mesnevisi yazan diğer başlıca şairler şunlardır: Kâtibî (ö. 839/1435-36 [?]), Mektebî-i Şîrâzî (yazılışı: 886/1481), Misâfî-i Kâşânî (yazılışı: 897/1492 civarı), Nizâmî'din Ahmed Süheylî (ö. 918/1512), Sevdâî (yazılışı: 920/1514), Hilâlî-yi Esterâbâdî, Deriş Âlî-i Gilânî, Kâsimî-i Gunâbâdî, Kâsim Han Bedaşânî, Sa'deddin Rehâî-i Hâfî, Ya'kûb-i Sarfî-i Keşmîrî, Mîr Cümle-i İsfahânî, Nâmî-yi İsfahânî, Sabâ-yi Kâşânî. Bunların dışında müellifleri bilinen, ancak günümüze kadar gelmeyen bazı eserler de vardır (bu konuda bir liste için bk. Levend, s. 86-96; ayrıca bk. Münzevî, IV, 3100-3115; Dihhudâ, XII, 17551-17552).

Leylâ'nın Kays için babasından istenmesini gösteren bir minyatür (Fuzûlî, *Leylâ vü Mecnûn*, Paris Bibliothèque Nationale, Ancien, nr. F.316)

Kays ile Leylâ'nın mektepte birlikte okumalarını tasvir eden bir başka minyatür (British Library, Or., nr. 405)



BİBLİYOGRAFYA :

Nizâmî-i Gencevî, *Leylâ vü Mecnûn* (nşr. Berât-i Zencânî), Tahran 1369 hş./1990, neşredenin girişi, s. 5-26; Emîr Hüsrev-i Dihlevî, *Mecnûn u Leylî* (nşr. Tâhir Ahmedoğlu Muharremof), Moskova 1965; Safâ, *Edebiyyât*, II, 803; M. Gunaymî Hilâl, *Leylâ ve Mecnûn fi'l-edebeyni'l-Arabî ve'l-Fârisî*, Kahire 1954; Agâh Sırrı Levend, *Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnûn Hikâyesi*, Ankara 1959, s. 86-96; Münzevî, *Fihrist*, Tahran 1351 hş., IV, 3100-3115; Hânâbâ, *Fihrist*, IV, 4414-4418; J. Rypka, *Târîh-i Edebiyyât-ı İrân* (trc. İsa Şihâbî), Tahran 1354 hş., s. 177, 330-339; As'ad E. Khairallah, *Love, Madness and Poetry: An Interpretation of the Mecnûn Legend*, Beirut 1980, s. 97-133; Ahmed Ateş, "Leylâ ile Mecnûn", *İA*, VII, 51-53; J. T. P. de Bruijn, "Madj-nûn Laylâ", *EF* (Fr.), V, 1099-1101; Dihhudâ, *Luğatnâme* (Muîn), XII, 17551-17552.



TAHSİN YAZICI

Türk Edebiyatı. Leylâ ve Mecnûn'un hikâyesi, gerek mecaz ve mazmunları vasıtasıyla gerekse müstakil mesnevi konusu olarak Türk edebiyatında çok ilgi görmüştür. Aşkın ve âşıklığın sembolü olarak özellikle şiirde sıkça anılan bu hikâyeyi Türk edebiyatında ilk defa anlatan Gülşehrî'dir. Onun *Mantuku't-tayr* adlı eserinde (yazılışı: 717/1317) Hüdhdüd "ışk-bazlık ve mâşûk"tan bahsederken yetmiş dokuz beyit halinde Leylâ ve Mecnûn'un hikâyesini özetler. Ardından Âşık Paşa *Garibnâme*'sinde (yazılışı: 730/1330) otuz beyitle aynı konuyu anlatır. Daha sonra Leylâ ve Mecnûn'un aşkını temsilî bir hikâye olarak eserlerinin bir yerinde anan şairler de vardır (meselâ Şemseddin Sivâsî, *İbretnûmâ ve Mir'âtü'l-ahlâk*; Nâlî, *Tuhfe-i Dilkeş*; Şeyh Galib, *Divan*).

Türk edebiyatında Leylâ ve Mecnûn hikâyesini müstakil mesnevi şeklinde yazan ilk şair Edirneli Şâhidî'dir. *Gülşen-i Uşşâk* (yazılışı: 883/1478) adıyla bilinen bu eserden sonra Ali Şîr Nevâî'nin hamsesi içinde yer alan *Leylâ vü Mecnûn*'u gelir (yazılışı: 1484 [?]). Nevâî'nin, Nizâmî ile Emîr Hüsrev-i Dihlevî'nin aynı adı taşıyan Farsça mesnevilerine bir cevap olmak üzere kaleme aldığı eser otuz sekiz bölüm halinde 3622 beyitten meydana gelmektedir. Pek çok nüshası bulunan eser (Ali-Şîr Nevâyî, *Leylî vü Mecnûn*, hazırlayanın girişi, s. 13-25) ayrıca da basılmıştır. Türk edebiyatının en güzel Leylâ ve Mecnûn mesnevisini ise Fuzûlî yazmıştır. Azerbaycan ve Anadolu başta olmak üzere Türkler'in bulunduğu her yerde sevilerek okunan eser daha sonra aynı konuda telif edilen pek çok mesneviye ilham kaynağı olmuş, yüzyıllarca Türk insanının aşk

duygularını ifade etmesine yardımcı olmuştur (bk. LEYLÂ vü MECNÛN).

Leylâ ve Mecnûn hikâyesini yazan diğer şairler şöyle sıralanabilir: XV. yüzyıl: Hamdullah Hamdî, Ahmed Rıdvan; XVI. yüzyıl: Bihîştî, Ahmed Sinan Çelebi, Sevdâî, Hakîrî, Kadîmî, Hâmidîzâde Celîlî, Lârendeli Hamdî, Celâlzâde Sâlih, Halife, Atâyî (Âzerî şairi); XVII. yüzyıl: Fâizî; XVIII. yüzyıl: Örfî Mehmed, Andelîb; XIX. yüzyıl: Nâkâm (Âzerî şairi). Leylâ ve Mecnûn mesnevileri günümüze ulaşmayan şairler de şunlardır: Hayâtî, Çâkerî Sinan, Necâtî, Hayâlî Abdülvehhâb, Ârifî Fethullah, Kireççizâde Sinan, Mahvî İdris, Muhyî, Zamîrî, Rif'atî Abdülhay.

Leylâ ve Mecnûn hikâyesi pek çok dile çevrilmiş, özellikle Nizâmî ve Fuzûlî'nin eserleri Avrupa edebiyatlarındaki *Romeo and Juliet*, *Tristan et Yseult* gibi aşk klasikleri arasında yerini almıştır. Azerbaycan'da ayrıca *Leylâ Mecnûn* adıyla bir halk hikâyesi anlatılmakta olup konusu yer yer Leylâ ve Mecnûn hikâyesiyle benzerlik gösterir (TDEA, VI, 92-93). Leylâ ve Mecnûn hikâyesinin Türk halk edebiyatında geçen bir varyantı ile bunun *Hikâye-i Leylâ ile Mecnûn* başlığı altında nesir halinde anlatılan matbu nüshaları vardır (Özege, II, 566). Fuzûlî'nin *Leylâ vü Mecnûn*'una benzerlik gösteren bu hikâye zamanla Karagöz oyunları arasına da girmiştir (Gerçek, s. 88). Leylâ ve Mecnûn mesnevileri üzerine pek çok tez ve bilimsel çalışma yapılmış, müstakil eserler yayımlanmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: Agâh Sırrı Levend, *Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnûn Hikâyesi*, Ankara 1959; Zülfü Güler, *Hamdullah Hamdî: Leylâ vü Mec-*

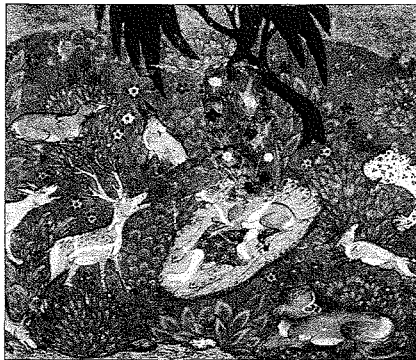
nûn (İnceleme-Metin) (doktora tezi, 1982), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Cemal Bayak, *Sevdâî Kıssa-i Leylî Birle Mecnûn* (yüksek lisans tezi, 1987), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; M. Ünal Şahin, *Leylî ve Mecnûn: Sevdâî (Transkripsiyon ve Dil İncelemesi)* (yüksek lisans tezi, 1988), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Zikri Turan, *Mecnûn u Leylâ: Hakîrî (Transkripsiyon ve Dil İncelemesi)* (yüksek lisans tezi, 1988), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Cafer Süleyman, *İslâm Edebiyatında Leylâ ve Mecnun Mesnevisi* (doktora tezi, 1992), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Rifat Kütük, *Celâlzâde Salih Çelebi, Leylâ ve Mecnûn (Tenkidli Metin-İnceleme)* (yüksek lisans tezi, 1995), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ebru Şenocak, *Leylâ ile Mecnûn Hikâyesi Üzerine Mukâyeseli Bir Araştırma* (yüksek lisans tezi, 2000), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Zeynelabidin Aygün, *Behîştî'nin Leylâ vü Mecnûn'u* (doktora tezi, 2002), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

BİBLİYOGRAFYA :

Ali-Şîr Nevâyî: *Leylî vü Mecnûn* (haz. Ülkü Çelik), Ankara 1996, hazırlayanın girişi, s. 13-25; Fuzûlî, *Leylâ ile Mecnun* (haz. Necmettin Halil Onan), İstanbul 1956, hazırlayanın önsözü, s. I-VIII; a.e.: *Leylâ vü Mecnûn* (haz. Hüseyin Ayan), İstanbul 1981, hazırlayanın önsözü, s. 9-14; a.e.: *Lauli va Majnun* (haz. Etibar İbrahimova), Taşkent 1991, s. 13-18; a.e.: *Leylâ and Majnun* (trc. Sofi Huri, *Fuzulî ve Leylâ ve Mecnûn* içinde), İstanbul 1959, s. 18-39; Ali Nihad Tarlan, *İslâm Edebiyatında Leylâ ve Mecnun Mesnevisi* (doktora tezi, 1922), İÜ Türkiyat Araştırmaları Merkezi, nr. 1; Selim Nüzhet Gerçek, *Türk Temaşası*, İstanbul 1942, s. 88; Hamid Araslı, *Leylâ ve Mecnûn*, Bakü 1958, s. 19-33; a.mlf., "Leylî ve Mecnûn Hakkında", *TDAY Belleten* (1958), s. 17-39; Agâh Sırrı Levend, *Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnûn Hikâyesi*, Ankara 1959, s. 1-8, 107, 382-383; Özege, *Katalog*, II, 566; As'ad E. Khairallah, *Love, Madness and Poetry: An Interpretation of the Mecnûn Legend*, Beirut 1980, s. 1-9; A. Miquel – P. Kemp, *Majnun et Laylâ: L'amour fou*, Paris 1984, s. 18-36; İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, İstanbul 1999, s. 255-257; Pervin Çapan, *Mesneviye Düşen Aşklar: Ali Şîr Nevâyî ve Fuzûlî'nin Leylâ ve Mecnûnları*, Muğla 1999, s. 7-20; Mehmet Kahraman, *Leylâ ve Mecnun Romanı: Dâstân-ı Leylî vü Mecnun*, Ankara 2000, s. III-XIV; Ahmed Ateş, "Leylâ ile Mecnûn", *İA*, VII, 53-55; Ch. Pellat, "Madj-nûn Laylâ", *EF* (İng.), V, 1102-1103; B. Flemming, "Madj-nûn Laylâ: In Turkish Literature", a.e., V, 1105-1106; Nermin İşeri (Pekin) – Mustafa Kutlu, "Leylâ vü Mecnun", *TDEA*, VI, 90-92; Yavuz Akpınar, "Leylî Mecnun", a.e., VI, 92-93.



İSKENDER PALA



Kays'ın Mecnûn diye anılmaya başlayıp cölde vahşilerle ünsiyet kurmasının tasviri (British Library, Or., nr. 405)

Urdu Edebiyatı. Leylâ ve Mecnûn hikâyesi İran ve Türk edebiyatlarında olduğu gibi Urdu edebiyatında da önemli yer tutar. Urdu yazarları tarafından Arapça kaynaklardan ziyade Farsça'dan aktarılan ve çeşitli şekillerde yön verilen hikâye Hint alt kıtasının âdet, gelenek ve kültürünün etkisi altında kalmıştır. Bu etki, Arap ülkesinde doğmuş Kays'a (Mecnûn) Hindî nisbesi verilerek Hindistanlı olarak gösterilecek dereceye varmıştır. Şeyh Ahmed Gucerâtî, sadece 540 beyti Hâfız Mahmûd Şîrânî tarafından bulunan bir Leylâ ve Mecnûn mesnevisini, Türk asıllı Gûlkünde (Golkonda) hükümdarı ve aynı zamanda Urdu şairi olan Muhammed Kuli Kutub Şah'a (1580-1596) sunmuştur. Ahmed Gucerâtî'nin oğlu Muhammed b. Ahmed Azîz, 1634'te kaleme aldığı Yûsuf ile Züleyhâ hikâyesinden başka 1636'da Hâtîfî'nin Farsça mesnevisini temel aldığı, ancak babasının şiirsel anlatımını da koruduğu *Leylâ u Mecnûn* mesnevisini yazmıştır. Bu mesnevide kültürel çevre Hindistan'dır. Leylâ'nın tanımlanmasında da bu kültürel ayrıntılar yer alır.

Urdu edebiyatında yazılmış bir başka mesnevi Abdullah Vâiz b. İshak'ın 552 beyitlik *Leylâ u Mecnûn*'udur (1196/1782). Mesnevideki diğer menkıbeler ise hikâyenin tasavvufî yorumunu öne çıkarmıştır. Bunların dışında Leylâ ve Mecnûn konusunu işleyen mesneviler Mirza Muhammed Taki Heves Leknevî, Mîr Muhammed Hasan Tecellî ve A'zamüddeve Server Dihlevî tarafından kaleme alınmıştır. Mirza Muhammed Takî Heves'in 1798-1814 yılları arasında yazdığı mesnevi yak-



Mecnûn'un Leylâ'yı görmek için çölde kabilisine gelerek onun çadırı önünde düşüp bayılmasını gösteren minyatür (British Library, Or., nr. 405)

laşık 2000 beyitten meydana gelmektedir. Mesnevide anlatılan konu bir aşk hikâyesi olmakla birlikte ayrıntılar ruhsal olmaktan çok fizikseldir. A'zamüddeve'nin *Seb'a-i Seyyâre*'sinde (1821-1822) yer alan yedi mesneviden biri Leylâ ve Mecnûn'a aittir. Urduca'nın önemli şairlerinden Mîr Taki Mîr'in kız kardeşinin oğlu olan Tecellî, eserini yazarken Câmî'nin *Leylâ vü Mecnûn*'unu esas almıştır. Giyân Çend Ceyn'in (Giyân Chand Jain) zikrettiği diğer mesneviler arasında Azîzüddin Nâmî (1213/1798), Şah Muhammed Azîm Dihlevî (1214/1799), Mîr Ahmed Necîbüddin (1831) ve A'zam Dihlevî'nin mesnevileri yer alır.

Nezîr Ekberâbâdî (Velî Muhammed), *Leylâ ve Mecnûn* konusunu mesnevi şeklinde değil "muâşşer" (her kıtası on mısra) olarak işleyen önemli bir şairdir. Şiirleri saray geleneğini yansıtmaya yanında halkla da irtibat kuran bir anlatım taşır. Nezîr drama yazıları yazmaya çalışmamışsa da dramatik hünerleri Leylâ ve Mecnûn dahil birkaç şiirde görülür.

Mutasavvîf yazarlar, Mecnûn'u varlığını acılarını tadan ve sonsuz varlıkla birleşmek için didinip duran ruhun temsili olarak ele alır. Velî Dekenî, "Der Na't-ı Hazret Hayrû'l-beşer" adlı kasidesinde ve XIX. yüzyılın en meşhur şairi Gâlib Leylâ ve Mecnûn hikâyesini çeşitli açılardan değerlendirerek sık sık referans verirler.

XIX. yüzyılın ortalarından itibaren Leylâ ve Mecnûn teması tiyatro oyunları ve sinema filmlerinde de işlenmeye başlar. Bu hikâyeyi işleyenler arasında Nuservânjî Mehrvânjî Arâm, Mirza Muhammed Kâzım Afsun Murâdâbâdî, Mahmûd

Ahmed Revnak, Hâfız Muhammed Abdullah Fetihpûrî, Gulâm Hüseyin Zarîf, Seyyid Kâzım Rizvî Allahâbâdî ve Muhammed Azîz Ahmed Han Leknevî gibi şahsiyetler anılabilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Seyyid Seccâd Haydar, *Hayâlistân, Hikâye-i Leylâ o Mecnûn*, Aligarh 1932, s. 163-190; Seyyid Mes'ûd Hasan Rizvî Edîb, *Urdu Drame Aur Stage, İbtidâ'î Daur ki Mufaşşal Târîh*, Leknev 1957, s. 35, 49, 51, 54, 56, 58, 79, 95; Abdülalîm Nâmî, *Urdu Theatre*, Karaçi 1962, s. 5-15, 54, 78-79, 85-86, 136-137, 141-142, 333-334; Seyyid Muhammed Akîl, *Mesnevî ka İrtikâ Şumâli Hind*, Allahâbâd 1965, s. 398-405; Vâhid Kureyşî, *Mektebe-i Edebi Cedîd*, Lahor 1965, s. 163-188; Giyân Çend Ceyn, *Urdu ki Naşri Dâstânen*, Karaçi 1969, s. 666-683, mensur eserler için bk. s. 201-202, 338-361, 668, 707-708; Halilurrahman Dâvûdî, *Urdu ki Qadim Manzûm Dâstânen*, Lahor 1967, s. 3-6, 81-84, metin, 85-148; Mürettebâ Seyyid İmtiyâz Ali Tâc, *Ârâm ke Drame*, Lahor 1969, s. 4-22; a.mlf., *Raunaq ke Drame*, Lahor 1969, s. 3-22; Muhammed Bâkır, *Urdu-i Qadim-Dekken Aur Pencâp Men*, Lahor 1972, s. 77-85; Azîz Leknevî, *Mirza Rusvâ*, Karaçi 1985, s. 8-128; Ebû Leys-i Siddîki, *Leknev ka Debistân-i Şâ'irî*, Karaçi 1987, s. 273-278, 302, 314, 316; Mâlik Hasan Aher, *Urdu Drame ki Muhtaşar Târîh*, Lahor 1990, s. 82, 113-114, 121-123, 126-127; Şeyh Gulâm Ali, *Leylâ Mecnûn Urdu-Havâş*, Lahor, ts., s. 2-60; R. A. Nicholson, "Mecnûn", *UDMİ*, XVIII, 587-588; J. A. Haywood, "Mađj-nûn Laylâ", *EP* (Fr.), V, 1102-1103.



HANİF FAUQ

LEYLÂ vü MECNÛN

(لیلی و مجنون)

Fuzûlî'nin

(ö. 963/1556)

aşk konulu ünlü mesnevisi.

Leylâ ve Mecnûn hikâyesini Türkçe olarak anlatan en güzel eserin Fuzûlî'nin *Leylâ vü Mecnûn*'u olduğu kabul edilir. Aruzun "mef'ûlû mef'âilün fe'ülün" kalıbıyla 1535 yılında yazılan mesnevi mensur bir girişle (dîbâce) başlar. Tevhid, münâcât, mi'râciyye, na't, sâkinâme, Kanûnî Sultan Süleyman'a methiye, sebeb-i te'lîf gibi bölümlerden sonra Leylâ ile Mecnûn'un aşk hikâyesi lirik bir üslûpla anlatılır. Araya gazeller ve murabbalar da serpiştiren Fuzûlî, eserinin yazılış sebebini anlatırken İstanbullu birtakım şairlerin kendisinden bir Leylâ ve Mecnûn hikâyesi yazmasını istediklerinde bunu bir imtihan olarak kabul ettiğini ve eserini kısa zamanda yazıp bitirdiğini söyler. Fuzûlî'nin bahsettiği şairler Kanûnî'nin Bağdat seferine katılan Taşlıcalı Yahyâ Bey, Hayâlî Bey, Celâlzâde Mustafa Çelebi ve Üsküdarlı Aşkî'dir.

Mecnûn'u çölde hayvanlarla tasvir eden bir minyatür (Nizâmî, *Hamse*, TSMK, Hazine, nr. 786, vr. 126^b)



Fuzûlî, Bağdat Valisi Üveys Paşa'ya sunduğu eserini kaleme almadan önce hikâyesinin Farsça yazılmış örneklerini incelemiş, bunların içinde Nizâmî-i Gencevî'nin mesnevisini kendisine örnek edinmekle birlikte yer yer tasarruflarda bulunmuş, bazı motifleri değiştirmiş, özellikle konunun ele alınışında bir kısım değişiklikler yapmıştır (konu özeti için bk. LEYLÂ ve MECNÛN). Meselâ Nizâmî'nin eserinde Leylâ Kays'ın amcasının kızı iken Fuzûlî onları akraba göstermez. Nizâmî zıfâf gesinde Leylâ'nın İbn Selâm'ı tokatlamasından bahseder, Fuzûlî ise Leylâ'ya, çocukluğundan beri kendisini bir cinin korduğu ve eğer İbn Selâm kendisine dokunacak olursa cinin her ikisini de öldüreceği yalanını söyler. Nizâmî, Leylâ ile Mecnûn'u çölde karşılaştırmazken Fuzûlî eserinin en lirik sahnesini çöldeki buluşma ile anlatır. Nizâmî'de olaylar Mecnûn'un ölümüyle sona ererken Fuzûlî iki âşığı cennette buluşturup mezarlarının türbeye dönüştüğünü söyler.

Yazıldığı dönemden itibaren Türkçe'nin konuşulduğu geniş coğrafyada aşk ve âşıklık sembolü haline gelen ve sevilerek okunan *Leylâ vü Mecnûn*'un Türkiye'de ve Türkiye dışındaki kütüphanelerle özel kitaplıklarda yüzlerce nüshası mevcuttur. XVII. yüzyıldan itibaren halk arasında yayılıp bir destan ve ahlâk kitabı gibi meclislerde okunmuştur. Klasik Türk edebiyatının en güzel mesnevilerinin

Nevfel'in askerleriyle Leylâ'nın babasına ait ordunun savşmasını seyreden Mecnûn (TSMK, Revan Köşkü, nr. 539, vr. 131*)



Leylâ ile Mecnûn'un çölde buluşmasını tasvir eden bir minyatür (Hüsrev-i Dihlevî, *Hamse*, TSMK, Hazine, nr. 801)



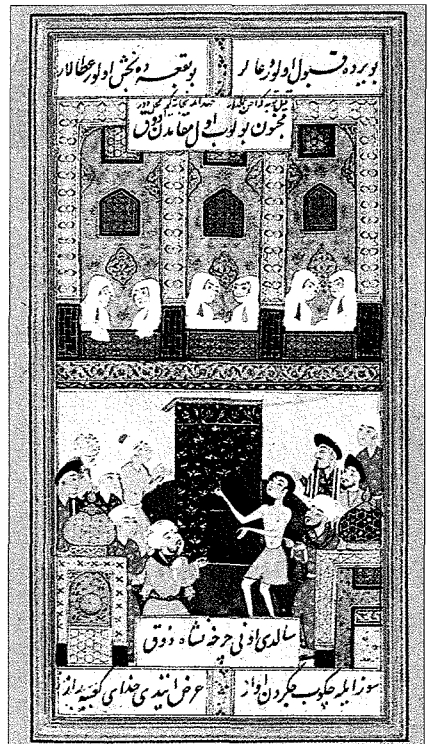
den biri kabul edilen *Leylâ vü Mecnûn*, Fuzûlî'nin anlatımındaki samimiyet ve lirizm sayesinde Arap ve Fars edebiyatlarındaki örneklerinden çok daha fazla beğenilmiş ve ilgi uyandırmıştır. Hikâyenin akışı ile tasavvufî merhalelerdeki sıkıntıların benzerlik göstermesi üzerinde durularak Fuzûlî'nin eseri hakkında tasavvufî yorumlar yapılmış, konu Leylâ aşkıdan mevlâ aşkına yükselen bir aşk süreci gibi düşünülmüş, Leylâ'nın çölde Mecnûn'u bulup kendini tanıttığı zaman onun, "Ger ben ben isem nesin sen ey yâr / V'er sen sen isen neyim men-i zâr" diye bu aşktan istigâna göstermesi ve "vahdet revîşinde ikiliğin hoş olmayacağını" söylemesi bu görüşe delil olarak öne sürülmüştür. Ancak dikkatle incelendiğinde hikâyenin örgüsü içinde realist bir aşkın hâkim olduğu ve Fuzûlî'nin tasavvufî söylemlere yer vermediği görülür.

Leylâ vü Mecnûn, Türk edebiyatında külliyyat içinde veya müstakil olarak Arap harfleriyle en çok basılan mesnevidir (külliyyat içinde: 1869, 1891, 1897, 1910, 1924; müstakil olarak: 1848, 1856, 1857, 1874, 1878, 1897). Rusça, Ermenice (TDEA, VI, 92), Almanca (trc. N. Hüsnü Lugal – Osman Reşer, *Des türkischen Dichters Fuzûlî poem "Laylâ-Mejnûn" und die gereimte Erzählung "Benk u Bâde" (Haşîş und Wein)*, İstanbul 1943, s. 1-149), İngilizce ("Leyla and Mejnûn by Fuzûlî", trc. Sofi Huri, *Leylâ and Mejnûn*, London 1970, s. 113-332), İspanyolca (trc. Süleyman Şalom, *Leyla u Mecnun*, Madrid 1982) ve Kazakça'ya da çevrilen eser Türkiye'de ve Azerbaycan'da bilimsel araştırmalardan çocuk masallarına, sahne sanatlarından film endüstrisine kadar her seviyede yeniden üretilmiştir. Ayrıca halk hikâyesi

olarak ele alınmış ve taş basması şeklinde yayımlanmış (*Tekmil ve Tamam Leyla ile Mecnun*, İstanbul 1954, resimli), Karagöz oyunları arasına da girmiştir (Selim N. Gerçek, *Türk Temâşası*, İstanbul 1942, s. 88). Eserin tam metin halinde Latin harfleriyle ilk basımı 1955 yılında Necmettin Halil Onan tarafından gerçekleştirilmiştir (bk. bibl.). Daha sonra Hüseyin Ayan ve Muhammed Nur Doğan metni nesre çevirisiyle birlikte yayımlamış, Ali Canip (Yöntem) ve Vasfi Mahir Kocatürk de birer özetini hazırlamışlardır (bk. bibl.). Birçok defa filme alınan eser (son film, Halit Refiğ, 1982), Azerbaycan'da opera haline getirildikten sonra (Üzeyir Hacıbeyli, 1908) hiç kesintiye uğramadan sahnelenmeye devam etmektedir.

Leylâ vü Mecnûn, ideal-ebedî güzelliğin ve aşkın sembolü olarak divan edebiyatında olduğu kadar Batılılaşma dönemi Türk şiirinin de oldukça zengin bir motifini teşkil etmektedir (bk. bibl. Orhan Okay). Hikâyeyi Sezai Karakoç manzum, Aziz Nesin. Mithat Sertoğlu ve İskender Pala nesir halinde yeniden yorum-

Kays'ın akıllanması için Kâbe'ye dua etmeye götürülüşü ile onun ask çılgınlığının artmasını dilemesini gösteren minyatür (Fuzûlî, *Leylâ vü Mecnûn*, Paris Bibliothèque Nationale, Ancien, nr. F.316)



lamışlardır (bk. bibl.). Son yıllarda *Leylâ vü Mecnûn* klasik dönemin romanı kabul edilerek bu yolda tahlil denemeleri de yapılmıştır (bk. bibl., Turinay; Kahraman).

BİBLİYOGRAFYA :

Fuzûlî, *Leylâ ve Mecnûn* (Külliyât-ı Divân-ı Fuzûlî içinde), İstanbul 1308/1891, s. 348, ayrıca bk. tür.yer.; a.e. (haz. Necmettin Halil Onan), İstanbul 1955, hazırlayanın önsözü, s. I-VIII; a.e.: *Leylâ and Majnûn* (trc. Sofi Huri, *Fuzûlî ve Leylâ ve Mecnûn* içinde), İstanbul 1959, tercüme edenin önsözü, s. I-IX; a.e.: *Leylâ vü Mecnûn* (haz. Hüseyin Ayan), İstanbul 1981, hazırlayanın önsözü, s. 9-14; a.e.: *Leylâ u Mecnûn* (trc. Süleyman Salom), Madrid 1982, s. 18-23; a.e.: (nşr. Muhammed Nur Doğan), İstanbul 1996, s. 9-18; a.mlf., *Dâstân-ı Leylâ ve Mecnûn* (nşr. Köprülüzâde M. Fuad, *Külliyât-ı Fuzûlî* içinde), İstanbul 1924, s. 227-352; Ali Canib [Yöntem], *Leylâ ve Mecnûn*, İstanbul 1927, s. 3-4; Abdülkadir Karahan, *Fuzûlî: Muhiti, Hayatı ve Şahsiyeti*, İstanbul 1949, s. 36-44; a.mlf., "Fuzûlî", *DİA*, XIII, 243-244; Agâh Sırrı Levend, *Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnûn Hikâyesi*, Ankara 1959, s. 1-8, 382-383; Müjgan Cumbur, "Fuzûlî'ye Dair Tavsifi Bibliyografya", *Fuzûlî ve Leylâ ve Mecnûn*, İstanbul 1959, s. 117-120; Aziz Nesin, *Leylâ ile Mecnûn*, Ankara 1972, s. 7; Mithat Sertoğlu, *Leylâ ile Mecnûn*, İstanbul 1974, s. 180-191; Sezai Karakoç, *Leylâ ile Mecnûn: Şiirler VI*, İstanbul 1980, s. 7-10; Mustafa Tahrallı, "Leylâ vü Mecnûn Üzerine", *Fuzûlî Kitabı: 500. Yılında Fuzûlî Sempozyumu Bildirileri* (haz. Beşir Ayvazoğlu), İstanbul 1996, s. 213-222; Necmettin Turinay, "Klasik Romana ve Leylâ vü Mecnûn'a Dair", a.e., s. 223-244; Orhan Okay, "Yaşayan Fuzûlî", a.e., s. 275-281; Pervin Çapan, *Mesneviye Düşen Aşklar: Ali Şir Nevâyî ve Fuzûlî'nin Leylâ ve Mecnûnları*, Muğla 1999, s. 7-12; İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, İstanbul 1999, s. 255-257; a.mlf., *Leylâ ile Mecnûn*, İstanbul 2003, s. V-VI; Mehmet Kahraman, *Leylâ ve Mecnûn Romanı: Dâstân-ı Leylâ vü Mecnûn*, Ankara 2000, s. III-XIV; A. Bombaci, "II Poema Turco Leila e Meğnûn, di Fuzûlî", *OM*, XXIII (1943), s. 337-356; E. R. Rustamov, "Znaî li Fuzuli Poemu Navoi: Layli i Madzhnun", *Ksina*, LXV, Sbornik Pamyati 1964, s. 144-146; Ahmed Ateş, "Leylâ ile Mecnûn", *İA*, VII, 54-55; Nermin İşeri (Pekin) – Mustafa Kutlu, "Leylâ vü Mecnûn", *TDEA*, VI, 90-92.



İSKENDER PALA

LEYS b. MUZAFFER

(الليث بن المظفر)

(el-)Leys b. el-Muzaffer (Râfî)
b. Nasr b. Seyyâr el-Horasânî
(ö. 187/803 [?])

Lugat ve fıkıh âlimi, kâtip.

II. (VIII.) yüzyılın başlarında doğdu. Emevîler'in Horasan valisi Nasr b. Seyyâr el-Kinânî el-Leysî'nin torunudur. Bazı kaynaklarda valinin oğlu (Leys b. Nasr), bazıla-

rında da valinin diğer bir oğlundan (Râfî) torunu (Leys b. Râfî b. Nasr) olduğu kaydedilmektedir (İbnü'l-Mu'tez, s. 97). Leys, Kûfe kadısı Kâsım b. Ma'n ile Halîl b. Ahmed'den fıkıh, dil ve edebiyat dersleri aldı. Edebiyat, şiir, garîb lugatlar ve nahiv alanlarında temayüz etti. Zamanının kültürlü ve beğenilen kâtiplerinden olan Leys, Horasan'da Bermekîler'in kâtibi olarak çalıştı ve 180-190 (796-806) yılları arasında burada öldü. Buhârî ve Müslim'in kendisinden çok sayıda hadis aldığı Kuteybe b. Saîd el-Bağlânî, Leys'ten rivayette bulunmuştur.

Leys, asıl şöhretini Arap dilinin ilk sözlüğü *Kitâbü'l-Ayn* ve Halîl b. Ahmed'le olan ilgisine borçludur. Bu konuda kaynaklarda çelişkili rivayetler yer almaktadır. Bunlardan birine göre Halîl b. Ahmed, hayatının son yıllarını Horasan'da talebesi Leys b. Muzaffer'in yanında geçirmiş, bu sırada Leys'in lugat, nahiv, edebiyat, şiir alanındaki geniş kültürüne hayran olmuştur. Halîl ona lâyık bir hediye olarak *Kitâbü'l-Ayn*'i telif edip kendisine sunmuş, o da buna karşılık Halîl'e 100.000 dirhem ödül vermiştir. Fakat eseri çok beğenen Leys'in gece gündüz onunla meşgul olarak yarısına kadar ezberlemesini kısıkan eşi tek nüsha olan kitabı yakmıştır. Leys daha sonra yarısını ezberinden, yarısını da Halîl'in diğer bazı öğrencilerine ve zamanın edip ve âlimlerine danışarak aynı yöntemle eseri yeniden kaleme almıştır (a.g.e., s. 97). Kitapta görülen hataların Halîl'den değil bundan veya müstensihlerden kaynaklandığı ifade edilir. İbnü'l-Kıftî'nin kaydettiğine göre ise Halîl eseri Leys'e imlâ etmiş ve hatalarını bedvîlere sorup düzeltmesini söylemiş, ancak Leys, Arap olmayanlarla karışarak dilleri bozulan Horasan bedevîlerine danıştığı için eserde bazı hatalar meydana gelmiştir (*İnbâhü'r-ruvât*, III, 42). *Kitâbü Si-beveyhi*'de olduğu gibi *Kitâbü'l-Ayn*'in da fikir, plan ve açıklamaların Halîl'e, telifinin ise Leys'e ait olduğu, Leys'in Halîl'i çok sevdiği ya da ilgiyi arttırmak için eseri Halîl'e nisbet ettiği veya kendi lisanına "Halîl" adını verdiği, bu sebeple eserde, "Mutlak olarak Halîl şöyle dedi" ifadeleleriyle kendi lisanını kastettiği, ilk bölümü tamamen (Bâbü'l-Ayn) veya kısmen Halîl tarafından telif edilen eseri Leys'in tamamladığı gibi farklı görüşler bulunmaktadır. Müteahhir lugat ve dil âlimleri Leys'i *Kitâbü'l-Ayn*'in gerçek müellifi olarak kabul ederler.

BİBLİYOGRAFYA :

Tehzîbü'l-luğa, I, 27; İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtü's-sü'arâ* (nşr. Abdüsettar Ahmed Ferrâc), Kahire 1375/1956, s. 97; Ebû't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü'n-naḥviyyîn* (nşr. M. Ebû'l-Fazl), Kahire 1375/1955, s. 31; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ*, IX, 43-52; Yağmûrî, *Nûrû'l-kâbes el-muhtaşar mine'l-Muktebes* (nşr. R. Sellheim), Wiesbaden 1384/1964, s. 59, 279; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, III, 42-43; Siddîk Hasan Han, *el-Bûlğa fi uşûli'l-luğa* (nşr. Nezîr M. Mektebî), Beyrut 1408/1988, s. 474-476; Sezgin, *GAS*, VIII, 159; J. Kraemer, "Studien zur altarabischen lexikographie", *Oriens*, VI/2 (1953), s. 207-208; R. Sellheim, "al-Layth b. al-Muzaffar", *EP* (İng.), V, 711.



İSMAİL DURMUŞ

LEYS b. SA'D

(الليث بن سعد)

Ebû'l-Hâris el-Leys b. Sa'd
b. Abdurrahmân el-Fehmî
(ö. 175/791)

Mutlak müctehid, muhaddis.

Şâban 94'te (Mayıs 713), Aşağı Mısır'da Kahire yakınlarındaki Kalyûbiye vilâyetine bağlı Tûh ilçesinin Karkaşende (Kalkaşende) köyünde dünyaya geldi. 92 (711) veya 93 yılında doğduğu da rivayet edilir. Sem'ânî'nin verdiği Şâban 124 (Haziran 742) tarihi (*el-Ensâb*, IX, 353) yanlıştır. Kaynaklarda bazı farklı rivayetler bulunsa da ailesinin aslen İran'ın İsfahan şehrine bağlı Mârbîn veya Tabne kazasından geldiği ve Mısır'daki Fehmoğulları'nın âzatlısı olduğu anlaşılmaktadır. Birçok kaynakta yer alan, Leys'in Hâlid b. Sâbit el-Fehmî'nin âzatlısı olduğu kaydı, ailesiyle Fehmoğulları arasındaki mevla'l-muvâlât ilişkisinin bu şahısla başladığını göstermektedir. Bu sebeple Leys'in İsfahan'da esir alındığı ve Mısır'a gelip Fustât'a yerleştiği rivayeti (Ebû's-Seyh, I, 405-406) kendisiyle değil dedesiyle ilgili olmalıdır. Zira Leys'in babası Sa'd b. Abdurrahman el-Fehmî'nin İsfahanlı olduğu, 42 (662) yılında doğup 100 (718-19) yılından sonra vefat ettiği (Ebû Nuaym, *Târîhu lşbahân*, I, 389) ve İsfahan'ın Hz. Ömer devrinde 21 (642) veya 23'te (644) fethedildiği göz önünde tutulursa babasının bile esir alınması ihtimali bulunmamaktadır. Dolayısıyla muhtemelen dedesi Abdurrahman esir alınmış, Mısır'a getirilerek Fehmoğulları'nın mevlâsı olmuş ve aile Leys'in doğum yeri olan Karkaşende'ye yerleşmiştir. Nitekim Abdullah b. Vehb'in hocalarından, İsfahan asıllı olup Mısır'a yerleşen Ebû's-Sahmâ Süheyl b. Hasân'ın, kendileriyle Leys'in dedesi Abdur-

rahman arasında İsfahan'da iken sütkar-deşliği bulunduğunu söylediğine dair rivayet (a.g.e., I, 399) dedesinin İsfahan'da doğduğunu göstermektedir.

Leys'in âzatlılık bağıyla mensubu bulunduğu Fehmoğulları, Emevîler döneminde Mısır'da büyük nüfuz sahibiydi ve onun gençlik yıllarında Hâlid b. Sâbit'in torunlarından üçü Mısır valiliği yapmıştı. Yetişmesinde bunların etkili olduğu anlaşılmaktadır. Leys Mısır ve Hicâz'da birçok âlimden ders aldı. Ayrıca Şam, Kudüs, Bağdat gibi ilim merkezlerine gitti. İlk olarak 113 (732) yılında yaptığı hac ziyareti esnasında Mekke'de içlerinde Atâ b. Ebû Rebâh, İbn Ebû Müleyke, İbn Şihâb ez-Zührî, Ebû'z-Zübeyr, İmrân b. Ebû Enes ve İbn Ömer'in âzatlısı Nâfi'in de bulunduğu birçok âlimle görüştü. Hadis öğrendiği hocaları arasında Hişâm b. Urve, Saïd b. Ebû Saïd el-Makbûrî, Amr b. Hâris, Yezîd b. Ebû Habîb, Ukayl b. Hâlid el-Eyîfî, Yûnus b. Yezîd el-Eyîfî, Abdurrahman b. Kâsım et-Teymî, Kesîr b. Ferkad, Saïd b. Abdurrahman el-Cumahî, Hâlid b. Yezîd el-Cumahî, Yahyâ b. Saïd el-Ensârî, Abdurrahman b. Hâlid el-Fehmî, Abdülazîz el-Mâcişûn, Ebû Ma'ser es-Sindî gibi âlimler bulunmaktadır. Tâbiinden eliyi aşkın, tebeu't-tâbiin ve daha sonraki nesilden 150 kadar kişiyle görüşüp onlardan faydalandığı rivayet edilir.

Döneminde Mısır'ın en büyük fakih ve muhaddisi olan Leys'ten Hüseyim b. Beşîr, Abdullah b. Mübarek, İbn Vehb, İbn Lehîa, Ka'nebî, Abdullah b. Abdülhakem, İbnü'l-Kâsım el-Utekî, Eşheb el-Kaysî, Kuteybe b. Saïd es-Sekafî, Kâtibülleys diye bilinen Abdullah b. Sâlih, Yahyâ b. Abdullâh b. Bükeyr el-Mahzûmî, Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî, Saïd b. Ufeyr, Muhammed b. Hallâd, Abdullah b. Yezîd el-Adevî gibi birçok kişi ilim öğrenmiştir. Oğlu Şuayb ve torunu Abdülmelik fıkıh ve hadis alanlarında yetişmiş âlimler arasında sayılmaktadır. Müslim ve Ebû Dâvûd bunlar aracılığıyla Leys'ten hadis rivayet etmişlerdir.

Leys 14 Şâban 175 (16 Aralık 791) tarihinde vefat etti; cenaze namazını Mısır Valisi Mûsâ b. İsâ el-Hâşimî kıldırdı ve Kahire'nin güneyinde Karâfetüssuğrâ'ya defnedildi. Mezarı halen Mısır'da önemli ziyaretgâhlardandır (türbesi için bk. Makrîzî, II, 463). Ölüm tarihi olarak 176 (792) ve 177 yılları da verilmektedir. İbn Sa'd ise Mehdî'nin hilâfeti döneminde 14 Şâban 165'te (3 Nisan 782) vefat ettiğini belirtmektedir (et-Tabakât, VII, 517).

Genç yaşta Mısır'ın önde gelen ilim adamlarının takdirini kazanan Leys, gerek Emevîler gerekse Abbâsîler döneminde halifeler ve diğer devlet adamları nezdinde büyük itibar gördü. Mısır valileri ona danışmadan bir konuda kesin karar vermezlerdi. Emevî Halifesi II. Mervân, Mısır'a vali tayin ettiği bedevî Havser b. Süheyl'e yardımcı olacak birini seçmeleri için Mısırlılar'a bir mektup gönderdiğinde Leys'in iki hocası hayatta bulunduğu halde bu göreve Leys ittifakla seçildi. Abbâsî halifeleri Mansûr ve Mehdî-Billâh'ın da kendisinden övgüyle söz ettikleri rivayet edilir. 140 (758) yılında hac görevini yerine getiren Mansûr, dönüşte Kudüs'te iken Leys bir heyetin başında elçi olarak halifenin huzuruna çıkmış, halife kendisine Mısır valiliğini (veya kadılığına) teklif etmiş, Leys, göreve güç yetiremeyeceğini ve mevâfiden olduğunu söyleyerek teklifi geri çevirince halife bunun için birini tavsiye etmesini istemiştir. Abbâsîler'in ilk Mısır valisi olan Sâlih b. Ali el-Hâşimî zamanında Dîvânü'l-atâ üyeliği, Halife Mansûr döneminde Cezîre valiliği ve Mehdî-Billâh devrinde divan idaresi gibi bazı resmî görevler üstlendiği de rivayet edilmektedir. Bağdat'ta bulunan fakihlerin bir meseleyi halledememeleri üzerine Hârûnürreşîd tarafından ülkenin birçok şehrinde diğer fakihlerle birlikte Leys de Bağdat'a davet edilmiş ve meselenin çözümünde gösterdiği dirayetle memnun kalan halife kendisine çeşitli hediyeler yanında Mısır'da birçok yeri iktâ etmiş, diğer bir rivayete göre ise Leys'in, memurların denetiminden uzak kalmak için iktâları kabul etmemesi üzerine Mısır'daki çiftliklerinin işletmesini vermiştir (İbn Asâkir, I, 328-330). Zehebî, muhtemelen Leys'in bilinen Bağdat seyahatinin 161 (778) yılında gerçekleşmesinden hareketle bu rivayetin doğru olması halinde olayın Hârûnürreşîd'in hilâfetinden (786-809) önce olması gerektiğini belirtir (A'lâ-mû'n-nübelâ, VIII, 146).

Döneminin bazı önemli siyasî ve dinî kararlarında etkili olduğu görülen Leys, Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden ilk Mısır kadısı İsmâil b. Yesa' el-Kindî'yi, hocasının görüşü doğrultusunda vakıfları iptal ettiği için sünnete ve sahâbe tatbikatına muhalif davrandığı gerekçesiyle Halife Mehdî-Billâh'a şikâyet ederek görevden aldırılmıştır. 170'te Vali Ali b. Süleyman tarafından yıktırılan Mısır'daki hristiyan kiliselerinin tekrar inşasına bir yıl sonra yeni vali Mûsâ b. İsâ, Leys ve İbn Lehîa'ya danışarak izin çıkarmıştır. Bu iki âlim

kilise yapımını memleketin imar faaliyeti olarak gördüklerini söylemiş ve Mısır'daki kiliselerin İslâm döneminde sahâbe ve tâbiin zamanında inşa edildiğini belirtmiştir.

Leys'in çalışma programı, valiye görüşüp onun karşılaştığı dinî problemlerin çözümünü ilgilendirme, öğrencilerine hadis rivayeti, halkın dinî meselelerine çözüm getirme ve maddî ihtiyaç içinde olanlara yardımcı olma şeklinde dört ayrı faaliyete ayrılmıştı. Kaynaklar onun cömert bir kişiliğe sahip olduğunu kaydeder. Yıllık geliri 20-25.000 dinar olmasına rağmen malını senesi geçmeden sadaka olarak dağıttığı için kendisine hiç zekât farz olmadığı, hatta bazan borçlu bile kaldığı, bilhassa İbn Lehîa, İmam Mâlik ve Mansûr b. Ammâr el-Vâiz gibi âlimlere önemli miktarda yardımda bulunduğu rivayet edilir.

Görüşleri. Leys'in itikadî görüşleri konusunda fazla bir şey bilinmemekle beraber müteşâbih rivayetleri te'vile gitmeden kabul etme taraftarı olduğu, seksen yaşına ulaştığı halde hiç kimse ile tartışmaya girmediği, kader inancını reddedenlerin hastalıklarında ziyaretlerine gitmeye, cenaze namazlarını kılmaya ve davetlerine icâbet etmeye lâıyk olmadıklarını söylediği ve Mısır'da Hz. Osman aleyh-tarlığını onun faziletlerine dair rivayetler naklederek ortadan kaldırdığı belirtilmektedir.

Leys, görüşlerine fukaha ihtilâflarını konu alan eserlerde yer verilen ve görüşleri fetva ve kazâya esas teşkil eden belli sayıdaki müctehidden (fukahâü'l-emsâr) biridir. Döneminde hadis ve fıkıh alanında Mısır halkının imamı kabul edilmekteydi. İmam Mâlik de Leys'e gönderdiği mektupta (aş. bk.) onun memleketindeki lider kişiliğini, saygınlığını ve hemşehrilerinin kendisine olan ihtiyaçlarını, verdiği fetvalara itimatlarını vurgular. İmam Şâfiî, İbn Vehb, İbn Bükeyr gibi âlimler, fıkıh konusunda Leys'in Mâlik'ten üstün olmasına rağmen Mâlik'in daha çok rağbet görüp meşhur olduğunu söylemişlerdir. Yine Şâfiî rivayet ilminin Mâlik, Leys ve Süfyân b. Uyeyne arasında dolaştığını, zamanlarına yettiği halde Leys ve İbn Ebû Zî'b ile görüşemediğine üzüldüğünü söyler. Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn ise Mâlik'i Leys'ten üstün tutarlar. İbn Maîn ayrıca Leys'i siyer müellifi Muhammed b. İshak'tan üstün kabul eder. Ancak bu mevkiine rağmen onun fikhî görüşleri etrafında bir mezhep oluşmamıştır. Şâfiî bu durumu öğrencilerinin onun

fiqhî görüşlerini yaymamasına bağlar. Hayatının sonlarına doğru Leys'in Mısır'da elde ettiği itibar Mâlik lehine azalmaya başlamış (Kindî, s. 382; Kâdî İyâz, I, 456), Mâlikî ve Şâfiî mezheplerinin Mısır'daki yükselişi, Leys'in esasen sistematik hale getirilmemiş olan görüşlerinin zamanla ihmal edilmesine ve unutulmasına yol açmıştır. Ancak Muhammed b. Beşîr el-Meâfirî, Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî ve Ebû İshâ Yahyâ b. Abdullah el-Kurtubî gibi Endülüslü âlimler İmam Mâlik'ten ayrıldığı bazı konularda Leys'i takip etmiş ve onun birkaç görüşü Endülüs'te yaygın uygulama alanı bulmuştur (Kâdî İyâz, I, 538; II, 413-414; Nübâhî, s. 72). İbn Abdülber, bu meselelerden biri olan tek şahit ve davacının yeminiyle hüküm vermenin câiz olmayacağı anlayışıyla ilgili olarak Endülüslü Mâlikîler'in aslında bu meselede Irak ekolünden etkilendiklerini, fakat görüşlerini açıklarken Leys'in arkasına saklandıklarını söyler (*el-Kâfî*, II, 909).

İmam Mâlik'in akranı olan ve onunla hemen aynı çevrede yetişen Leys, esas itibarıyla Medine ehl-i hadîs ekolüne yakın durmaktaysa da Kûfe re'y ekolünün görüşlerinden de etkilenmiştir. Medineli olmakla beraber re'yîliğiyle tanınan Rebîa b. Abdurrahman'ın meclisinde bulunmuş, Ebû Hanîfe ile hacda karşılaşmış ve ona çeşitli fiqhî meseleler sormuş (Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, I, 411-412), İmam Mâlik ile İmam Ebû Hanîfe'nin birbirleri hakkındaki övücü sözlerine vâkıf olmuştur. Ancak eğitiminde Medineli âlimlerin katkısının daha fazla ve memleketi Mısır'da Medine ekolünün görüşleri hâkim olduğu için bu ekolden daha çok etkilendiği şüphesizdir. Onun fiqhî görüşlerine özellikle Mâlikî eserlerinde rastlanması ve bazı konularda Mâlikîler'in onun görüşlerini tercih etmeleri bu yakınlık sebebiyle olmalıdır.

Leys'in usul düşüncesiyle ilgili olarak elde bulunan en sağlam kaynak, İmam Mâlik ile amel-i ehl-i Medîne konusunda girdiği tartışmada ona cevaben yazdığı risâledir (metni için bk. Yahyâ b. Maîn, IV, 487-497; Fesevî, I, 687-695; mektubu İbn Maîn Leys'in kâtibi Abdullah b. Sâlih'ten, Fesevî ise İbn Adî'nin hakkında Leys'in en güvenilir râvisi dediği İbn Bûkeyr'den nakletmektedir). Leys'in Medineliler'in uygulamalarına aykırı ictihad ve fetvalarını haber alan Mâlik kendisini eleştiren bir mektup gönderip Medine'nin üstünlüğünü, hicret ve vahiy şehri olduğunu, helâl ve haramın burada belirlendiğini, sahâ-

benin büyük çoğunluğunun bu şehirde yaşayıp burada vefat ettiğini hatırlatarak Medine uygulamasının Hz. Peygamber ve onun ashabının uygulaması niteliğinde olması sebebiyle hiç kimsenin onlara aykırı davranamayacağını, aykırı görüşlerin muteber sayılmayacağını ve insanların ancak Medine ehline tâbi olduğunu savunmuştur (mektubun metni için bk. Yahyâ b. Maîn, IV, 498-501; Fesevî, I, 695-697; Kâdî İyâz, I, 64-65). Leys, cevabı mektubunda ilim adamları arasında şâz fetvalardan kendisinden daha çok nefret eden, Medineli âlimleri ve onların ittifak ettikleri fetvaları kendisinden daha üstün sayan bir kimse bilmediğini belirterek Medine ile ilgili söylenenleri aynen kabul ettiğini ifade eder. Daha sonra da başta ilk halifeler olmak üzere sahâbeden beri cihad için Mısır, Şam ve Irak'a giden bütün İslâm ordularının içinde mutlaka Kur'an, Sünnet ve bu iki kaynağa dayalı re'y ictihadını bilen bir uzman grup bulunduğunu, bunların gittikleri yerlerde bu bilgileri yaydıklarını, bu bakımdan sahâbe ve tâbiinin yapmadığı bir şey ihdas etmenin câiz görülemeyeceğini belirtir. Sahâbe ve tâbiinin birçok dinî meselede ihtilâf ettiğini söyleyerek daha sonraki neslin ihtilâfına Medine'de kendisinin şahit olduğunu, bazı konularda Mâlik'le birlikte Rebîa'ya karşı çıktıklarını, re'y ve ilimdeki üstün mevkiine rağmen Zührî'nin çelişkileri bulunduğunu anlatır ve bundan dolayı Mâlik'in yanlış saydığı kanaatleri benimsediğini kaydeder. Ardından diğer İslâm coğrafyasında yaşayan sahâbenin Medineliler'in uygulamalarıyla çelişen görüş ve uygulamalarından örnekler sıralar. Bütün bunlar Leys'in uygulamaya şüpheyle baktığını ve rivayete daha çok ağırlık verdiğini göstermektedir. İmam Şâfiî, "Leys esere Mâlik'ten daha çok tâbidir" derken bunu kastetmiş olmalıdır.

Risâlesindeki açıklamalardan anlaşılacağı üzere Leys icmâa aykırı düşmeyi doğru bulmamakta ve Medine ulemâsının ittifakına ayrı bir önem vermektedir. İbn Hacer, hilâf kitaplarını çokça araştırmasına rağmen ölmüş çekirge yemeyi haram sayması dışında Leys'in sahâbe ve tâbiin imamlarından ayrıldığı hiçbir görüşüne rastlamadığını, anılan görüşün ise bazı Mâlikîler'den de aktarıldığını belirtir (*er-Rahmetü'l-gayşîyye*, s. 101). Ancak onun bu şekilde selef icmâına aykırı birkaç görüşünün daha bulunduğu ileri sürülmektedir (bu görüşler için bk. Mahmûd Sa'd, s. 359-366).

İbnü'n-Nedîm, Leys'i İmam Mâlik'in öğrencilerinden kabul etmekteyse de (*el-Fihrist*, s. 252) bu nisbet pek doğru görünmemektedir. Zira her ikisi de hemen hemen aynı hocalardan öğrenim görmüş olup Kâdî İyâz'ın deyişiyle birbirinin akranıdır (*Tertibü'l-medârik*, I, 143, 256). Ayrıca Leys'in Mâlik'ten rivayet ettiği hadis sayısı yok denecek kadar azdır. Bunda, Mâlik'ten dört yıl kadar önce vefat etmiş olması sebebiyle hadisçilerin âfi isnad arayışlarının etkisi düşünülebilirse de Mâlik aracılığıyla bir hadisi rivayet ettikten sonra, "Bu Mâlik'in bizdeki ilk ve son rivayetidir" demesinden (Fesevî, II, 182) aralarında uzun süreli bir hoca-talebe ilişkisi bulunmadığı anlaşılmaktadır. Leys'in Mâlik'ten rivayet ettiği birkaç hadisin daha bulunması da (*Müsned*, VI, 280; Tirmizî, "Tefsîru sûreti'l-Enbiyâ", 2; Hâkim, I, 569; Ebû Ya'lâ el-Halîlî, I, 401; Hatîb, IX, 430) bu ilişkinin mahiyetini değiştirecek ölçüde değildir. Nitekim bu konu oğlu Şuayb'a sorulunca babasının birikim açısından başkasına bağımlı olmadığını söylemiştir (İbn Adî, IV, 202).

Bazı Hanefî tabakat müelliflerinin, eserlerinde Ebû Hanîfe'den faydalanması sebebiyle Leys'e yer vermeleri onun Hanefî olduğu şeklinde yorumlanmıştır. İbn Hallikân'ın, bazı eserlerde Leys'in Hanefî mezhebinden olduğu ve Mısır'da kadılık yaptığı yolunda kayıt gördüğünü belirtmesinden hareketle (*Vefeyât*, IV, 127) Kureşî gibi Hanefî tabakat yazarları onu eserlerinde zikretmişlerdir. Her ne kadar Ebû Yûsuf, Muallâ b. Mansûr ve İbn Semâa gibi Hanefî mezhebinin ileri gelenleri Leys b. Sa'd'ın istifade etmişlerse de bu onun aynı mezhepten olduğunu göstermez. Öte yandan Ebû Hanîfe'nin görüşleri doğrultusunda hüküm veren Mısır kadısını vakıflarla ilgili uygulaması sebebiyle görevden aldırması da Leys'in bu mezhebe bağlı olmadığının bir göstergesidir. Leys'in istifade ettiği ilim çevresi daha çok Hicaz merkezlidir.

Hadis alanında devrinin önde gelen otoritelerinden olan Leys'e Halîfe b. Hayyât sahâbeden sonraki dördüncü, İbn Sa'd beşinci nesil (tabaka) Mısırlılar arasında yer vererek onun çokça sahih hadis rivayet eden biri olduğunu belirtir. İbn Sa'd yanında Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medîni, Ebû'l-Hasan el-İclî, Nesâî, Ebû Hâtim er-Râzî gibi ricâl âlimleri de Leys'i sika sayar. İbn Vehb, Mâlik ve Leys'in hadisi müsned olarak rivayet etmeseler de kendilerinin bizâtihî isnad olduğunu ve Mâlik'in eserlerinde, "İlim

adamlarından güvendiğim biri bana haber verdi ki ..." ifadesiyle Leys'i kastettiğini söyler. Amr b. Ali es-Sayrafi, Ebû Hafs el-Fellâs, Ebû Zûr'a er-Râzi ve İbn Hırâş ise Leys'in sadûk bir kişi olduğunu belirtmekle birlikte Ebû Zûr'a rivayet ettiği hadisin hüccet olarak kullanılabileceğini, İbn Hırâş da hadisin sahih olduğunu söylemiştir. Leys'i sika kabul eden Ahmed b. Hanbel onun rivayetleri alıp aktarmada (tahammül) gevşeklik gösterdiğini, Ya'kûb b. Şeybe de Zührî'den yaptığı rivayetlerde bazı sıkıntılarının (ızırâb) bulunduğunu belirtir.

Leys'ten hadis rivayet usulüyle ilgili olarak önemli bazı görüş ve uygulamalar aktarılmaktadır. Rivayet tekniğinde arz usulüne ilk başvuran muhaddislerden olan Leys, hadisçilerin çoğunluğunun görüşünün aksine hadis rivayet usullerinden olan kitâbet ve münâvele yoluyla rivayette bulunmayı, isteyene hadis yazıp yollamayı câiz görürdü. Meselâ Yahyâ b. Saïd el-Ensârî'nin mektupla gönderdiği rivayetleri tahdîs sığasıyla ve kendisinden hiç hadis işitmediği Ubeydullah b. Ebû Ca'fer'den münâvele yoluyla rivayette bulunmuştur. Âlî isnadla hadis rivayet etme imkânına sahip otoritelerden olan Leys'in Atâ b. Ebû Rebâh yoluyla Hz. Âişe'den, İbn Ebû Müleyke yoluyla İbn Abbas'tan, Nâfi' yoluyla İbn Ömer'den ve Saïd el-Makbûrî yoluyla Ebû Hüreyre'den yaptığı rivayetler zamanının mevcut en âlî isnadlarıdır. Rivayet ettiği hadis senedlerindeki râvi sayısı ikiye ve üçe kadar inebilme ihtimali taşıdığı halde bazan nâzil isnadla rivayette bulunması, meselâ Zührî'den beş, Nâfi'den dört ve Ebû'z-Zübeyr'den üç ayrı şahıs aracılığıyla rivayette bulunması, ilmi titizliğinin ve dindarlığının gereği olarak hocalarından doğrudan işitmediği hadislerin kaynaklarını göstermesi şeklinde açıklanmıştır.

Leys tâbi'n neslinin ileri gelenlerinden İbn Şihâb ez-Zührî, Ebû'z-Zübeyr gibi birçok muhaddisin özel koleksiyonlarına sahipti. Ebû'z-Zübeyr kendisine Câbir b. Abdullah'ın rivayetlerini içeren iki kitap verince hocasına bütün bunları Câbir'den işitip işitmediğini sormuş, onun bir kısmını kendisinden işittiğini, bir kısmını da başkasından rivayet yoluyla aldığını söylemesi üzerine işittiklerini kendisine bildirmesini istemiş, hocası da işittiklerini işaretleyerek bu isteğini yerine getirmiştir. Rivayetlerinde tedlîs yaptığı bilinen Ebû'z-Zübeyr'in özellikle Câbir'den naklettiği hadisleri Leys'in ayıklamış olduğu

ve bu sebeple hocasının onun aracılığıyla gelen bütün rivayetlerinin sahih kabul edileceği ifade edilmektedir (bk. EBÜ'z-ZÜBEYR).

Eserleri. İbn Hacer, İmam Şâfiî'nin, "Öğrencileri Leys'i zayı etti" sözünden hareketle onun hiç kitap yazmadığını ve öğrencilerinin onun fikhî görüşlerini tedvin etmediğini, sadece bazılarının bir kısım görüşlerini derlediğini ileri sürerken (*er-Rahmetü'l-gaşıyye*, s. 100) Zehebî Leys'in çok eseri bulunduğunu belirtir (*Tezkiretül-huffâz*, I, 126). İbnü'n-Nedîm de Leys'in *Kitâbü Mesâ'ilü'l-fıkh* ve *Kitâbü't-Târîh* adlı iki eseri olduğunu kaydetmektedir (*el-Fihrist*, s. 252). Bazı rivayetlerden anlaşıldığına göre *Mesâ'ilü'l-fıkh* İmam Mâlik'in görüşlerinin eleştirisi niteliğindedir. Ayrıca Leys'in Mâlik'e yazdığı mektup, usul düşüncesi yönünden önemli olduğu kadar on civarında fikhî görüşünü içermesi bakımından da önemlidir. Kindî'nin de söz edip iktibaslarda bulunduğu (*el-Vülât ve'l-kuğât*, s. 10) *Kitâbü't-Târîh*'in VI. (XII.) yüzyıla kadar geldiği bilinmektedir (Sem'ânî, *et-Taḥbîr*, II, 381). Başta Ebû'l-Kâsım İbn Abdülhakem olmak üzere (*Fütûhu Mısr ve aḥbâruḥâ*) Belâzürî, İbn Sa'd, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, Halîfe b. Hayyât, Fesevî, Muhammed b. Cerîr et-Taberî, İbn Zebr er-Rabâi ve Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir gibi müelliflerin kitaplarında Leys'ten yapılan tarihi rivayetler muhtemelen bu esere dayanmaktadır. Leys'in çeşitli hocalardan derlediği hadislerden oluşan sayfalar (karâtis) halinde bir hadis mecmuası (asil) ve ayrıca kölelikle ilgili rivayetlerin yer aldığı anlaşılan *Kitâbü'r-Rıḳ* adında bir başka eserinin olduğu kaydedilmektedir (Fesevî, II, 217).

Leys'in naklettiği rivayetler *Kütüb-i Sitte*'nin hepsinde bulunmakla birlikte mükerrerleriyle 450'yi aşkın rivayetle Buhârî'nin *el-Câmi'u's-şâhiḥ*'i ilk sırada yer almaktadır. Rivayet ettiği hadisler muhtelif âlimler tarafından cüzler halinde derlenmiş, Ebû Mûsâ Zuğbe et-Tücbî on hadisi içeren *Cüz' fihî eḥâdiş mine'l-cüz'i'l-müntekâ* adlı bir eser (nşr. Mus'ad Abdülhamîd Muhammed, Tanta 1991), İbnü'l-Mukrî el-İsfahânî *Eḥâdişü'l-Leys b. Sa'd* adıyla dört cüzlük bir eser (Sem'ânî, *et-Taḥbîr*, II, 8) meydana getirmiştir. Biri Zuğbe, diğerleri İbn Bükeyr tarihîyle olmak üzere yedi hadisi içeren *Cüz' fihî meclis min fevâ'idü'l-Leys b. Sa'd* adıyla bir başka cüz neşredilmiş (nşr. Muhammed b. Rızk b. Tarḥûnî, Riyad 1407/1987),

âlî isnadla rivayet edilenleri İbn Kutluboğa *'Avâli ḥadîşü'l-Leys* adıyla toplamış (nşr. Abdülkerîm b. Bedr el-Mevsilî, Cide 1408/1987), İbn Hacer el-Askalânî de Leys'in biyografisine dair eserinin sonunda âlî isnadla Leys'ten gelen kırk hadisi senedleriyle naklederek sıhhat derecelerini ve yer aldığı diğer kaynakları belirtmiştir (*er-Rahmetü'l-gaşıyye*, s. 103-149). Ayrıca Hasan Cirit tarafından *Leys b. Sa'd ve Hadis Cüz'ü* adıyla yüksek lisans tezi hazırlanmıştır (1988, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

İhtilâfî'l-fukahâ kitaplarında, hacimli fikhî eserlerinde ve hadis mecmualarının şerhlerinde Leys'in fikhî görüşlerine yer verilmiştir. Mısır kadısı Hâris b. Miskîn, İmam Mâlik'in öğrencileri İbnü'l-Kâsım, Eşheb el-Kaysî ve İbn Vehb ile Leys, Mâlik ve Mufaddal b. Fedâle'nin ittifak ettikleri görüşlere dair bir eser yazmış, Ubeydullah b. Ömer el-Bağdâdî eş-Şâfiî ise Abdullah b. Abdülhakem'in *el-Muḥtaşarü's-şagîr* adlı eseri üzerine yapılan bir çalışmaya diğer bazı müctehidlerin görüşleri yanında Leys'in görüşlerini de eklemiştir. Hilâl Ahmed Âşûr tarafından *el-Leys b. Sa'd ve fıkhuḥü fi'l-ibâdât* isimle bir doktora tezi hazırlanmış (1983, Câmîatü Ümmi'l-kurâ külliyyetü's-şerîa [Mekke]), Abdullah Mahmûd Şehhâte *el-İmâmü'l-Mısrî el-Leys b. Sa'd* adıyla bir monografi yazmıştır (Kahire 1966).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *et-Ṭabakât*, VII, 338, 340, 342, 379, 516-517, 518; Yahyâ b. Maîn, *et-Târîh*, III, 501; IV, 487-501; Halîfe b. Hayyât, *et-Ṭabakât* (Zekâr), s. 673; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VII, 246-247; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Ukkâşe), s. 505-506; Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, I, 123, 166-167, 623-625, 687-697; II, 142-143, 182, 216-218, 303-304, 441-446, 485-487, 824; ayrıca bk. İndeks; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*, VII, 179-180; Kindî, *el-Vülât ve'l-kuğât* (Guest), s. 10, 382, neşredenin İngilizce önsözü, s. 29-31; ayrıca bk. İndeks; İbn Hibbân, *Meşâhîrü 'ulemâ'il-emşâr* (nşr. M. Fleischhammer), Wiesbaden 1959, s. 191; İbn Adî, *el-Kâmil*, III, 150; IV, 202; VII, 10; Ebû'ş-Şeyh, *Ṭabakâtü'l-muhaddişîn bi'l-İşbahân* (nşr. Abdülgafûr el-Belûşî), Beyrut 1407/1987, I, 405-406; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Teceddüd), s. 252; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 569; Ebû Nuaym, *Hilye*, VIII, 318-329; a.m.f., *Târîhu lşbahân* (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1410/1990, I, 389, 399; II, 138; Ebû Ya'lâ el-Halîlî, *el-İrşâd fî ma'rifeti 'ulemâ'il-ḥadîş* (nşr. M. Saïd Ömer b. İdrîs), Riyad 1409/1989, I, 201-202, 399-403; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, I, 15; VI, 182; VIII, 301; IX, 430; XIII, 3-14; İbn Abdülber en-Nemerî, *el-Kâfi fî fikhî ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî* (nşr. M. Muhammed Uhayd el-Morîtânî), Riyad 1400/1980, II, 909, 1093; Şîrâzî, *Ṭabakâtü'l-fukahâ*, s. 78; Sem'ânî, *el-Ensâb*, IX, 353; a.m.f., *et-Taḥbîr fi'l-mu'cemi'l-kebir* (nşr. Münîre Nâcî Sâlim), Bağdad 1395/1975, II,

8, 381; Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, *Menâkı-bû Ebî Hanîfe*, Beyrut 1401/1981, I, 411-412; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk* (Amrî), I, 328-330, 341-380; Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, I, 64-65, 143, 256, 456, 538; II, 413-414; III, 115; ayrıca bk. İndeks; İbn Hallikân, *Ve'feyât*, IV, 127-132; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, V, 382-383; VIII, 17, 94, 136-163, 316; IX, 233; X, 23; a.mlf., *Tezki-retü'l-huffâz*, I, 124-126; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mu'diyye*, I, 438-439; II, 720-721; III, 168, 492; IV, 567; Nübâhî, *Târîhu ku'dâti'l-Endelûs* (nşr. Meryem Kâsım Tavîl), Beyrut 1415/1995, s. 71-72, 183; Makrîzî, *el-Hîttâ, tür.yer.*; İbn Hacer el-Askalânî, *er-Rahmetü'l-gayşîyye bi't-terceme-ti'l-Leysîyye* (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Marâş-lî), Beyrut 1407/1987; Ahlwardt, *Verzeichnıs*, III, 189; Sezgin, *GAS* (Ar.), I/3, s. 250; Ahmed Halîl, *el-Leys b. Sa'd: Fakihü Mısr*, Kahire 1969; Mahmûd Sa'd, *Fıkhu'l-İlmâm el-Leys b. Sa'd fı dav'i'l-fıkhi'l-mukâren*, İskenderiye 1988; Abdüsselâm Allûş, *Takribü'l-medârik bi-şerhi risâletey Leys b. Sa'd ve Mâlik*, Beyrut 1416/1995; Muhammed Muhammed el-Medenî, "Târîhu'l-fıkhi'l-İslâmî fı Mısr", *ME*, XI/1 (1940), s. 410-411, 463-467, 526-529; Muhammed Yusuf Musa, "Leys b. Sa'd ile İmâm Mâlik Arasındaki İhtilaf ve Yazışma" (trc. Abdülkadir Şener), *AÜİFD*, XVI (1968), s. 131-154; R. G. Khoury, "al-Layth Ibn Sa'd (94/713-175/791), grand maître et mécène de l'Égypte, vu à travers quelques documents islamiques anciens", *JNES*, XL/3 (1981), s. 189-202; Hasan Cirit, "Hicrî II. Asır Muhaddis ve Fakihlerinden Leys b. Sa'd, İlmî Kişiliği ve Eserleri", *MÜİFD*, XVIII (2000), s. 183-201; A. Merad, "al-Layth b. Sa'd", *EP* (İng.), V, 711-712.



ŞÜKRÜ ÖZEN

LEYSE bi-ŞEY'

(ليس بشي')

Genellikle

metrûk râviler hakkında kullanılan cerh terimi.

"Hiçbir şey değil, hiçbir değeri yok" anlamına gelen terim "lâ şey", mâ ezunnü-hû bi-şey', lâ yüsâvî şey', lâ yüsâvî hadî-sühû bi-şey'" şekillerinde de kullanılmaktadır. II. (VIII.) yüzyıldan itibaren yalancı, hadis uyduran, güvenilir râvilerle çokça muhalefet eden, çok yanılan râviler hakkında cerh lafzı olarak kullanılan leys bi-şey' sözü ile râvinin adl niteliği taşımadığı veya zabtının son derece yetersiz olduğu anlatılmaktadır. Yahyâ b. Maîn bu terimi, Umeyr b. İshak el-Kureşî'nin hadis rivayetiyle tanınmadığını ifade etmek üzere "meçhul" anlamında kullanmış, onun bu ifadeyle râvinin rivayetlerinin az olduğunu anlatmak istediği de söylenmiştir. Ancak Yahyâ b. Maîn'in bir râvinin rivayetinin az olduğunu belirtmek üzere "kalîlül-hadîs" tabirini kullanması (*Ma'rifetü'r-ricâl*, I, 91), İbn Ebû Hâtim'in de leys bi-şey' lafzı ile İbn Maîn'in râvinin

güvenilir olmadığını kastettiğini açıklaması (*el-Cerh ve't-ta'dil*, III, 321) söz konusu lafzın bu mânada kullanılmadığını göstermektedir. Leys bi-şey', II (VIII) ve III. (IX.) yüzyıllarda, senedinde hadis rivayetine ehil olmayan bir veya daha fazla metrûk râvinin bulunduğunu ifade etmek üzere "senedi son derece zayıf, metrûk" anlamında hadis metni hakkında da kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Yahyâ b. Maîn, *et-Târîh*, II, 263-264, 456; IV, 250; ayrıca bk. neşreden giriş, I, 115; a.mlf., *Ma'rifetü'r-ricâl* (nşr. M. Kâmil el-Kassâr), Dimaşk 1405/1985, I, 91; a.mlf., *Min Kelâmi Ebî Zeke-riyyâ Yahyâ b. Ma'în fi'r-ricâl* (nşr. Ahmed M. Nûr Seyf), Beyrut, ts., s. 117; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, III, 321; İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, Beyrut 1410/1989, s. 590; Ahmet Yücel, *Hadis İliminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar*, İstanbul 1998, s. 106-115.



AHMET YÜCEL

LEYSİ

(اليسي)

Ebû Müslim Ömer b. Ali b. Ahmed el-Leysî el-Buhârî (ö. 466/1074)

Hadis hâfızı.

Tahsil hayatına Buhara'da başladı. Buhârî'nin *el-Câmi'u's-şâhih*'ini dinlediği Ebû Sehl Abdülkerîm b. Abdurrahman el-Kelâbâzî, Ali b. Ahmed b. Hanbâc, Yûsuf b. Mansûr es-Seyyârî gibi âlimlerden ders aldı. "Rahhâl" diye anılmasından da anlaşılacağı üzere Semerkant, Keş, Belh, Gazne, Herat, Merv, Bûşenc, Nişâbur, Hemedan, İsfahan ve Irak gibi ilim merkezlerini dolaşarak Muhammed b. Mutahhar el-Hâkânî, Ebû Ömer Muhammed b. Ahmed el-Müsternî, Ali b. Muhammed ed-Dîneverî, Mansûr b. Abbas et-Temîmî, Ebû'l-Kâsım İbn Mende gibi âlimlerden hadis dinledi. Kendisinden dolayı olarak hadis rivayet eden Şîrûbe b. Şehredâr ed-Deylemî onun 465'te (1073) Hemedan'da bulunduğunu söylediğine göre (İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, IV, 320) ilmî seyahatlerini hayatının son yıllarına kadar sürdürmüş olmalıdır. Ebû'l-Hüseyn et-Tuyûrî, Ebû Gâlib İbnü'l-Bennâ, Ebû Abdullah el-Halâl ve Ebû Nasr el-Müezzin ondan hadis öğrenen talebelerinden olup Ebû'l-Fazl İbn Hayrûn ile de karşılıklı hadis rivayetinde bulunmuşlardır. Leysî 466'da (1074) Hûzistan'da vefat etti; bu tarih 468 (1076) olarak da zikredilmiş, Ahvaz'da öldüğü de söylenmiştir.

Hadis rivayetinde ihtiyatlı davranması sebebiyle çok az talebesi olan ve çok sayıda hadis yazdığı, bu ilmi iyi bildiği söylenen Leysî hadis hâfızı olmasına rağmen rivayetlerinde tedlîs yapmakla suçlanmış, bid'at ehline karşı aşırı sevgi beslediği ve kendini çok beğendiği gibi gerekçelerle tenkit edilmiştir. Ancak Zehebî, özellikle Ebû Zekeriyâ İbn Mende tarafından ortaya atılan bu ithamların sebebinin aynı dönemde yaşayan âlimler arasında görülen kıskançlık duygusuyla açıklamakta ve Leysî'nin sika bir âlim olduğunu belirtmektedir (*A'lâmü'n-nübelâ*, XVIII, 408). Bununla birlikte İbn Hacer de Leysî'yi rivayetlerinde tedlîs yapanlar arasında saymaktadır (*Ta'rifü ehli't-takdis*, s. 100).

Şâhihayn'ı en iyi bilen âlimlerden biri olduğu ifade edilen Leysî'nin İsfahan'da bulunduğu yıllarda bu iki eseri birleştirmek amacıyla *el-Cem' beyne's-Şâhihayn* adlı bir eser telif ettiği, ayrıca iki eser üzerinde bir müstahrec çalışması yaparak *Müsnedü's-Şâhihayn* adıyla hacimli bir kitap meydana getirdiği belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, III, 138; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XVIII, 407-409; a.mlf., *Tezkire-tü'l-huffâz*, IV, 1235-1236; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, IV, 319-320; a.mlf., *Ta'rifü ehli't-takdis bi-merâtibi'l-mevşûftin bi't-tedlîs* (nşr. Abdül-gaffâr Süleyman el-Bündârî - M. Ahmed Abdülâzîz), Beyrut 1407/1987, s. 100; Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz* (Ömer), s. 451; *Hediyetü'l-'ârifin*, I, 782; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe* (Özbek), s. 18.



MUSTAFA ERTÜRK

LEYİN

(لين)

Râvinin gevşek olduğunu ifade eden cerh terimi.

Lîn kökünden türeyen *leyyin* kelimesi sözlükte "yumuşak, gevşek, kolay" anlamına gelir. Terim olarak hafiften şiddetliye doğru yapılan cerh lafızları taksimine göre birinci mertebeye yer alan en hafif ve ta'dile en yakın lafızlardan biri olup Dârekutnî'ye göre râvinin adâlet vasfını yok etmeyecek, dolayısıyla rivayetinin reddini gerektirmeyecek kadar hafif bir cerh ifade eder. Bunun yanında "leyyî-nü'l-hadîs", "fîhi lîn", "fî hadîsihi lîn" lafızları da aynı anlamda kullanılmakla beraber bu lafızların yapıları dikkate alındığında son ikisinin daha hafif bir cerh işaret ettiği söylenebilir. Nitekim Zehebî, aslında sadûk olmakla birlikte kendisinde bi-

raz gevşeklik bulunan (fihî lîn) râvileri, genel sağlık durumu iyi olduğu halde başı ağrıyan veya vücudunda çiban bulunan kimseye benzeterek dördüncü ta'dîl mertebesinde zikretmiştir (*Zikru men yu'temedü kavulûhû*, s. 171). Zehebî, Irâkî ve Sehâvî'ye göre "leyse bi-umde" anlamına gelen leyyinü'l-hadîs, İbn Hacer'in bir ifadesinden anlaşıldığı gibi az hadis rivayet etmekle beraber rivayet ettiği hadislerde terkedilmesini gerektirecek ölçüde kusur bulunan râviler için de kullanılmaktadır (*Takribü't-Tehzib*, s. 14).

Bazı âlimler leyyin lafzını yalın haliyle mücmel cerh lafızlarından saymışlar, onunla râvinin ilmî ve zihnî gevşekliğinin, dinî ve ahlâkî noksanlığının anlatılmış olabileceğini söylemişlerdir. Bazı âlimler ise leyyin lafzı ile râvinin adâlet, leyyinü'l-hadîs tabiriyle de zabt yönünden gevşekliğinin kastedildiğini belirterek söz konusu belirsizliği gidermeye çalışmışlardır. Bu iki görüş yanında, dinin ikinci kaynağı kabul edilen hadislerin rivayetinde gevşek davranmanın aslında dinî gevşeklikten kaynaklandığını söyleyip uzlaştırıcı bir yol tutanlara göre her iki lafız da aynı sonuca ifade ettiği için aralarında fark yoktur. Ancak leyyin veya leyyinü'l-hadîs gibi lafızlarla cerhedilen râviler, haklarında kullanılan diğer tenkit lafızları da dikkate alınarak değerlendirildiğinde genellikle hâfıza zayıflığı, yanılma, hata, ihtilât, dikkatsizlik gibi zabt kusurlarından kaynaklanan ve çok defa mütâbî' ve şâhid türü bir desteği bulunmayan münker hadis rivayet etmeleri sebebiyle zabt yönünden tenkide uğramış zayıf râviler olduğu görülmektedir. Meselâ Zehebî, ferd-münker birtakım hadisler rivayet eden râvilerin münkekitler tarafından eleştirilerek hadislerinin gevşek bulunduğunu "telyîn" kelimesiyle ifade eder.

Ca'fer b. Ahmed el-Bezzâz, İbn Lehîa, Yezîd b. Atâ el-Yeşkürî, Yezîd b. Abdurrahman b. Hind ed-Dâlânî leyyin; İsâ b. Sinân el-Hanefî, Sevr b. Ebû Fâhrte, Abdullah b. Muhammed b. Akîl Abdülâ'lâ b. Âmir, Eclah b. Abdullah el-Huceyye, Firâs b. Yahyâ el-Hemdânî, Talha b. Yahyâ et-Teymî gibi bazı râviler lîn kökenli lafızlar kullanılarak eleştirilmişlerdir. Leyyin ve bu kökten türeyen lafızlarla cerhedilen bazı râvilerin aynı zamanda sika, sağlam, sadûk, sâlih gibi lafızlarla ta'dîl edilmesi, bazılarının da "bir şey değil", "metrûk", "yalancı" gibi ağır ifadelerle cerhedilmiş olması ilk bakışta bir çelişki gibi görülebilir. Aslında bu bir çelişki olmayıp sıklık

her türlü günah, hata ve yanılığdan tamamen uzak olmak anlamına gelmez; sika bir râvi de bazan dinî veya ilmî yönünden gevşeklik gösterebilir, buna karşılık bazı yönleri kötü olan bir râvinin iyi yönlerinin de bulunabileceği ihtimali mevcuttur. Ayrıca çelişkili gibi zannedilen böyle durumlarda cerh - ta'dîl lafızlarını değerlendiren bu lafızları kullanan münkekitlerin tenkit tarzlarını, bu lafızlara yükledikleri anlamları ve haklarında bu lafızlar kullanılan kimselerle ilgili diğer cerh - ta'dîl ifadelerinin tamamını dikkate almak gerekir.

Cerh ve ta'dîl ilmi sistematikliğinde, leyyin gibi en hafif cerh ifadelerinin bulunduğu birinci mertebedeki lafızlarla eleştirilen râvilerin tek başlarına rivayet ettikleri hadisler başlı başına delil değeri taşımamakla birlikte bu tür hadisler hemen terkedilmeyip farklı tariklerden lafız ya da anlam yönüyle onları destekleyen aynı (mütâbî') veya benzer (şâhid) rivayetlerin bulunup bulunmadığını araştırmak için yazılıp incelenir.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-Arab, "lyn" md.; Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, III, 92, 94, 104, 107; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 37; V, 154; VII, 179; İbn Adî, *el-Kâmil*, II, 581; VI, 2391; VII, 2728, 2732; Sehmî, *Su'âlât* (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir), Riyad 1404/1984, s. 72; Münzirî, *Cevâbü'l-hâfız Ebî Muhammed 'Abdil'âzîm el-Münzirî el-Mısrî* (nşr. Ebû Gudde), Halep 1411, s. 53; Zehebî, *el-Mukîza* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1405/1985, s. 78; a.mlf., *Zikru men yu'temedü kavulûhû fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, Kahire 1404/1984, s. 171; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, I, 189, 190; II, 36-37; V, 28; VI, 94-95; VIII, 259; a.mlf., *Takribü't-Tehzib*, Beyrut 1416/1996, s. 14; Şemseddin es-Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, Beyrut 1403/1983, I, 372-373; *Tecrid Ter-cemesi*, I, 396; Talât Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, Ankara 1980, s. 205; Abdullah Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, İstanbul 1987, s. 89; Ebû'l-Hasan Mustafa b. İsmâil, *Şifâ'ü'l-'alil bi-elfâz ve kavâ'idü'l-cerh ve't-ta'dîl*, Kahire 1411/1991, s. 523; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 202; Emin Aşıkutlu, *Hadiste Rical Tenkidî*, İstanbul 1997, s. 181.



EMİN AŞIKUTLU

LEZEZ

(لذذ)

Şevval, zilkade ve zilhicce aylarının kısaltmalarından teşkil edilmiş olup kapıkuluna üç ayda bir verilen maaşın (mevâcib) söz konusu zaman dilimine işaret eden bir malî tabir (bk. MEVÂCİB).

LEZGİLER

Kafkasya'da yaşayan müslüman bir halk.

Dağıstan'ın güneydoğusu ile Azerbaycan'ın kuzeydoğusunu içine alan kurak ve çıplak Samur havzasında yaşarlar. Kuzey ve kuzeybatıda Çeçenler, batı ve güneybatıda Gürcüler, güney ve doğuda Âzerîler'le komşudurlar. Kafkasya'nın en eski yerli halklarından olan Lezgiler'e Latin müellifleri Legea, Gürcüler Lekî / Lekzi, İranlılar'la Araplar Lekz ve Ruslar Lezgin adını vermişlerdir. Bir Gürcü efsanesine göre Lezgiler'le Kartveller (Gürcüler), Likos ve Kartlos adlı iki kardeşten türemişlerdir ve adları bu iki kardeşin adlarından gelmektedir. Belâzûrî'nin *Fütûhu'l-büldân*'ında Lekz şehir, kale, halk ve ülke adı olarak geçerken (s. 281, 294, 297) Yâkût el-Hamevî'nin *Mu'cemü'l-büldân*'ında sadece Hazar denizi sahilindeki Derbend yakınlarında yaşayan halkın adı olarak verilmektedir (V, 22). Ebû'l-Fidâ, *Takvimü'l-büldân*'da Lekz ve Lekzî dediği Lezgiler'in iri cüsseli bir yapıya sahip olduklarını, kalabalık bir halk olduklarını ve ziraatı iyi bildiklerini söyler (*Géographie d'Aboulféda*, II/1, s. 299). Daha çok Dağıstan Özerk Cumhuriyeti'nde Ahtı, Dokuzpara, Kasımkent, Kurak, Magaramkent, Rutul ve Azerbaycan'da Kuba, Nuha, Şemaha idarî birimlerinde toplanmış olan Lezgiler'in 1979'daki nüfusunun (382.611) % 49,3'ü (188.804) Dağıstan Özerk Cumhuriyeti'nde, % 41,3'ü (158.057) Azerbaycan'da, geri kalanı da (% 7,4'ü) Sovyetler Birliği'nin diğer bölgelerinde yaşamaktaydı. 1998'de 466.000 civarında olduğu tahmin edilen nüfusun büyük bir kısmı bugün Dağıstan'da, % 40 kadarı da Azerbaycan'da yaşamaktadır. Halkın çoğunluğu Sünnî, Dokuzpara bölgesinde oturanlar ise Şîî'dir.

Şehirleşme nisbetinin düşük olduğu Lezgiler'in en önemli kültür ve ekonomi merkezleri Dağıstan'daki Kurak şehridir. Nüfusun % 80 kadarı köylerde yaşamakta ve daha çok tarım ve hayvancılıkla ilgilenecektir. Yaz aylarında yüksek yaylalara çıkarak hayvancılıkla uğraşanlar kışın Bakü, Şemaha ve Kuba gibi şehirlerde çalışırlar. Evlerde halı ve kilim dokumacılığı gelişmiştir.

Lezgiler, Kafkas dillerinin Kuzeydoğu öbeğinde yer alan Çeçen-Lezgi kolundan Lezgice'yi konuşurlar. Arapça, Farsça, Türkçe ve Rusça'nın etkisinde kalan Lez-

gice Küri, Ahti ve Kuba olmak üzere başlıca üç diyalekti içine alır. Kuba diyalekti Azerbaycan'ın kuzeyinde, Ahti ve Küri de Dağıstan'ın güneydoğusunda yaygındır. 1928 yılına kadar Arap, bu tarihten 1938'e kadar Latin ve 1938'den itibaren Kiril alfabesiyle yazılan Lezgice halen radyo ve televizyon yayınlarında, yazılı yayıncılıkta ve eğitim alanında kullanılmaktadır.

Cesur, muharip ve genelde uzun ömürlü olmalarıyla tanınan Lezgiler'in tarihi hakkında fazla bilgi yoktur. Yüzyıllardır aynı bölgede yerleşmiş oldukları ve tarih boyunca başka devletlerin otoritesi altına girmeden serbest halde yaşadıkları bilinmektedir. Hazar denizinin kuzeyinden Kafkasya'nın güney taraflarına inmek isteyenlerle güneyden gelip kuzey bölgelerine çıkmak isteyenlerin geçecekleri bir bölgede bulunmaları Lezgiler'i devamlı surette çeşitli akınlarla karşı karşıya bırakmış, fakat onlar varlıklarını koruma başarısını gösterdikleri gibi bazı komşularını da aralarına alarak eritmişlerdir. VII ve VIII. yüzyıllarda müslüman Arap savaşçıların bölgeye ulaşmalarıyla İslâm'la tanışan Lezgiler'in bir kısmı o dönemde müslüman olmuş, halkın hepsinin müslüman olması ise ancak XV. yüzyılda Şirvan Şahı Halil'in bölgeyi fethinden sonra gerçekleşmiştir. Bir ara Timur'un işgalinde kalan bölgeyi Osmanlı hâkimiyetine sokan Özdemiroğlu Osman Paşa ile Lezgiler arasında 1578'de bir antlaşma yapılmıştır. Buna göre Lezgiler Osmanlı padişahı adına hutbe okutacaklar, zaman zaman Kırım'dan gelecek 30.000 Tatar askerinin topraklarından geçmesine izin verecekler ve Osmanlılar'ın yanında savaşa katılacaklardı. Osmanlılar da "şemhal" adı verilen liderlerine dokunmayacak ve padişah ona iktidar alâmeti olan eşyayı gönderecekti.

XVIII. yüzyıla kadar Azerbaycan'daki Türk hanlıklarının etkisi altında kalan Lezgiler, 1775'te merkezi Kurak olan bağımsız Küri Hanlığı'nı kurdular. Ancak bu hanlık Lezgiler'in yaşadığı toprakların sadece bir bölümünü içine aldığından birçokları siyasi otoritenin dışında serbest bir hayat sürdürdüler; bazıları ise Kuba, Derbend ve Gazikumuk hanlıkları içinde bulunuyorlardı. Küri Hanlığı, XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Rusya'nın himayesine giren Gürcüler'e karşı tavrı aldı ve Lezgiler, Osmanlı Devleti'nin destek ve teşvikleriyle 1784'te Çıldır'a kadar ilerleyip Tiflis hâkimi Iraklı Han'a büyük zarar verdikten sonra Ermenistan'a akınlar yaptılar. Fakat

Osmanlı Devleti'nin desteğini kesmek zorunda kalması üzerine bir yıl sonra ülkelerine döndüler. Küri Hanlığı 1812'de Rusya'nın himayesine girdi ve 1864'te hanlık yönetimine son verilerek toprakları Rusya İmparatorluğu'na bağlı bir idarî bölge haline getirildi. Şeyh Şâmil'in Ruslar'a karşı yürüttüğü bağımsızlık mücadelesinde (1828-1859) önemli rol oynayan Lezgiler'in XX. yüzyılda Sovyet idaresi altında fazla bir etkinlikleri olmadı. Bugün Azerbaycan ve Dağıstan cumhuriyetlerinde varlıklarını sürdüren Lezgiler, 1965'ten beri birleşik ve otonom bir Lezgistan'ın kurulmasını istemektedirler. 1990'da Dağıstan Lezgileri "Sadval" ve 1991'de Azerbaycan Lezgileri "Samur" adlı hareketleri başlattılar. Önceleri silahlı tedhiş yolu seçildiyse de yeterli halk desteği sağlanamadı ve Çeçenistan örneği de göz önünde tutularak 2000'li yılların başından itibaren bağımsızlık isteğinden vazgeçilip daha çok kültürel ve sosyal haklar üzerinde yoğunlaşmaya gidildi.

BİBLİYOGRAFYA :

Belâzürî, *Fütûh* (Fayda), s. 281, 294, 297; Yâkût, *Mu'cemû'l-büldân*, V, 22; *Géographie d'Aboulféda*, II/1, s. 94, 283-284, 299, 300; II/2, 145; Kadircan Kafli, *Şimali Kafkasya*, İstanbul 1942, s. 27-28; Şerafeddin Erel, *Dağıstan ve Dağıstanlılar*, İstanbul 1961, s. 17-20; Cemal Gökçe, *Kafkasya ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Kafkasya Siyaseti*, İstanbul 1979, s. 8, 28-29, 82-86; Sh. Akiner, *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London 1986, s. 138-143; H. Krag - L. Tunch, *The North Caucasus: Minorities at a Crossroads*, London 1994, s. 22-23; İsmail Özsoy, *Dağıstan'ın Sosyo-Ekonomik Tarihi*, İzmir 1994, s. 51, 54, 60, 112; R. Wixman, "Lezgh", *EP* (Fr.), V, 734-735; Ahmad al-Shahi, "Lezgh", *Encyclopaedia of the World Muslims*, Delhi 2001, II, 840-843.



DAVUT DURSUN

LEZZET

(الذّة)

Varoluşa uygun algıların meydana getirdiği haz, maddi veya mânevî doyum, zevk anlamında psikoloji ve ahlâk terimi.

Sözlükte "hoşlanma, zevk alma" anlamındaki **lezâz** (**lezâze**) masdarından isim olan **lezzet** genellikle fizyolojik veya ruhi ihtiyaç ve arzuların karşılanması, insanın çeşitli melekelerinin kendi yetkinliğine doğru ilerlemesiyle hissedilen zevki ve bir tür mutluluğu ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Kur'ân-ı Kerim'de geçtiği iki yerde uhrevî hazzı ifade etmektedir (es-Sâffât 37/46; ez-Zuhruf 43/71). Terimin

Grekçe karşılığı **hêdonêdir**. Aynı kelimeden gelen **hedonizm** (hazcılık), mutluluğun kazanılması için temel ölçüt olarak hazların tatminini öngören bir ahlâk felsefesinin adıdır. Fârâbî'nin Epikuros'a nisbet ederek "fırkatü'l-lezze" (hedonistler) diye andığı bu ekol hakkında İslâm literatüründe sistematik bilgi yoktur. Hazcı ekolün öncü isimlerinden Aristip ve onun kurduğu Cyrene okuluyla ilgili olarak aktarılan bilgiler de hedonizm bağlamından uzak bazı değinmelerden ibarettir (Abdurrahman Bedevî, s. 139).

Hêdonê terimine dair ilk bilgiler Eflâtun'un diyaloglarında yer almaktadır. Burada Sokrat, hedonist fikirleri savunan sofist Calicles karşısında bedenî hazların süreklilik arz etmemesi sebebiyle mutluluk için ölçü alınamayacağını söyler. Söz konusu tartışmada ele alınan haz kavramı Crotonalı hekim Alcmaeon'dan beri (susama-su içme örneğinde olduğu gibi) tüketme (kenosis) ve yeniden doldurma (anaplerosis) kavramlarına dayandırılmaktadır. Bu açıklamaya göre bedendeki eksilmeler organizmada bir dengesizliğe yol açmakta, bunun sebep olduğu elem, eksilen öğeyi tamamlama veya tükenen öğeyi yeniden doldurma yönünde arzu ve zorlama meydana getirmekte, bedenin doğal dengesini yeniden kazanması da lezzet veya hazza yol açmaktadır (Gorgias, 491^e-492^e).

Sokrat'ın hazcılığı reddederek akîl hayatın erdemlerini esas alan tutumuna karşılık öğrencisi Eflâtun, mutlu geçirilecek bir hayatın hem hazların hem de akîl hayatın gereklerini içeren hayat olduğunu savunmuştur (*Philebus*, 32^b-36^c). Ancak filozof bu sonuca ulaşırken hazların bedenî olduğu fikrinden giderek uzaklaşıp bunları bedenî hazların yalnızca bir aleti olarak tanımlamış, böylece hazların ruhi tabiatını veya akîl etkinliklere dayalı hazların varlığını ön plana çıkarmıştır (a.g.e., 41^c, 51^e-52^a; *The Republic*, 584^c-585^b-c). Eflâtun'un çağdaşları arasında hedonist tutumun asıl temsilcisi Cyrene okulunun kurucusu olan Aristip'tir. Filozofa göre bütün etkinliklerimizin amacı hazzır ve bunu kavramak için içgüdülerimize bakmak yeterlidir. Bedenin hazları ruhunkilerden daha iyidir, insanın ödevi de yalnızca şimdiki zamanda yaşanacak hazların peşine düşmektir.

Aristo, hedonizmin leh ve aleyhindeki fikirleri etraflıca inceledikten sonra kendi düşüncelerini ortaya koymuştur (*Nicomachean Ethics*, VII, 1152^b-1154^b; X, 1172^a-1175^b). Filozofa göre haz bir süreç değil

bir etkinliktir (energia). Dolayısıyla haz, “tabiata uygun olan karakteristik bir durumun engellenmemiş etkinliği” olarak tanımlanmalıdır. Tanıma göre haz, bir algı etkinliğinin peşi sıra gelen ve eğer özne yahut nesnedeki (meselâ hastadaki iştahsızlık gibi) bir eksiklik tarafından engellenmemişse bu etkinliği tamamlayan bir şeydir. Bütün insanlar hazı ister; ancak bunun sebebi doğrudan doğruya hazlar değil insanların yaşamak istemesi ve hazların temel yaşama etkinliklerini tamamlayan bir öge olmasıdır.

Epikuros’un hedonist ahlâk felsefesi-ne göre haz ve eleme dair yaşantılara yol açan şey, aslında varlığımızın atomik düzeyindeki farklılaşma ve hareketliliğidir. Haz tabii olduğu için iyi, elem ise tabiata aykırı olduğu için kötüdür. Yukarıda anılan tüketme-yeniden doldurma teorisini benimsemiş olan Epikuros bu süreci tahlil ederken böyle süreçlere bağlı olmayan, sırf dengenin sağladığı durağan bir haz kavramına ulaşmıştır. Burada söz konusu olan denge durumu bedende elemin olmayışını, ruhun da tam bir sükûnet ve denge içinde bulunmasını ifade etmektedir. İnsan ruhunun çalkantılardan uzak olduğu bu durum Stoa felsefesinde bilgelik ideali olarak tanımlanmış ve “apatheia” (korku, arzu, haz ve elem gibi duygulardan uzak olma) terimiyle karşılanmıştır.

Saadet kavramını esas alan, akli ve ahlâkî hayatın erdemini ve bunu gerçekleştirmek için bedenî hazların kontrol altına alınması gereğini ısrarla vurgulayan İslâm ahlâk filozofları bu meseleyle ilgili düşüncelerini geliştirirken lezzet kavramının tanımı ve değeri üzerinde durmuşlardır. Bilindiği kadarıyla lezzet kavramı etrafında ilk müstakil eseri kaleme alan filozof Ebû Bekir er-Râzî, *Fî Mâ’îyyeti’l-lezze* başlığını taşıyan ve günümüze bazı pasajlar halinde ulaşan kitabında lezzet ve elemi (bk. ELEM) birbirine bağımlı süreçler olarak kavramaktadır. Acıkma ve yeme örneğinde görüldüğü gibi lezzet elemenden kurtulmanın bir sonucu ve devam ettirildiğinde yine eleme dönüşen bir süreçtir. Lezzet ve elemin olmadığı hissizlik durumu ise “tabiat” olarak adlandırılır (*Resâ’il felsefiyye*, s. 148-151). Lezzet ve elem süreçlerinin kendisinde son bulduğu bir hissizlik ve sükûnet durumu olarak tabiat, Epikuros felsefesindeki “ataraxia” ve Stoa felsefesindeki “apatheia” kavramına karşılık gelmektedir. Buna paralel olarak Râzî *eṭ-ṭıbbü’r-rûḥânî*’de lezzeti “tabiata dönüş” şeklinde tanımla-

maktadır. Ancak her lezzetten önce mutlaka bir elem vardır, dolayısıyla kendi başına lezzet algısı yoktur (*a.g.e.*, s. 36-38). Râzî, *es-Sîretü’l-felsefiyye*’de yaratılışın en yüksek gayesini bedenî lezzetlerin tatminine değil bilgi ve adalet erdemlerine bağlamış, ölümsüzlük âleminin kesintisiz lezzetlerini bu dünyadaki sonlu lezzetlere tercih etmenin anlamsız olduğunu söylemiştir (*a.g.e.*, s. 101-102).

Fî’l-Lezzât ve’l-âlâm adlı eserinde lezzeti kemal, idrak ve aşk kelimeleriyle karşılayan İbn Miskeveyh, kemalin gerçekleşmesini yetkinlik ve yetkinliğe ulaşmayı lezzet olarak tanımlamaktadır. Duyu ve akıl idraklerinden her birine özgü yetkinlik ve lezzetler söz konusudur. Her varlık tabii veya iradî biçimde kendi yetkinliğine doğru çekilir. Gerçek, sürekli ve mutlak lezzetin ilkesi olan Tanrı bütün varlıkların kendisine şevkle yöneldiği mutlak yetkinlik, mutlak iyidir. Her şey O’na âşik iken O yalnızca kendi yetkinliğine âşıktır. Tanrı kendi mutlak yetkinliğini bilmekle mutlak ve gerçek lezzeti algılamaktadır. İbn Miskeveyh, Ebû Bekir er-Râzî’ye ait “tabii duruma dönüş” şeklindeki lezzet tanımının metafizik varlıkların algısı bakımından geçerli olamayacağını, çünkü onlarda “tabiatın çıkışı” diye bir şeyin söz konusu olmadığını belirtmektedir. Aynı tanım tabii âleme yönelik amaçlar için de açıklayıcı değildir. Çünkü oluş ve bozuluş süreçlerine bağlı olan tabii durumların değişkenliği, onları gerçek lezzetlerin standardı saymamız için yeterince istikrarlı değildir. Dolayısıyla bir organizma için lezzet, tabii duruma dönüşle değil kendine özgü yetkinlik ufkuna doğru yönelmekle meydana gelir.

Yetkinlik ve aşk kavramları arasındaki benzer bir ilişki *Risâle fi’l-‘ışk* adlı eserinde İbn Sinâ tarafından da kurulmuştur. Ancak filozofa göre hazzın meydana gelmesi için yetkinliğin sadece oluşması yetmez, algılanmış olması da gerekir. Aristo’da olduğu gibi lezzet algısı izler, yani lezzet uygun olanın algılanmasından ibarettir. Buradaki uygunluk algılayan güçle algılanan nesne arasındaki uygunluktur. Hastalık veya mizaç bozukluğu gibi bir sebeple engellenmediği sürece bu uygunluk lezzet doğurur. Algının duyular planında gerçekleşmesiyle hissi lezzet meydana gelir. Bir algı gücünün kendine has işlevini gerçekleştirmesi ona özgü iyiliğin gerçekleşmesiyle aynı şey olduğundan lezzet kendi gerçekleşme şartları içinde iyi bir şeydir. Akli algı gücüne karşılık gelen uygunluk ise akletme (taakkul)

etkinliğidir. İnsan aklının mutlak iyi olan Tanrı’yı, bütün varlıkların var oluş sürecini ve kendi varlığını akletmesi akla özgü yetkinlik olup bu yetkinliğin algılanması da akli hayata has lezzetleri meydana getirir. Hissî lezzetlerden birçok bakımdan üstün olan akli veya ruhanî lezzetler gerçek mutluluğun da kaynağını oluşturur. Teolojik açıdan bakıldığında yetkinlik ve güzelliğin zirvesinde olan Tanrı kendini aklettiği için lezzetin de zirvesindedir. İbn Sinâ’nın felsefesinde akli lezzetlerin varlığını ve hissi lezzetler karşısındaki tartışılmaz üstünlüğünü ortaya koyan fikirler, bir yandan bu dünyada gerçekleştirilecek entelektüel hayatın erdemlerini ön plana çıkarırken öte yandan ruhun uhrevî hayatta algılayacağı akli lezzetlerin insan tasavvurunu aştığına işaret eder (geniş bilgi için bk. Durusoy, s. 172-180).

Lezzetin “tabii duruma dönüş” ve “uygun olanın algısı” şeklindeki alternatif iki tanımının daha sonra bu kavram etrafında gelişen tartışmalarda belirleyici olduğu görülmektedir. Meselâ Fahreddin er-Râzî ilk tanımın lezzeti, ikinci tanımın kavramın zıddı olan elemi açıklamada yetersiz kaldığını ileri sürmüştür. Nasîrüd-dîn-i Tûsî ikinci tanımla ilgili itirazı geçerli görmemiş ve üstadı İbn Sinâ’nın yaklaşımını savunmuştur. Ancak bu tartışmalar esas itibarıyla kavramın tahliline yönelik olarak gerçekleşmiş, klasik İslâm düşüncesinde mutluluk kavramına yüklenen anlam ve erdem fikrine atfedilen üstün değer sebebiyle adına hazcılık denilebilecek felsefî bir ahlâk ekolü gelişme imkânı bulamamış, sadece erdemli olmak ve iyilik yapmaktan duyulan lezzetin ahlâkî hayat üzerindeki yapıcı tesirine dikkat çekmekle yetinilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

- Platon, *Gorgias*, 491^a-492^c (trc. Benjamin Jowett, *The Dialogues of Plato* içinde), Oxford 1875, II, 367-369; a.mlf., *Philebus*, 31^a-36^c, 41^c, 51^a-52^a (a.e. içinde), IV, 73-80, 98-100; a.mlf., *Timaeus*, 64^a-65^b (a.e. içinde), III, 647-649; a.mlf., *The Republic*, 584^c, 585^{a-c} (a.e. içinde), III, 479-481; Aristotile [Aristo], *Nicomachean Ethics*, VII, 1152^b-1154^b; X, 1172^a-1175^b (trc. W. David Ross, *The Works of Aristotle* içinde), Chicago-London 1972, II, 403-406, 426-430; Ebû Bekir er-Râzî, *Resâ’il felsefiyye* (nşr. P. Kraus), Kahire 1939 → Beyrut 1402/1982, s. 36-38, 101-102, 148-151; Fârâbî, *Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular* (trc. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde), İstanbul 1995, s. 78; İbn Miskeveyh, *Fî’l-Lezzât ve’l-âlâm* (nşr. Abdurrahman Bedevî, *Dirâsât ve nuşûs fi’l-felsefe ve’l-‘ulûm ‘inde’l-Arab* içinde), Beyrut 1981, s. 98-104; İbn Sinâ, *el-Mebde’ ve’l-me’âd* (nşr. Abdullah-ı Nûrânî), Tahran 1363 hş./1984, s. 110-

112; a.mlf., eş-Şifâ' el-İlâhiyyât (2), s. 369; Fahreddin er-Râzi, *Muḥaṣṣal* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire, ts. (Mektebetü'l-külliyyetü'l-Ezheriyye), s. 109; Nasîrüddîn-i Tûsî, *Telḥîşu'l-Muḥaṣṣal* (a.e. içinde), s. 109-110; F. E. Peters, *Greek Philosophical Terms*, New York - London 1967, s. 75-78; Abdurrahman Bedevî, *el-Felsefetü'l-Kûrinâ'iyye ev mezhebü'l-lezze*, Bingazi 1969, s. 131-152; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul 1993, s. 172-180.



İLHAN KUTLUER

LIÂN

(اللعان)

Kadının, kendisini zina ile itham eden kocasıyla yeminleşmesini ifade eden bir fıkıh terimi.

Sözlükte la'n "kovmak, Allah'ın rahmetinden uzaklaştırmak" mânasına gelir. Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde kelime sözlük anlamında kullanılmıştır. Bu kökün türevlerinden olan liân ve mülâane de "karşılıklı lânetleşme" demektir. Fıkıh terimi olarak liân, karısının zina ettiğini veya doğan / doğacak çocuğun zina ürünü olduğunu iddia eden kocanın hâkim huzurunda bunu yeminle teyit etmesi, kadının da kocasının yalan söylediğine ve kendisinin mâsum olduğuna aynı tarzda yemin etmesidir.

Bir kimseyi zina suçuyla itham eden kişi iddiasını dört şahitle ispat etmek mecburiyetindedir. Bunu yapamadığı takdirde zina iftirası (kazf) suçunu işlemiş olur (bk. KAZF). Bunun tek istisnası, karısını zina yaparken gören veya evlilik içinde doğan / doğacak çocuğun kendisinden olmadığını bilen kocanın durumudur. Koca, hâkim huzurunda dört defa açık bir yeminle karısının zina yaptığını ileri sürer veya doğan / doğacak çocuğun kendisinden olmadığını söyler. Bu durumda kocaya kazf cezası verilmez. Kadın ise aynı şekilde zina isnadını dört yeminle reddeder ve o da zina eden kimse için öngörülmuş olan cezadan kurtulmuş olur. Konuyla ilgili Kur'an âyetleri (en-Nûr 24/6-9), Uveymir el-Aclânî'nin karısının zina ettiğini ileri sürmesi ve Hz. Peygamber'in, "Dört şahit getir, yoksa seni zina iftirasından cezalandırırım" demesi üzerine nâzil olmuş ve bu durumdaki kocanın liân yoluyla kazf, kadının da zina cezasından kurtulacağı hükmünü getirmiştir (Buhârî, "Talâk", 30). Bazı kaynaklarda hanımına zina isnat eden ve hakkında âyet inen kişinin Hilâl b. Ümeyye olduğu belirtilmektedir (bk. HİLÂL b. ÜMEYYE). Liân ka-

dının zina etmesi durumunda başvuru bir işlemdir. Kocanın zina etmesi halinde liâna başvurulmaz ve kocasını zinayla itham eden kadın ancak bunu dört şahitle ispat ederek kazf cezasından kurtulabilir.

Liân işleminin yapılabilmesi için zina isnadı anında kadınla erkek arasında geçerli bir evliliğin mevcut olması gerekmektedir. Belirtilen anda evlilikleri geçersiz (fâsid / bâtil) hale gelmiş veya sona ermişse bu durumda liân yapılmaz, erkek ispat edemediği bir zina isnadının cezaî sorumluluğunu üstlenir. Ancak Şâfiî ve Hanbelîler'e göre liân, zina sonucu olan çocuğun nesebinin reddi maksadıyla yapılmaktaysa bu durumda fâsid evlilikte de liâna başvurulur, bu yolla çocuğun nesebi reddedilir. Ric'î talâkla boşanmış kadın da iddet beklerken evli kabul edilir. Liânın gerçekleşmesi için kocanın karısının zina ettiğini görmesi, ancak bunu şahitlerle ispat edememesi gerekir. Dört şahitle ispat imkânının bulunması halinde böyle bir işlem yapılmaz; isnat edilen suç şahitlerin tanıklığıyla sabit olur. Şahitlerle ispat durumunda kadının suçsuzluğuna yönelik mukabil yeminlerle cezaî sorumluluktan kurtulması mümkün değildir.

Hanefîler'e göre liân kazf fiilinin yerine ikame edilebilen bir işlemdir ve bir tür şahitliktir; bu sebeple hangi kimselere karşı kazf suçu işlenebiliyorsa ancak o kimselere karşı liân söz konusu olabilir ve liânda şahitlikte aranan şartlar aranır. Diğer mezheplere göre ise liân kazften bağımsız bir işlemdir ve şahitlik değil bir yemin sayılır; dolayısıyla kazf suçunun oluşması için gerekli olan şartlar aranmadığı gibi şahitlikle ilgili hükümlere de bağlı değildir. Bu ayırımın önemli sonuçları vardır. Hanefîler'e göre daha önce zina ettiği sabit olan kadına -bu kadın muhsan sayılmayacağı için- kocası tarafından yöneltilen böyle bir itham liân işlemini başlatmaz. Kadının köle veya gayri müslim olması durumunda da liân söz konusu değildir. Bu durumlarda ispat şartını yerine getirmeden karısına zina isnat eden kocaya ta'zîr cezası verilir. Kocanın kazf suçundan daha önce mahkûm olması halinde de şahitlik ehliyetini kaybettiği için liâna başvurulmaz. Ancak bu son durumda koca ikinci defa kazf suçunu işlemiş sayılır ve bu suç için öngörülen had cezasıyla cezalandırılır. Hanefîler'in dışındaki hukukçuların çoğunluğuna göre ise liân başlı başına bir işlem ol-

duğundan kadının müslüman veya hür olması şart değildir. Kocanın daha önce kazf suçundan mahkûm olması da sonucu etkilemez, liân işlemine başvurulur. Öte yandan liânın yapılabilmesi için zina iftirasına uğradığını ve onurunun zedelediğini iddia eden kadının mahkemeden liân prosedürünün uygulanmasını talep etmesi gerekir; mahkemenin re'sen böyle bir işlemi başlatması söz konusu değildir.

Liân işlemine hâkim huzurunda önce koca başlar ve dört defa, "Allah'ı şahit tutarım ki ben zina isnadında doğru söylüyorum" der ve beşinci olarak da, "Eğer zina isnadında yalancı isem Allah'ın lâneti benim üzerime olsun" sözünü yeminini tamamlar. Ardından kadın dört defa, "Allah'ı şahit tutarım ki kocam bana zina isnadında yalan söylemektedir" der ve beşinci olarak da, "Eğer doğru söylüyorsa Allah'ın gazabı benim üzerime olsun" sözünü liânı tamamlar. Eğer zina ürünü olan çocuğun nesebinin reddi söz konusu ise yeminleşme esnasında bu da açıkça belirtilir.

Koca karısına zina isnat ettikten sonra liândan kaçınırsa veya kadın kocasının zina isnadını reddeder, fakat yemine yanaşmazsa bu durumda Hanefîler ve Hanbelîler'e göre kocaya kazf ve kadına hemen zina cezası uygulanmasına gidilmeyip liândan kaçınan koca karısına iftira ettiğini kabul edinceye veya liân işlemine başlayınca kadar, kadın da kocasını tasdik edinceye veya liân işlemine başlayınca kadar hapsedilir. Kadın kocasını tasdik ederse Hanefîler'e göre kendisine yine de zina cezası verilmez. Zira bu tasdik dört defa ayrı ayrı, zina ettiğini açıkça itiraf etmedikçe suçun sabit olması için yeterli değildir; burada bir şüphe durumu söz konusudur ve cezanın verilmesine engel olur. Diğer mezheplere göre ise karı kocadan hangisi liândan kaçınırsa suçunu kabul etmiş sayılır ve gerekli cezaya çarptırılır.

Liân işleminin tamamlanmasından sonra Ebû Hanîfe'ye göre hâkim eşleri birbirinden ayırır, Hanbelîler de bu konuda aynı görüştedir. İmam Mâlik'e göre böyle bir tefrik kararına gerek olmaksızın evlilik kendiliğinden sona erer. İmam Şâfiî ise bu sona eriş için sadece kocanın liân yapmasını yeterli görür. Ayrılığın kendiliğinden olacağını söyleyenlere göre bu bir fesih, hâkim hükmüyle olacağını söyleyenlere göre ise bâin talâktır. Aralarında bazı farklı görüşler olmakla birlikte hukukçuların çoğunluğuna göre de eşler ar-

tık ebediyen birbirlerine haram olur. Bunda, liân işleminden sonra eşlerin birbirlerine olan güven duygusunun ve karşılıklı saygının yok olmasının payı vardır. Liân nesebin reddini de içeriyorsa liânla birlikte söz konusu çocuğun kocayla neseb bağı kesilir; sadece annesine bağlanır. Bu durumda çocukla nesebini reddeden baba arasında mirasçılık, nafaka yükümlülüğü ilişkileri sona ermekteyse de aile, yargılama ve ceza hukuku açısından bazı ilişkiler devam etmektedir. Meselâ liân yaparak nesebini reddettiği çocukla onu reddeden baba ve onun yakınları arasında kan, sıhrî hısımlık ve süt hısımlığından doğan evlilik engelleri geçerliliğini korur. Bu ihtiyat, bir gün liân yapanın yalan söylediğini itiraf etmesi ve tekrar neseb ilişkisinin kurulması ihtimaline dayanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Talâk", 30; Cezîrî, *el-Mezâhibü'l-erba'a*, V, 104-121; Kâsânî, *Bedâ'î*, III, 237-248; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 95-101; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, 47-95; Şevkânî, *Neylül-l-evtâr*, VI, 299-312; M. Mustafa Şelebi, *Ah-kâmü'l-üsre fi'l-İslâm*, Beyrut 1397/1977, s. 219-220, 597-605; Ahmed Fethî Behnesî, *es-Siyâsetü'l-cinâ'iyye fi's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, Kahire 1403/1983, s. 422-429; M. Ebû Zehre, *el-Ükûbe*, Kahire, ts. (Dâru'l-fikri'l-Arabî), s. 113-122; K. N. Ahmad, *Muslim Law of Divorce*, New Delhi 1984, s. 452-499; J. Schacht, "Li'ân", *El* (İng.), V, 730-732; "Li'ân", *Mu.F*, XXV, 246-267.



M. AKİF AYDIN

LİBERYA

Batı Afrika'da bir ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH ve İSLÂMİYET

Ekvator çizgisinin yaklaşık 4-8 derece kuzeyinde bulunan Liberya batıdan Sierra Leone, kuzeyden Gine Cumhuriyeti, doğudan Fildişi Sahili ve güneyden Atlas Okyanusu ile çevrilidir. Yüzölçümü 99.065 km², nüfusu 3.288.198 (2002), başşehri Monrovia (2003 tah. 550.200), diğer önemli şehirleri Zwedru (35.000), Bunchanan (27.000), Yekepa (23.000) ve Harper'dir (20.000). Çok partili bir başkanlık rejimiyle yönetilir; yürütmeyi devlet başkanı, yasamayı temsilciler meclisiyle senatodan oluşan millî meclis temsil eder.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Atlas Okyanusu kıyısında 570 km. boyunca uzanan ülke içeriye 250 km. kadar sokulmuştur. 50 kilometreyi bulan düz kıyı şeridi bataklıklar, su birikintileri ve

gür bitkilerle kaplıdır. Kıyı şeridinden sonra arazi yavaş yavaş yükselir ve kuzeydeki Nimba dağında 1752 metreye ulaşır. Ülkenin iklimi sıcak ve yağışlıdır. Yağmurlar daha çok yaz aylarında görülür. Monrovia çevresinde 4650 mm. olan ortalama yıllık yağış iç kesimlerde 2240 milimetreye kadar düşer. Yıllık sıcaklık ortalaması 27 derece civarındadır. Bu iklim şartları bitki örtüsünün gür ve zengin olmasını sağlamıştır. Genellikle birbirine paralel biçimde akan çok sayıda ırmağın başlıcaları Mano, Lofa, Cavalla, St. Paul, Mani ve Sangwin'dir; bunlar bol su taşımakla birlikte ulaşım elverişli değildir.

Nüfusu Amerika Birleşik Devletleri'nden geri gelen zenciler (aş. bk.), yerli kabileler, Liberyalı olmayan Afrikalılar, Hintli, Pakistanlı ve Lübnanlı tüccarlarla çoğu Amerika Birleşik Devletleri vatandaşı Batılilar'dan oluşmuştur. Çeşitli kabilelere mensup yerli halkın başlıcaları, ülkenin orta bölgesinde ve özellikle Bong Country'de yaşayan Kpelleler ile Bunchanan civarında toplanmış olan Bassalar, Krular ve Vailer'dir. Resmî dil İngilizce'dir; bunun yanında çok sayıda mahallî dil konuşulur. Nüfusun çoğu animist olup müslümanların oranı % 30, hristiyanlarınkı % 10 civarındadır.

Ekonomi tarım ve madencilığe dayanır. Kauçuk, kahve, kakao, kola, palmye yağı, şeker kamışı, pamuk, yer fıstığı, pirinç ve manyok başlıca ticarî tarım ürünleridir. Balıkçılık ve ormancılığın da ekonomiye katkısı önemlidir. Liberya dünyanın önde gelen demir cevheri üreticilerinden biridir ve demir cevheri Bomi tepeleri ile Nimba dağından çıkarılır. II. Dünya Savaşı yıllarında bulunan cevher halen Liberian - American - Swedish Minarals Co. tarafından işletilmektedir. Liberya'nın kendi ticaret filosu yoksa da limanlarına gemi kayıt ücretini son derece düşük tutması ve işletmecilerle büyük kolaylıklar tanıması, kayıtlı gemi tonajı bakımından dünyada ön sıralarda yer almasına yol açmıştır. 490 km. (1990) uzunluğundaki demiryolu maden taşımacılığı amacıyla inşa edilmiştir. 8064 kilometreyi (1987) bulan karayollarının bir kısmı bozuktur. Ülkenin tek üniversitesi Monrovia'dadır; bunun dışında kiliseye bağlı yüksek öğrenim kurumları bulunmaktadır.

II. TARİH ve İSLÂMİYET

Liberya topraklarının önemli bir bölümü, insan topluluklarının yerleşmesine elverişli olmadığından ülke tarihinde pek etkin bir rol oynamamıştır. Buraya ilk de-

fa XI. yüzyılın başlarında Nijer havzasında yaşayan halklardan bazı grupların gelip yerleştikleri sanılmaktadır. XV. yüzyılın sonlarından itibaren Avrupalı denizciler ve tüccarlar kıyılara sık sık uğramışlarsa da tabiat şartlarının zorluğu sebebiyle karaya çıkıp yerleşme cesareti gösterememişlerdir.

Ülkeye İslâmiyet'in girmesi Batı Afrika'daki diğer ülkelere göre daha geç olmuş ve biri Yukarı Nijer'den iç kesimlere gelen göçmenler, diğeri özellikle XVIII. yüzyılda Futa Calon'dan kıyı kesimine gelen tüccarlar tarafından iki ayrı yoldan gerçekleştirilmiştir. XVI. yüzyılın erken dönemlerinde Gine'nin Kankan şehrinde müslümanlar ülkenin kuzey ve kuzeydoğu bölgelerine yerleşerek İslâm'ı yaymaya başladılar; Senegal'deki cihad hareketlerinin de buna büyük katkısı oldu. XVII. yüzyılın sonlarına doğru Mali'nin Mâsinâ bölgesinden gelen Fülâniler sahile kadar ilerleyerek buralardaki toplulukların İslâm'la tanışmasını sağladılar. XIX. yüzyıl başlarında Vai, Mandeng, Mande ve Gola kabileleri arasında İslâmiyet sınırlı da olsa yayılmış durumdaydı. Bugün ülke düzeyinde yüzden fazla cami bulunmaktadır. Müslümanların çoğu başşehir Monrovia ile önemli liman şehri Robertsport'ta toplanmıştır.

Liberya'daki müslümanların başlıca kuruluşu 1974 yılında bir araya gelen The Council of the Muslim Community, The Muslim Congress of Liberia, The Muslim League of Salefiya ve The Liberia Muslim Union gibi daha küçük teşkilâtların oluşturduğu The National Muslim Council of Liberia'dır. Hükümet tarafından resmen tanınmış olan bu kuruluşun başlıca amaçları şunlardır: İrk ve rengine bakmaksızın Liberya'daki müslümanlar arasında kardeşliği güçlendirme, yardımlaşma ve dayanışma ruhunu geliştirme, milletlerarası kuruluşlarla bağları kuvvetlendirme, İslâm kültürünü yayma; müslüman çocuklarının her seviyede eğitim ve öğretimi-ne önem verme, müslümanların ekonomik durumlarını iyileştirme ve ülkede İslâm'ı yaymaya çalışma. Ülkedeki müslümanların çoğu Sünnî-Mâlikî olmakla birlikte Bahâî ve Ahmedîler de (Kâdiyânî) vardır. The National Muslim Council of Liberia hükümetten İslâmî eğitim yapacak kırk beş okul açma izni almış ve kendisine bağlı olarak faaliyet gösteren çeşitli ilkokullarla Kakata, Robertsport gibi şehirlerde birer lise açmıştır. Eğitimin kısmen Arapça, kısmen İngilizce yapıldığı

bu okullarda müslüman çocuklarının İslâmî eğitimine sınırlı da olsa bir katkı sağlanmakta, ancak asıl İslâmî eğitim camilerde verilmektedir.

Liberya, XIX. yüzyılın başlarında Amerika Birleşik Devletleri'nde yapılan köleliğin kaldırılmasına yönelik çalışmaların sonucunda ortaya çıkan bir devlettir. 1816'da kurulmuş olan The American Colonisation Society adlı örgüt, köleliğin henüz yasaklanmamasına rağmen sayıları gittikçe artan âzatlı köleleri Afrika'ya geri göndermek amacıyla faaliyete geçti ve 1822'de 181 kişilik ilk Amerikalı zenciler grubunu Cape Mesurado sahil kesimine yerleştirmeyi başardı. Bu ilk yerleşme bölgesine "liberty" (özgürlük) kelimesinden hareketle Liberya, burada teşekkül eden şehre de Amerika Birleşik Devletleri Başkanı James Monroe'ya izâfeten Monrovia adı verildi. Örgüt daha sonra kıyı boyunca Monrovia'nın güneydoğusuna doğru başka merkezler de kurdu. 26 Temmuz 1847 tarihinde ilân edilen Liberya Cumhuriyeti 1857'de, Palmas Burnu yakınındaki aynı şekilde oluşturulan âzatlı köle bölgesi Maryland ile birleştirildi. Önceleri Liberya'ya Amerika'daki bütün zencilerin gelip yerleşeceği umuluyordu; fakat bu gerçekleşmedi ve buraya 1920'lere kadar sadece 20.000 civarında göçmen yerleşti. Ayrıca Amerika'dan gelenlerin yerli kabilelerle kaynaşması mümkün olmadı; bu zenciler Batılı sömürgeciler gibi yerli zenciler üzerinde otorite kurdular ve arazilerini ellerinden aldılar. Afrika'nın hızla sömürgeleştirildiği bir dönemde Liberya'nın bağımsızlığını koruyabilmesi de kolay olmadı, ülkenin bir kısım toprakları İngiltere ve Fransa tarafından işgal edildi; günümüzdeki sınırlar son şekliyle ancak 1910 yılında belirlenebildi.

Afrika'nın ilk tek partili ülkesi olan Liberya'da 1869'da Amerikalı göçmenlerce kurulan True Whigs Party 1871'den itibaren bir asırdan çok iktidarda kaldı. 1871'den 1925'e kadar özellikle İngiltere'nin etkisi hissedilen Liberya'da daha çok Avrupa şirketleri faaliyet gösterdi. Ancak Amerikan Firestone Tire and Rubber Company'nin 1926'da hükümetten kopardığı bir dizi tavisle ülkeye gelmesi Avrupalılar'ın etkisini sona erdirdi. Bu şirket Liberya'yı Amerika Birleşik Devletleri için büyük bir lastik üretim bölgesi haline getirdi. II. Dünya Savaşı sırasında ülkedeki kauçuk ağacı dikiminin artması ve limanlarının Amerika ile Asya arasındaki ulaşımında önemli rol oynaması Liberya'nın

Amerika Birleşik Devletleri'ne yakınlaşmasını sağladı. 1942'de iki devlet arasında imzalanan bir savunma antlaşmasından sonra Amerikan birlikleri ülkeye geldi. Liberya ordusunun eğitimi Amerikalı subaylara bırakılırken Amerika Birleşik Devletleri hükümetinin finanse ettiği modern liman, karayolları, havaalanı ve santral gibi tesislerin inşası da Amerikan şirketlerine verildi; arkasından yeni seçilen devlet başkanı William S. Tubman müttefiklerin safında yer alan Liberya'nın 27 Ocak 1944'te savaşa girdiğini açıkladı.

1944'ten 1971'e kadar aralıksız devlet başkanlığı yapan Tubman, izlediği "birleşme" ve "açık kapı" siyasetleriyle bir yandan Amerika'dan gelen zencilerle yerliler arasındaki ayırımı ortadan kaldırarak kaynaşmalarını hedeflerken bir yandan da yabancı sermayeyi ülkeye çekmeye önem verdi. Bu arada bazı Amerikan şirketlerine işletme imtiyazları tanınması ülke ekonomisini Amerika Birleşik Devletleri'nin etkisi altına soktu ve bu durum yerli halkın aleyhine bir sonuç doğurdu. Başkan Tubman'ın ölümünden sonra yerine geçen William R. Tolbert genelde onun politikasını sürdürdü ve dünya piyasalarında kauçuk ve demir fiyatlarının düşmesi sebebiyle sarsılan ülke ekonomisini dışarıdan sağladığı borçla ayakta tutmaya çalıştı. Ancak ülkede özellikle Amerikalı zencilerin hegemonyasından kaynaklanan büyük bir huzursuzluk ve yer yer ayaklanmalar başladı. Sonuçta ordu müdahale etti (12 Nisan 1980) ve iktidar, başçavuş Samuel K. Doe başkanlığında astsubaylarla erlerden oluşan The People's Redemption Council'in eline geçti. Bu olay, Amerikan kökenli Liberyalılar'ın ülke kurulduğundan beri devam eden egemenliğinin sonu oldu. Konseyce hazırlanan yeni anayasa Temmuz 1984'te kabul edildi ve Ekim 1985'teki seçimlerde Doe devlet başkanlığına seçildi. Doe giderek kötüleşen ekonomiyi düzlüğe çıkaramadı; özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nden alınan borçlar ülke ekonomisini zor durumda bıraktı. Bazı maden ocaklarının ve küçük dikili alanların kapatılmasıyla işsiz kalan kitlelerin memnuniyetsizliği yoğun gösterilere yol açtı. 1980'li yılların sonlarına doğru iktidara karşı muhalefet giderek güçlendi ve Ocak 1990'da ülkenin kuzeydoğusunda silahlı çatışmalar başladı. Kabile savaşlarına dönüşen çatışmalar sebebiyle 500.000'e yakın Liberyalı komşu ülkelere sığındı; Batı Afrika Devletleri Ekonomik Örgütü'ne bağlı olarak kurulan barış gücü çatışmaları önleyemedi.

İsyancılardan Prince Y. Johnson'un taraftarları 9 Eylül 1990'da Doe'yu öldürünce ülke tam bir kaosa sürüklendi. Şubat 1991'de ateşkes ilân edilerek ulusal bir konferans düzenlendi ve Amos Sawyer geçici cumhurbaşkanı seçildi. Fakat bu defa da Sawyer, Johnson ve diğer isyancı grubun lideri Charles Taylor arasında iktidar mücadelesi başladı. Yedi yıl boyunca süren iç çatışma 1996'da sona erdi, başkanlık ve meclis seçimleri yapılarak ülkede sükûnet sağlandı.

BİBLİYOGRAFYA :

- J. D. Fage, *A History of West Africa*, Cambridge 1969, s. 120-121; E. Sik, *The History of Black Africa* (trc. S. Simon), Budapest 1974, III, 141-144; Türkkiye Ataöv, *Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri*, Ankara 1977, s. 295-304; C. Clapham, "Liberia", *Africa South of The Sahara 1988*, London 1987, s. 590-607; P. B. Clarke, *West Africa and Islam*, London 1984, s. 107, 179-180; Seyyid Abdülmecid Bekir, *el-Ekalliyyâtü'l-müslime fi İfrîkiyâ*, Mekke 1985, s. 286-294; R. Hallett, *Africa Since 1875*, New Delhi 1989, s. 402-404; Aydoğan Köksal, *Afrika, Genel ve Ülkeler Coğrafyası*, Ankara 1999, s. 215-219; T. W. Shick, "A Quantitative Analysis of Liberian Colonization From 1820. to 1943 With Special Reference to Mortality", *JAfr.H*, XII/1 (1971), s. 49-59; D. N. Syfert, "The Liberian Coasting Trade, 1822-1900", a.e., XVIII/2 (1977), s. 217-235; "Muslims in Liberia", *JIMMA*, XII/1 (1991), s. 274-277; R. Cornevin, "Liberia", *El²* (Fr.), V, 758-759.



DAVUT DURSUN

LIBREVILLE

Batı Afrika ülkelerinden
Gabon'un başşehri
(bk. GABON).

LIBYA

(ليبيا)

Kuzey Afrika'da bir ülke.

I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

II. TARİH

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

Kapladığı alan bakımından Afrika'nın Sudan, Cezayir ve Kongo Demokratik Cumhuriyeti'nden sonra dördüncü büyük ülkesidir. Kuzeybatıda Tunus, batıda Cezayir, güneyde Nijer ve Çad, güneydoğuda Sudan, doğuda Mısır ile komşu olan, kuzeyde Akdeniz'le kıyı bulunan Libya'nın resmî adı el-Cemâhîriyyetü'l-Arabîyyetü'l-Lîbiyyetü's-Şa'biyyetü'l-İştirâkiyyetü'l-uzmâ (Büyük Libya Arap Halk Sosyalist Cemâhîriyesi), yüzölçümü 1.759.540 km², nüfusu 7.250.800'dür (2003 tah.).

Başşehir Trablus (Tripoli) (1.750.000 nüfus, 1998 tah.), diğer önemli şehirleri Bingazi (950.000), Misrâte (500.000), Züvâre (350.000), Hums (230.000) ve Sebhâ'dır (220.000).

1. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

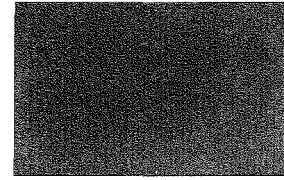
Ülke topraklarının onda dokuzu çöllerle kaplıdır. Bu geniş çöl alanında çöl tiplerinin hemen her çeşidine ait örnekler rastlanılır: Kayalık çöller (hâmideler, en meşhuru el-Hâmedetü'l-hamrâ), çakıllı çöller (serîrler, en meşhuru Tibesti serîri) ve daha yaygın olan kum çöller (ergler, Murzuk [Merzûk] ergi) gibi. Ülkenin güneybatısındaki Fizan bölgesinde kum örtülerinin oluşturduğu hafif yükseltiler yaklaşık 160 km. uzunluğunda bir sıra meydana getirir. Libya'da çok sınırlı bir alanda yer alan dağlık kesimler, kuzeyde Sirte körfezinin doğusunda ve batısında Akdeniz kıyısı yakınında bulunur. Sirte körfezinin kuzeybatısında denize kadar uzanan Trablus dağları (Cebelitrablus) batıya doğru denizden uzaklaşır ve bu kesimde denizle dağlar arasına verimli Cefera ovası girer. Bu körfezin doğusunda bulunan kalker yapıları Cebeliahdar Akdeniz kıyısını çok yakından izler ve denizle dağlık kesim arasında sadece dar bir kıyı ovası bulunur.

Libya'da kıyıdaki dar bir kıyı şeridinde inhisar eden ve içeriye doğru fazla sokulmayan Akdeniz iklimiyle ülkede çok geniş alana yayılan çöl iklimi olmak üzere iki iklim tipi görülür. Trablus dağları ile Cebeliahdar'da yağışlar bollaşır. Bu kesimler-

de yıllık ortalaması 600 milimetreyi aşan yağışlar görülür. Güneye doğru iyice azalan yağışlar bazı kesimlerde 50 milimetrenin altına düşer. Libya ikliminin en dikkat çekici özelliklerinden biri, yeryüzünde şimdiye kadar ölçülmüş en yüksek sıcaklığa bu ülkede rastlanmış olmasıdır. Trablus'un güneyindeki Aziziye'de 1922 yılında yapılan bir rasada göre termometre gölgede 58°'yi göstermiştir ki bu meteorolojik rekor ne bu ülkede ne de başka bir yerde aşılabilmektedir.

Akarsular bakımından fakir bir ülke olan Libya'da yer altı su şebekesi önem taşımakta ve bundan âzami derecede istifade edilmeye çalışılmaktadır. Yer altı suları kıyı kesiminde yüzeye çok yakındır ve kolay çıkarılabilmektedir. İç kesimlerdeki çöl alanlarında yer altı suyunun yüzeye çıktığı yerler vahaları oluşturur. Yer altı suyunun bol bulunduğu sahrâ bölgesinden sahildeki verimli arazileri sulamak ve başşehir Trablus ile diğer şehirlere içme suyu temin etmek için 1984 yılında başlatılan "Büyük Sun'î Nehir Projesi" büyük oranda tamamlanmıştır. Kıyı bölgelerinde "sebha" adı verilen suları tuzlu ve sıg göllere rastlanır.

İkliminin sonucu olarak doğal bitki örtüsü de fakirdir. Cebeliahdar'ın Akdeniz'e yani kuzeye bakan yamaçlarında ardıc ve sakız ağaçlarının ağırlıklı olduğu orman örtüsü vardır. Buradan güneye doğru gidildikçe bozkır (step) görünüşü hâkim olur. Daha güneyde ise hiçbir bitki örtü-



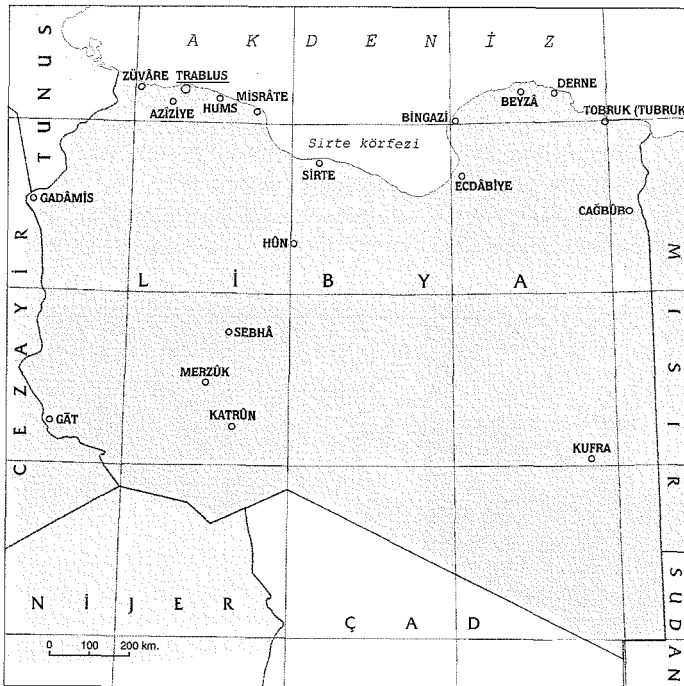
Resmî adı	: el-Cemâhîriyyetü'l-Arabiyyetü'l-Libîyyetü's-sa'biyyetü'l-İştirâkiyyetü'l-uzmâ (Büyük Libya Arap Halk Sosyalist Cemâhîriyesi)
Başşehir	: Trablus
Yüzölçümü	: 1.759.540 km²
Nüfusu	: 7.250.800 (2003 tah.)
Resmî dini	: İslâm
Resmî dili	: Arapça
Para birimi	: Libya Dinarı (LD) 1 LD = 100 dirhem

sünün olmadığı mutlak çöllerle geçilir. Bu mutlak çöl görünüşü vahaların bulunduğu yerlerde kesintiye uğrar.

Nüfusu seyrek bir ülke olan Libya'da nüfus yoğunluğu olarak kilometrekareye dört kişi düşer. Yalnız bu nüfus ülke yüzeyine çok düzensiz yayılmıştır. Nüfusun % 90'ından fazlası kıyı kesiminde toplanmıştır. Trablus ve Ahdar dağlarının nisbeten bol yağış alan yamaçları ile iç kesimlerdeki vaha sahaları da nüfus toplanma alanlarıdır. Resmî dili Arapça olan ülke nüfusunun % 97'si müslümandır.

Son dönemlere kadar Libya ekonomisinin temelini tarım, hayvancılık ve küçük el sanatları oluştururdu. Fakat günümüzde Libya ekonomisi denince ilk akla gelen ham petrol ve petrol ürünleri ihracatıdır. Bu durum, 1955 yılında ülkede petrol emarelerinin belirlenmesi ve 1959'da Sirte körfezinin güneyinde Zelten'de ilk petrol kuyularının açılmasıyla başladı. Aynı yıl içinde yine denize çok uzak olmayan mesafede Raguba'da başka kuyular açıldı. Bu kuyular uzunluğu 160 kilometreyi bulan petrol boru hatlarıyla Akdeniz kıyısına bağlanınca üretim arttı. 1961'den 1968'e kadar beş büyük boru hattı daha devreye girdi ve boru hatlarının uzunluğu 400 kilometreyi aştı. 1967'deki Arap-İsrail savaşının ardından Süveyş Kanalı'nın kapanması Libya petrolünün önemini büsbütün arttırdı ve petrol ihracatı da beklenmedik bir hızla yükseldi (1999'da kişi başına düşen millî gelir 7000 dolar). Libya'da petrol yanında doğal gaz üretimi de gittikçe önem kazanmaktadır.

Libya'nın geleneksel ekonomik uğraşlarından olan tarım Cefera ovasında, dar kıyı kuşağında ve iç bölgelerdeki vaha-



Libya

larda yapılmaktadır. Tahıl türlerinden en fazla arpa, onu geriden izlemek üzere buğday ve çeşitli sebzeler yetiştirilir. Tütün, zeytin, portakal, vahalarda elde edilen hurma ve diğer meyveler, tarımdaki çeşitliliği sağlar. Hayvancılık olarak koyun, keçi ve deve dikkati çeker. Akdeniz kıyısında ve açığında yayılan balıkçılık da ekonomiyeye katkı sağlar.

Petrol sanayii dışında bir dönem ağır sanayie ağırlık verilmiş olup halen sanayi kuruluşları sigara, hasır, halı, sabun ve zeytinyağı üreten tesislerdir. Deri işlemeciliği eskiden beri önemlidir. Ulaşım 20.000 kilometreyi bulan karayolları ve sayıları on beş kadar olan havaalanlarıyla sağlanır. En önemli liman faaliyeti Trablus ve Bingazi şehirlerinde olup Mersâ el-Büreyka'da petrol terminali bulunmaktadır.

Petrol ülkesi olarak tanınmadan önceki yıllarda Libya ihracatında daima zeytinyağı satımı ilk sırayı alırdı. Günümüzde ihracatın % 90'dan fazlası petrole aittir. Petrol dışında zeytinyağı, hurma ve çeşitli meyveler, yer fıstığı ihracatı vardır. Dış ticaretinde aldığı mallar arasında çeşitli makineler, motorlu taşıtlar, demir, çelik ve dokuma dikkati çeker. Libya'nın ihracatı ve ithalatında ilk sırayı alan ülkeler İtalya, Almanya ve İngiltere'dir.

Libya'nın ilk yerli ahalisi olan Libîler hakkında yeterli bilgi bulunmamakla birlikte bunların Berberî Levâte'nin atası olduğu ileri sürülmektedir. Birçok medeniyete beşiklik eden Libya'yı Berberîler dışında Fenikeliler, Romalılar, Vandallar, Bizanslılar, yahudiler, Araplar, Zenciler, Tevârikler, Türkler ve Avrupalılar yurt edinmişlerdir. Berberîler Levâte (Berka'-da), Hevvâre (güneyde), Nefûse (Nefûse dağı) ve Zenâte adlı dört büyük kola ayrılır. Libya'nın ikinci kalabalık nüfusunu oluşturan Araplar, ilk fetih faaliyetlerine katılanlar dışında özellikle XI. yüzyılda Fâtımîler'in Yukarı Mısır'dan buraya gönderdikleri Benî Hilâl ve Benî Süleym kabilelerinin soyundan gelmektedir. Berberîler'in bir kısmı İslâm fethinden sonra dağlara ve çöllere çekilerek hem asıllarını hem dillerini korurken bir kısmı zamanla giyimlerini, âdetlerini ve dillerini terk edip Araplaşmışlardır. XVI. yüzyılın ortalarında Libya'yı idaresine alan Osmanlı Devleti zamanında buraya gönderilen Türkler'in Berberî, Arap ve Endülüs asıllı yerli kadınlarla evliliklerinden kuluğu denilen bir nesil doğdu. Ayrıca XIX. yüzyılda Malta ve İtalya'dan Libya'ya gelenler de burada bir topluluk oluşturdu.

II. TARİH

Mısır'ın batısındaki bölgeye Libya isminin ilk defa Yunanlılar tarafından verildiği ve bunun Berberî Levâte kabilesinin adının değişiminden kaynaklandığı tahmin edilmektedir. Romalılar, bugünkü Tunus ve Libya'nın batısındaki toprakları içine alan bölgeye Afrika adını vermiş, Araplar bunu İfrîkiye olarak telaffuz etmişlerdir. Yine Araplar'ın Berka dedikleri Sirenaika (Cirenaica) bölgesinin adı Yunanlılar'ın kurduğu ve Siren (Cyrène) dedikleri şehrin isminden gelmektedir. Antik dönemde Sirtika (Syrtica) sahilinde kurulan Sabratha, Oea ve Leptis Magna adlı üç şehir için Tripolitaine tabiri kullanılmış, Araplar bunu da Trablus şeklinde söylemişlerdir. Libîler denilen bölge ahalisinin aslen Nil civarından, Etiyopya'dan, Arap yarımadasından geldikleri veya Akdeniz asıllı oldukları gibi farklı rivayetler de vardır.

Başlangıçtan Müslümanlar Tarafından Fethine Kadar. İlk defa milâttan önce XII. yüzyılda Fenikeliler Libya sahillerine ticarî amaçla gelmişlerse de hâkimiyetlerini milâttan önce IX. yüzyılda tesis etmişlerdir. Fenikeliler'in kurduğu ve büyük gelişme gösteren Trablus bölgesi milâttan önce V. yüzyılda Kartaca'ya bağlandı. Yunanlılar, Sirenaika'ya gelerek milâttan önce 630 yılında Siren şehrini kurdular. Ülkenin doğusu Mısır'ın etkisindeyken Trablus Tunus'la irtibatlıydı. Numidya Kralı Massinissa, II. Kartaca savaşının ardından Trablus bölgesini ele geçirdi. Romalılar milâttan önce 146'da Kartaca'yı yıktıktan sonra hâkimiyetlerini bütün Kuzey Afrika'ya yaydılar da Oea, Sabratha ve Leptis Magna'ya özerklik verdiler. Ancak milâttan önce 46 yılında Numidya'yı topraklarına katınca bu üç şehri Afrika adıyla bir federasyonda birleştirip Roma'ya bağladılar. O dönemde büyük gelişme gösteren bölge Roma'ya aylık 10.000 kan-tar zeytin yağı vergi veriyordu. Milâttan

önce 19'da İmparator Augustus zamanında Fizan ve Gadâmis Roma topraklarına katıldı. Sirenaika kısmen, milâttan önce II. yüzyıldan itibaren ele geçirildiyse de tamamı ancak milâttan sonra IV. yüzyılda imparatorluğa dahil edilebildi..

Leptis Magna'da doğan ve 193'te Roma imparatoru olan Septimus Sévêrus ve kendisinden sonra gelen imparatorlar Afrika eyaletine özel ilgi gösterdi. Milâttan sonra IV. yüzyılda tahrip edilen Leptis Magna, V. yüzyılda Giustiniano tarafından yeniden imar edilerek eyalet merkezi yapıldı. IV. yüzyılda gücü zayıflayan Roma'ya karşı isyanlar başladı ve Berberîler ayaklandılar. 366'da Leptis Magna ve Sabratha Romalılar'ın elinden çıkınca önemini kaybetti. Berberî saldırılarıyla iyice zayıflayan ülke 430 yılında Vandallar'ın işgaline uğradı. Bu istilânın Libya'yı iyice fakirleştirmesi Bizanslılar'ın işgalini kolaylaştırdı ve 535'te bölge Bizans hâkimiyetine girdi. Sahillerdeki önemli yerlerde ve kalelerde bir miktar asker bulunduran Bizanslılar, Berberîler'i kendi hallerine bırakıp yıllık belli miktarda vergi ödemeleri ve gerektiğinde asker desteği sağlamaları dışında herhangi bir şeye zorlamadılar.

Fenike, Kartaca, Yunan, Roma ve Bizans hâkimiyeti sırasında sahildeki önemli şehirlerle Afrika'nın iç bölgeleri arasında ticaret geliştirilerek yollar açıldı. Sabratha'dan başlayıp Gadâmis üzerinden Afrika içlerine giden yol yanında Oea ve Leptis Magna'dan başlayan ve Fizan üzerinden giden güzergâh daha işlek ve emniyetliydi. Sirenaika'daki Apollonia, Berka, Bêrénice ve Tocra şehirlerinin Çad, Kongo ve Habeşistan ile münasebetleri vardı. O çağlarda başlayan Afrika içlerinden fildişi, altın, deve kuşu tüyü, kıymetli taşlar, deri, abanoz ve esir ticareti XX. yüzyıla kadar devam etti.

Fetihten Osmanlılar'a Kadar. Hz. Ömer zamanında Amr b. Âs kumandasında Mı-



Trablusgarp'ın
70 km.
kuzeybatısında
Sabratha'daki
Roma
kalıntıları

sır'ı fetheden İslâm ordusu (21/642) Bizans hâkimiyetine son vermek üzere Libya ile Tunus'u içine alan bölgeye yöneldi. Önce Berka (Sirenaika) ele geçirildi ve Levâte kabilesi 13.000 dinar cizye vermek şartıyla yerinde bırakıldı. Amr b. Âs'ın Trablus'a, Ukbe b. Nâfi'in Fizan'a düzenlediği seferlerden sonra Mısır'a geri dönen müslüman orduları 24 (645) yılında Trablus'a yeni bir sefer düzenledi ve 26'ı (647) yeni Mısır valisi Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh'in seferi sırasında Sübeytila'da Bizans Valisi Gregorios'u yendi. Bu savaşta İslâm ordusu 20.000, Bizans-Berberî ordu 120.000 civarında askerden oluşuyordu.

Hız. Ali ile Muâviye b. Ebû Süfyan arasındaki mücadele sırasında (37/657) Berberîler ayaklandılar. Emevî Devleti'ni kuran Muâviye, İfrîkiye'ye Muâviye b. Hudeyc kumandasında bir ordu gönderdi. Berberîler'i desteklemek üzere 30.000 kişilik bir Bizans birliği ve donanma geldiyse de Tunus'un kuzeyindeki liman şehri Benzert'i (Bizerte) fetheden (41/661) müslümanlar Trablus ve çevresini tekrar ele geçirdiler.

Ukbe b. Nâfi', Afrika'nın iç bölgeleriyle münasebetlerde önemli konumda olan Gadâmis'i 42 (662) yılında aldı. Daha sonra Veddân kasabası ile Fizan'ın merkezi konumundaki Zevîle'yi fethedip kendisine karargâh yaptı. Fakat Libya dahil bütün Kuzey Afrika'nın müslümanlarca kesin olarak ele geçirilmesini sağlayan seferler, 49-55 (669-675) yılları arasında yine Ukbe b. Nâfi'in kumandanlığı zamanında düzenlendi. Ukbe 50 (670) yılında Kayrevan şehrini kurarak karargâhını buraya taşıdı. Bu döneme kadar müslümanlar karşılarında Bizans ordusundan çok Berberî kabilelerinden Henvâr ve Levâte'yi buluyordu. Bu kabileler de müslüman olmaya başlayınca belli başlı şehirlere karargâhlar kuruldu. Ukbe b. Nâfi', Berberîler'den bir ordu teşkil ederek Kuzey Afrika'daki seferlerinde kullandı ve birçok başarı elde etti. Bu arada yeni Mısır valisi Mesleme b. Muhalled, Ukbe'yi İfrîkiye valiliğinden alıp yerine Ebû'l-Muhâcir Dînâr'ı tayin etti (55/675).

Görünüşte İslâmiyet'i kabul eden Berberî reisi Küseyle b. Lemzem güçlü kumandan Ukbe'nin valilikten ayrılması üzerine İslâm'dan dönerek ayaklandı ve üzerine ordu gönderilip esir alındı. Bu sırada Ukbe, Yezid b. Muâviye tarafından ikinci defa vali tayin edilince (62/682) Küseyle'yi yakalatıp kendisine ağır muamelede bulundu. el-Mağribü'l-aksâ'da ordusuyla se-

ferde iken Küseyle kaçarak kendisine katılanların başına geçti, Biskre'de Ukbe ile yanındaki 300 kişiyi pusuya düşürüp öldürdü (63/683). Züheyr b. Kays el-Belevî ve Ömer b. Ali el-Kureşî kumandasındaki İslâm ordusu da Kayrevan'dan Berka'ya çekilmek zorunda kaldı; Kayrevan Küseyle'nin kumandasındaki Berberîler'in eline geçti. 69 (688-89) yılında İfrîkiye valiliğine getirilen Züheyr b. Kays, Küseyle'nin üzerine yürüdü ve bu savaşta Küseyle öldürüldü. Bu arada Berka'yı işgal eden Bizanslılar'la yapılan savaşta Züheyr de hayatını kaybetti. Bu olayın ardından Kâhine adlı bir Berberî kadın İfrîkiye'nin iç kesimlerinde hâkimiyet kurdu. Bizanslılar da Kartaca gibi sahil şehirlerini zaptettiler. Züheyr'den sonra bir süre boş kalan İfrîkiye valiliğine 73'te (692) Hassân b. Nu'mân el-Gassânî tayin edildi. Berka ve Trablus'u tahkim eden Hassân Kayrevan'ı yeniden ele geçirdi ve Kartaca'yı Bizanslılar'dan geri aldı, ayrıca Benzert'i fethetti. Daha sonra Kâhine üzerine yürüdüyse de yenilerek Berka'ya çekildi (77/696). Bu sırada Kartaca tekrar Bizanslılar'ın eline geçti. Halife Abdülmelik b. Mervân'ın içerideki karışıklıkları halletmesinden sonra yardım göndermesi üzerine Hassân Kâhine'nin üzerine yürüdü; Kâbis, Kafsa, Kastilya ve Nefzâve'yi itaat altına aldı, yapılan savaşta Kâhine öldürüldü (79/698). Kendilerine eman verilen ve İslâmiyet'i kabul eden Berberîler'le güçlenen Hassân Kartaca'yı geri aldı ve İfrîkiye kesin biçimde İslâm hâkimiyetine girmiş oldu. Hassân, denizden gelecek saldırılara karşı bir donanma oluşturmak amacıyla Tunus şehrini kurup bir tersane inşa ettirdi. O zamana kadar Mısır valilerine bağlı olan İfrîkiye valileri bu tarihten itibaren doğrudan halife tarafından tayin edilmeye başlandı.

Hassân b. Nu'mân'dan sonra İfrîkiye valisi olan Mûsâ b. Nusayr zamanında Kuzey Afrika'daki fetihler tamamlandı ve 88 (707) yılında burası Tunus ve Trablus'tan ibaret İfrîkiye, el-Mağribü'l-evsat (Cezayir) ve el-Mağribü'l-aksâ (Fas) adıyla üç bölgeye ayrılıp her birine âmiller gönderildi. İç işlerinde bağımsız olan Trablus âmiliği İfrîkiye eyaletine vergi ve asker gönderiyordu. Libya'nın diğer iki bölgesi olan Bingazi ve Fizan da idarî bakımdan Trablus'a bağlı görünmekle birlikte iç işlerinde serbest idiler.

Roma ve Bizans dönemlerinde kendilerine verilen imtiyazların Araplar tarafından kaldırılmasından rahatsız olan Ber-

berî kabilelerinden Hâricîliğin İbâziyye kolunu benimseyenlerin Trablus'a saldırarak burayı ele geçirmesi üzerine (123/741) İfrîkiye valiliğine tayin edilen Hanzale b. Safvân el-Kelbî onların üzerine yürüdü ve Karn mevkiinde Berberîler'i bozguna uğratarak (124/742) bölgedeki Berberî isyanlarını bastırdı.

Abbâsîler döneminde İfrîkiye'de ayaklanmalar devam etti. 140 (757) yılında Trablusgarp bölgesi İbâzîler'i tarafından imam seçilen Ebû'l-Hattâb el-Meâfirî önce Abbâsî âmili Amr b. Süveyd'in elindeki Trablus'u, ardından Verfecûme Berberî kabilesinin elindeki Kayrevan'ı aldı. Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr'un emriyle Mısır Valisi Muhammed b. Eş'as el-Huzâî'nin Avvâm b. Abdülazîz el-Becellî ve ardından Ebû'l-Ahvas Ömer b. Ahvas el-İclî kumandasında gönderdiği ordular Ebû'l-Hattâb'a yenilince Muhammed b. Eş'as 40.000 kişilik bir ordu düzenleyerek Ebû'l-Hattâb'ın üzerine yürüdü ve onu mağlûp ederek Trablusgarp ile Kayrevan'a hâkim oldu (144/761).

Daha sonraki yıllarda Berberîler'den Sufriyye Hâricîleri'nin reisi Ebû Kurre el-İfrenî'yi cezalandırmak için Ebû Ca'fer el-Mansûr'un gönderdiği Ağleb b. Sâlim kumandasındaki ordu başarılı olamadığı gibi Ağleb de öldürüldü (151/768); İbâzîler önce Trablus'u, ardından Kayrevan'ı ele geçirdiler. Abbâsî halifesi, İfrîkiye valiliğine tayin ettiği Ömer b. Hafs, İbâzî imamı Ebû Hâtim'e yenilince meşhur kumandanlarından Yezid b. Hâtim'i 60.000 kişilik bir orduyla bölgeye gönderdi (154/771). Abbâsî ordusuyla Nefûse dağı civarında karşılaşan Berberîler yenildi; reisleri Ebû Hâtim el-İbâzî'nin öldürülmesinin (155/772) ardından Libya'da yeniden kontrol sağlandı.

Kuzey Afrika'da sonu gelmeyen ayaklanmalardan bunalan Halife Hârûnürreşîd, bölgede emniyet ve asayiş sağlamak amacıyla İfrîkiye valiliğine, veraset yoluyla çocuklarına geçmek üzere emirlerinden Ağleb b. Sâlim'in oğlu İbrâhim b. Ağleb'i tayin etti; böylece Ağlebîler hânedanının temelleri atılmış oldu (184/800). Ağlebîler devrinde Trablus'ta güvenlik sağlandığı için şehir gelişti. 196 (812) yılında İbâzî lideri Abdülvehhâb b. Abdurrahman'ın Trablus'ta çıkardığı isyanın sonunda iki taraf anlaştı ve Trablus'un sahil tarafı Ağlebîler'de kalırken iç kısımdaki batı tarafı Ağlebî hâkimiyetini tanımları şartıyla İbâzîler'e verildi. Mısır'daki Tolunoğulları Devleti'nin hâkimi Ahmed

b. Tolun'un oğlu Abbas babasıyla arası açılınca emrindeki askerlerle batıya yöneldi. Libya'daki Berka ve Lebde'yi ele geçirip Trablus'u kuşattı. Ağlebîler, Nefûse kabilesinin İbâzî şeyhi İlyâs b. Mansûr'dan aldıkları yardımla İbn Tolun'u mağlûp ettiler (267/881).

Libya ve Tunus'u 184-296 (800-909) yılları arasında yöneten Ağlebîler Devleti, Kûtâme kabilesinin de desteğini alan Şii Ubeydullah el-Mehdî tarafından yıkılarak Fâtımî Devleti kuruldu. Bu dönemde Şii ve Hâricî Berberîler arasındaki mücadeleye iyice arttı. Trablus ve Tunus Hâricîleri baş kaldırarak Trablus Valisi Mâknûn'u şehirden çıkardılar. 300 (913) yılında Fâtımî Halifesi Ubeydullah el-Mehdî'nin bunları cezalandırmak için oğlu Ebû'l-Kâsım'ın (Kâim - Biemrillâh) komandasında gönderdiği ordu Hâricîler'i yendi ve onlardan 300.000 altın savaş tazminatı aldı. Ancak 332'de (943) Hâricî lideri Ebû Yezîd en-Nûkkârî'nin Fâtımîler'e karşı isyanı çok şiddetli oldu; Kayrevan'ı ve diğer bazı şehirleri Fâtımîler'den aldı. Birkaç yıl süren bu mücadeleden sonra Fâtımîler bölgede yeniden hâkimiyet kurdular.

Halife Muiz -Lidihillâh, Fâtımîler'in başşehirini Mısır'a taşıırken Sanhâce kabilesinden Bulukkin b. Zîrî'yi İfrîkiye ve Mağrib'e vali tayin etti (361/972). Bölgede bazı şehirleri ele geçiren Bulukkin, karşı hareketleri bastırarak Fâtımîler'e bağlılığı korumaya çalıştı, 373'te (984) ölünce yerine oğlu Mansûr geçti. 391 (1001) yılında Trablus, Nefûse'nin desteklediği Fas'tan gelen Zenâte asıllı Benî Hazrûn'un eline geçti. Fâtımîler'e bağlılığını sürdüren Mansûr ve oğlu Bâdis'ten sonra Muiz b. Bâdis dönemi İfrîkiye'de Berberî hâkimiyetinin en geniş ve parlak devri oldu. Muiz bu gücüne güvenerek 440 (1049) yılında Fâtımîler'e karşı çıkıp Abbâsîler'e bağlandı ve bölgede Mâlikî mezhebinin yaymaya çalıştı. Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh, Zîrîler'i cezalandırmak amacıyla Yukarı Mısır'daki Benî Süleym ve Benî Hilâl kabilelerini Trablusgarp ve İfrîkiye'ye göç etmeleri için teşvik etti. Zîrîler hânedanının elindeki toprakları kendilerine verdiğini ve yaptıkları şeylerden dolayı cezalandırılmayacaklarını bildirdi. Kısa sürede bölgeye hâkim olan bu iki kabile İfrîkiye eyaletini aralarında taksim etti. Benî Süleym'e Berka, Benî Hilâl'e Trablus düştü. Berberîler'in büyük bir kısmı yurtlarını terk edip güneydeki dağılık bölgelere ve çöllere çekildi. Ordusu bozguna uğrayan Muiz, Kayrevan'a çekildiyse de ora-

da tutunamayarak (449/1057) Mehdiye'deki oğlu Temîm'e sığındı. Topraklarının büyük bir kısmını Benî Hilâl'e kaptıran Zîrîler'in hâkimiyeti Temîm b. Muiz zamanında (1062-1108) sahil şeridinde Sûse'den Kâbis'e kadar olan bölgeyle sınırlıydı. Bu tarihten itibaren daha çok sahil boyu ve Akdeniz'deki adalarla ilgilenen Zîrîler Ceneviz, Pisa ve Norman ordularıyla savaştılar. Zîrîler giderek güçlerini kaybederken Sicilya Kralı Ruggerio Normanno'nun 541 (1146) yılında gönderdiği ordu İfrîkiye'deki Zîrî hânedanına ve Libya'daki Benî Hazrûn iktidarına son verdi. Ancak Trablusgarp'ta altı ay kaldıktan sonra iç taraflardaki Araplar'la anlaşılan Berberîler'in saldırılarından emniyette kalamayacağını anlayarak idareyi ahalinin seçkinlerinden Yahyâ b. Matrûh'a bırakıp çekildi. 555 (1160) yılına kadar Libya'yı Sicilya adına yöneten Yahyâ b. Matrûh aynı yıl Mağrib'de kurulan Muvahhidler Devleti'ne bağlandı. Murâbitlar Devleti'nin kurucusu Yûsuf b. Tâşfin'in soyundan gelen ve Mayorka adasının hâkimi olan Ali b. Gâniye, atalarının devletini yeniden diriltmek için Muvahhidler'le mücadele ederken Bağdat Abbâsî hilâfetine bağlılık belirterek yardım istedi. Bunun üzerine Selâhaddin-i Eyyûbî'nin yeğeni Takıyyüddin Ömer'in kölelerinden Şerefeddin Karakuş, emrindeki askerî birlikle Mısır'dan gelerek Fizan bölgesinde Hevâre asıllı Benî Hattâb'ın idaresindeki Zevile'yi ele geçirdi; ardından çevredeki diğer bazı şehirleri ve Trablus'u zaptetti. 581'de (1185) Trablusgarp'a gelen Ali b. Gâniye Karakuş, Benî Hilâl ve Benî Süleym Arapları ile kurduğu ittifak sayesinde Tunus ve Mehdiye şehirleri dışında bütün İfrîkiye eyaletini ele geçirdi. Ali b. Gâniye birkaç yıl sonra ölünce yerine geçen kardeşi Yahyâ ile Karakuş arasındaki ittifak bozulunca bağımsız hareket ettiler. Yahyâ Cerîd, Kayrevan, Mehdiye, Trablus, Kâbis ve Tunus'u zaptetti.

Benî Gâniye ve Karakuş'a karşı verdiği mücadelede üstünlük sağlayan Muvahhid Hükümdarı Muhammed en-Nâsir, 603'te (1206-1207) Mehdiye ve Tunus'u alarak Ebû Muhammed Abdülvâhid b. Ebû Hafs'ı İfrîkiye'ye vali tayin etti. İfrîkiye bundan sonra Hafsîler'in idaresine geçti (625/1228). 723 (1323) yılına kadar Libya bölgesi Hafsîler hânedanına bağlı kaldı. Hafsîler'in iç karışıklıklar yüzünden zayıfladığı bu dönemde Trablusgarp'ta kısa zaman içinde yönetim birkaç defa el değiştirdi. Sonunda Hevâre'nin Zâkûga koluna mensup Sâbit b. Ammâr şehre

hâkim oldu, böylece Ammârîoğulları (Benî Ammâr) hânedanının temeli atıldı (727/1327). Sâbit'in ardından oğlu Muhammed, ondan sonra bunun oğlu Sâbit Trablus'u yönetti. 756'da (1355) Ceneviz Amiralî Philippo Doria Trablusgarp'ı ele geçirdi. Ancak beş ay sonra şehri Merînîler'e tâbi Kâbis ve Cerbe Emîri Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ali el-Mekkî'ye 50.000 miskal altın karşılığında sattı. Şehir bir müddet Ahmed el-Mekkî ve oğlu Abdurrahman'ın yönetiminde kaldı. Güneyde ise XIV. yüzyılda Fas'tan gelerek Fizan'da kurdukları Merzûk şehrini merkez yapıp bölgenin hâkimiyetini ele geçiren Evlâd-ı Muhammed, Kânim Sultanlığı'nı saldırılarıyla rahatsız etmeye başlayınca adı geçen sultanlık Fizan'ı aldı ve Osmanlı hâkimiyetinin sağlanmasına kadar burayı bir müddet idare etti.

Hafsîler'in 771'de (1369-70) Tunus'a yeniden hâkim olmaları üzerine, daha önce Ammârîoğulları'ndan kaçıp İskenderiye'ye giden Ebû Bekir b. Muhammed, Trablusgarp'ı tekrar ele geçirerek (772/1370-71) Benî Ammâr hânedanını yeniden kurdu ve Hafsîler'e bağlılık arzetti. Ondandır gelen yöneticiler kendi içlerindeki çekişmeler yanında bazan Hafsîler'den bağımsız davrandılar, bazan onlara tâbi oldular. Şehir bu arada Sicilya kralının, ardından da Hafsîler'in eline geçti ve Ammârîoğulları hânedanına son verildi (803/1401). Bu dönem İspanyollar'ın burayı istilasına kadar devam etti.

İspanyollar, Endülüs'teki müslüman şehirlerini birer birer ele geçirdikleri gibi güçlerini Kuzey Afrika'ya yönelterek buradaki şehirleri de zaptetmeye başladılar. 916 (1510) yılında Kastilyalı V. Ferdinand'ın Petro de Navarro kumandasında gönderdiği ordu Trablusgarp'ı Hafsîler'in elinden aldı, halkın bir kısmını kılıçtan geçirdi, geri kalanları da şehir merkezinden uzaklaştırdı. Şarlıken zamanında şehrin surlarını yükseltmeleri şartıyla ahalinin geri dönmesine izin verildi. 937'de (1530) burayı Malta şövalyelerine (İsbitârîyye) veren Şarlıken, üç yıl sonra Barbaros Hayreddin Paşa tarafından ele geçirilmesine engel olamadı (940/1533-34). Ancak tekrar şehre saldırıp burayı geri alarak Hıristiyan din adamlarına devrettiyse de Turgut Reis ve Kaptanıderyâ Sinan Paşa şehri 958 (1551) yılında onların elinden aldılar ve Osmanlı Devleti topraklarına kattılar. Evlâd-ı Muhammed'in elindeki Fizan ise 985'te (1577) Osmanlı hâkimiyetine girdi.

BİBLİYOGRAFYA :

Vâkıdî, *Fûtûhu İfrîkiyye*, Tunus 1966, I-II, tür.yer.; Mehmed Muhsin, *Afrika Delîli*, Kahire 1312, s. 58-76, 486; Ahmed Bek en-Nâib el-Ensârî et-Trablûsî, *el-Menhelû'l-'azb fî târihi Trablusgarb*, İstanbul 1317, s. 8-174; Hasan Sâfî, *Trablusgarb Tarihi*, İstanbul 1328, s. 4-39; Mehmed Nuri - Mahmud Naci, *Trablusgarb*, İstanbul 1330, s. 8-128; R. Mantran, "La Libye des origines à 1912", *La Libye nouvelle rupture et continuité*, Paris 1975, s. 15-26; H. Gueneron, *La Libye*, Paris 1976; P. Audibert, *Libye*, Paris 1978; Mustafa Hoca, *Târîhu Fîzân: Merkezû'l-cihâdî'l-Libîn*, Trablusgarp 1979, s. 39, 52-86; Celâl Tevfik Karasapan, *Libya, Trablusgarp, Bingazi ve Fizan*, Ankara 1979, s. 12, 46-93; Sâlih Mustafa Miftâh el-Müzeeyenî, *Libyâ münzû'l-fethi'l-'Arabî hattâ intikâli'l-hâli-feti'l-Fâtîmiyye ilâ Mışr*, Bingazi 1994, tür.yer.; Aydoğan Köksal, *Afrika Genel ve Ölkeler Coğrafyası*, Ankara 1999, s. 352-354; R. G. Goodchild, "Byzantines, Berbers and Arabs in 7th Century Libya", *Antiquity*, XLI (1967), s. 115-124; Mahmûd Ebû Savve, "Rû'ye cedide li'l-fethi'l-İslâmî li'l-Libya", *Mecelletü'l-Bühûşî't-târîhiyye*, VIII/1, Trablus 1986, s. 35-70; E. U., "Libye", *ECUn*, IX, 993-995.



AHMET KAVAS

Osmanlı Dönemi. Osmanlılar'ın bugünkü Libya'yı içine alan ve Mağrib denilen Kuzey Afrika'ya ilgi duymaları XV. yüzyıl sonlarından itibaren başlar. Pîrî Reis'in *Kitâb-ı Bahriyye*'sinde Trablus, Misillâte, Misrâte, Berka, Tubruk, Sellûm limanlarının özellikleri ve tarihçeleri yer alır. 1510'da Trablus'un İspanyollar'ca işgalinden evvel o sulara amcası Kemal Reis ile birlikte bulunmuş olan Pîrî Reis'in, "Trablus halkı devletlû hünkâra bir kâğıt gönderip bir sancak beyi isterler" şeklindeki kaydından isteğin öncelikle yerlilerden geldiği anlaşılır. Orta Afrika'nın başlıca köle ve altın tozu ticaretinin Akdeniz'e çıkış limanı olan Trablus İspanyol işgaliyle önemini tamamen kaybetmiş ve kervanlar başka İslâm limanlarına yönelmişlerdi. Özellikle Trablus'a 12 mil mesafedeki Tâcûrâ gelişme göstermişti.

1519'da Tâcûrâ'dan bir heyet İstanbul'a gelip kurtarılmalarını yeniden istedi. Kanûnî Sultan Süleyman'ın emriyle Harem ağalarından Hadım Murad Ağa bir filo ve bir miktar askerle Tâcûrâ'ya yerleşti. İspanyollar'ın Malta şövalyelerine devrettikleri Trablus'un ülke içiyle ilişkisi azaldı. Osmanlılar'ın Batı Akdeniz'de ağırlıklarını iyice hissettirdikleri bir dönemde Trablus şehri Turgut Reis'in gayretleriyle 15 Ağustos 1551'de ele geçirildi. Şehir eski ticaretine ve zenginliğine kavuştu ve tekrar bölgenin merkezi oldu.

Bugün Libya adı altında toplanan Trablus, Bingazi, Fizan bölgeleri o dönemde nisbeten birbirlerinden ayrı olup son ikisi Trablus'a göre çok daha sınırlı bir nüfusa ve stratejik / ticarî öneme sahipti. Bingazi, Mısır'ın Osmanlı Devleti'ne bağlanmasının ardından kendiliğinden kontrol altına girmişti. Fizan ise görünüşte bağımsız olmakla birlikte Trablus'taki yönetimi dikkate alıyordu. Kervan ticaretini tehdiye kalkıştığında hemen cezalandırılıyor, bunun dışında kendi haline bırakılıyordu. Bu geniş bölgede sadece birkaç yüz bin kişi yaşıyordu.

Osmanlı Devleti için Trablusgarp Ocağı'nın da içinde yer aldığı Garp ocakları birer üretim ve gelir kaynağı olmaktan ziyade imparatorluğun ve İslâm dünyasının savunmasında ileri karakol sayılıyordu. Deniz akıncılığı ve korsanlık esas faaliyet alanını oluşturuyordu. Bunda hiris-tiyanların karşı saldırısını önlemek temel amacı teşkil ediyordu. Ocaklar için tasarlanan işleyiş düzeninin de bu ileri karakol niteliğine uygun olması gerekiyordu. Yerlilerin örgütlenme ve savaşıklık düzeylerinin çok ilkel olması kadar denizcilik alanında da sınırlı bilgiye sahip bulunmaları sebebiyle gerekli kadrolar iki üç yıllık aralarla Anadolu'dan devşiriliyordu. Tamamen Türk kökenli olan yeniçeri ve leventler savaşlarda İstanbul'dan gelen emirlerle göre devletin destekçisi olmakla yükümlüydüler. Yerli halk İslâmî uygulamalarda serbestliğe kavuşmaktan ve kazançlarını yabancılara kaptırmamaktan dolayı memnundu. Bundan dolayı yeni düzen başlangıçta sorunsuz yerleşti. Ayrıca ilke olarak evlenmemeleri gereken yeniçerilerin yani ocaklıların yerli kadınlarla evlenmesinden doğan erkek çocuklarının "kuloğlu" adı verilen bir Türk-Arap karışımı nesil meydana çıkarması da kaynaşmaya önemli katkıda bulundu. Böylece oluşan toplumsal yapı dört tabakaya ayrıldı. Ocaklı denilen ilk tabaka büyük oranda Türkler'den ve az sayıda ihtidâ eden Avrupalı korsanlardan meydana geliyordu, bunlar bütün yönetim gücünü ellerinde bulunduruyorlardı. Etkenliğini XVII. yüzyılda hissettirmeye başlayan kuloğulları denilen ikinci tabaka ise şehrin surları dışındaki -daha çok göçebelerle ilgili güvenlikten ve vergileri toplamaktan sorumluydular. Üçüncü tabakayı oluşturan yerli müslüman halk reâyâ (haraç, öşür, zekât vermeye ve daha başka aynî-nakdî yükümlülüklerle tâbi olanlar) ve mahzen (şer'an muayyen vergilerden başka vergi ödemeyen, ancak hükümetin emrinde bazı

görevleri yerine getirmek için hazır bekleyenler) diye ikiye ayrılıyordu. Reâyâ daha çok şehirlerde ve şehir çevrelerinde vahalarda yerleşmiş olanlardı. Mahzenler ise göçebe aşiretlerdi. Son tabaka olarak gayri müslimler özellikle İspanya'dan gelmiş yahudilerden müteşekkildi. İbn Galbûn'un tarihinde bölgeye Türk hâkimiyetiyle refah ve huzur ortamı geldiği, Turgut Reis'in beylerbeyliği yıllarında (1553-1565) Trablus şehrinin nüfusunun çok arttığı ve halkın zenginleştiği, yeni yönetimin İbn Nüveyr aşiretine bazı imtiyazlar tanıyarak çöl-sahil dengesini sağladığı anlatılır.

Libya, XVI. yüzyılın sonunda Akdeniz ile Atlas Okyanusu arasında beliren yeni ekonomik dengenin etkisiyle giderek çalkantılar içine düştü. İstanbul'dan gönderilen ve her üç yılda bir değiştirilen beylerbeylerin yeni çözümler bulması kolay değildi. Sorunlara yerel çözümler arama gereği, beylerbeylerle ocaklıların temsilcisi "dayı"lar arasında bir dengenin oluşmasına yol açtı. Geçici olduklarını bilen beylerbeyler kenarda durmayı ve temelli icraatlara girişmemeyi tercih ettiler. Deniz akıncılığını da korsanlığı da İstanbul'dan gelen emirlere zaman zaman uymanın dışında dayılar istedikleri gibi yönlendirmeye giriştiler.

Tâcûrâ'da, Misrâte'de, Cebeliahdar ve Fizan'da çıkan iç karışıklıkların bastırılması gerektiğinde İstanbul'daki merkezî hükümetin her zaman yardımcı olamaması, durumu zaman zaman zorlaştırıyordu. Trablus, XVII. yüzyıl boyunca diğer iki Garp Ocağı ile birlikte deniz akıncılığının yanı sıra korsanlığı sürdürdü. Ancak dünya ekonomisi merkezinin Akdeniz'den Atlas Okyanusu'na kaymış olması etkisini giderek arttırdı. Bu sebeple bazan büyük sıkıntılar yaşandı, bazan da Girit savaşı döneminde olduğu gibi (1645-1669) korsanlıktan önemli kazançlar sağlandı. Daha yoğun ticarete geçme aşamasındaki İngiliz, Fransız, İspanyol hükümetleri, kendi gemilerini saldırıdan korumak için doğrudan dayılarla anlaşmalar yapmaya başlayınca Osmanlı merkezî hükümetinden tamamen kopmak söz konusu olmakla beraber ocağın başına buyruk hareketleri biraz daha arttı.

1711'de dayılığa gelen Karamanlı Ahmed Bey, Osmanlı Devleti'nin şekilde kalmış olan beylerbeyi gönderme uygulamasını sona erdirdi ve dayılığın babadan oğula kalması geleneğini başlattı. Karamanlı hânedanını kurarak bir tür sultan nâibi niteliğini kazandı. Osmanlı Devleti'ne bağ-

lilığı tam olarak kopmamıştı, İstanbul'dan emir geldiği zaman donanmayla katkısını devam ettiriyor, yeniçeri ve leventlerini İzmir üzerinden sağlama geleneğini de sürdürüyordu. Ancak iç ve dış politikalarında oldukça bağımsız davranabiliyordu. Trablus'un başlıca gelirini oluşturan, yabancı gemilerin serbest saldırıya uğramadan seyrüsefer yapmalarını güvenceye alan ve karşılığında bunların para ödemesini sağlayan antlaşmalar yapmakta serbest hareket edebiliyordu. Esasen bu yetkiler mahallî idarelere bırakılmıştı.

XVII. yüzyılda Osmanlı merkezî idaresinin eyaletler üzerindeki kontrolünün giderek zayıflaması, Garp ocaklarının deniz akıncılığını kenara itip birbirleriyle uğraşma eğilimlerinin artmasına yol açtı. Ekonomik bunalıma ek olarak 1793'ten itibaren Karamanlı ailesi içinde başlayan iktidar çekişmeleri de Trablus'un gücünü azalttı. XIX. yüzyılın başında geçmiş yüzyılın tam aksi bir durum ortaya çıktı. İsveç, Amerika, Sardinya, Napoli, İngiltere ve Fransa ile çıkan çatışmalar sonunda yıllık haraç alma imkânı tamamen ortadan kalktığı gibi verilen zararların tazmini zorunluğu da ortaya çıktı. Silâh gücü yüksek modern gemiler karşısında Trablus gemilerinin dayanması mümkün oluyordu. Tazminatları ödeyebilmek için Yûsuf Paşa sarraflarla anlaşmak ve borç almak zorunda kaldı. Bir yandan da askerin parası ödenemediğinden onların ayaklanmasını önlemek gerekiyordu. İngiliz, Fransız, Sardinya konsolosları eyaletin iç işlerini yönetir hale gelmişlerdi. Ayrıca Yûsuf Paşa'nın Batılılar'ın aralarındaki çekişmelerinde rol oynamaya kalkışması, Amerika ile savaşı (1802), Mısır'a saldırdığı sırada (1798) Fransa'nın tarafını tutması, Napolyon'un yenilgisi üzerine onun da istenmeyenler arasına konulması sonucunu doğurdu.

1827'de ülkedeki ekonomik bunalım son haddine varmıştı. Vergilerin affedilmesi gibi gerçekleştirilmesi güç bir vaadde bulunan Yûsuf Paşa daha sonra borçlarını karşılayabilmek için ağır vergiler koymak zorunda kaldı. Gözünü Afrika'daki Osmanlı topraklarına dikmiş olan İngiltere ile Fransa ayaklanan aşiretleri yanlarına çekmek için para ve silâh yardımına giriştiler. 1827'de Fransa'nın Cezayir'e karşı başlattığı saldırının yayılacağı anlaşıyordu. Bu arada Karamanlı ailesi kendi içinde iktidar çekişmesinden vazgeçmiyordu. Daha 1792'de anarşinin arttığı, ticaretin bozulduğu dönemde Trablus

şehrinin ileri gelenleri İstanbul'a başvurup Karamanlı ailesinden valiliğin alınmasını ve padişah tarafından bir valinin gönderilmesini istemişlerdi. Bütün Garp ocakları gemilerinin de katkısıyla oluşan Osmanlı donanması, Yunan isyanı sebebiyle Avrupa müşterek donanması tarafından 1827'de Navarin'de yakılmış olduğundan Bâbüâli Cezayir'e bir yardımda bulunamadığı gibi Trablus'a da bir şey yapamıyordu. Karamanlı ailesini barıştırıp meseleyi çözmeye çalıştılar. Ancak Karamanlılar'dan Ali Paşa ile Mehmed Paşa'nın çekişmesi bir türlü sona ermedi. Çevre aşiretleri de -Cebel tarafında Şeyh Guma, Fizan'dan Sirte'ye kadar Abdülcelîl reisliğinde- ikiye ayrılmış, rakipleri destekliyordu. Bu eylemlerinde bozulmuş olan sahil-çöl dengesini ikincinin lehine yeniden kurma arzusu da vardı. Aşiretlerin her zamanki gibi daha bağımsız olmayı arzulamalarına karşılık şehirli, 1832'de İstanbul'dan gelen ara bulucuya devlete bağlanmayı istediklerini bildiren bir dilekçeyi verdiler.

Bâbüâli'nin gönderdiği yirmi iki kadirga ile 6000 asker Mayıs 1835'te Trablus Lîmanı'na girdi ve bölgenin merkeze bağlandığı ilân edildi. Şehirli, memnun olsalardı da aşiretler eylemlerini sürdürdüler. Abdülcelîl 1841'de yakalanıp idam edilinceye kadar çarpışmaya devam etti. Şeyh Guma'nın isyanının bastırılması zorlaşınca kendisine bazı imtiyazlar tanınarak anlaşmaya varıldı, arkasından da Guma tutuklanıp Trabzon'a sürüldü. Ancak 1854'te İngiliz konsolosunun yardımıyla tekrar Cebel'e döndüğünden ayaklanma yeniden başladı. 1856'da yakalanıp idam edilince yirmi bir yıl süren bir mücadeleden sonra bölge tamamen merkeze bağlanmış oldu.

Bölgenin merkeze bağlanmasını İngiliz ve Fransızlar, Karamanlı yöneticilerin Avrupalılar'dan aldıkları borçları Osmanlı Devleti'nin üstlenmesi şartıyla kabul ettiler. Bâbüâli, gelir getirmeyen ve üretimi olmayan Libya için gerekli ekonomik temeli oluşturmaya, kervan yollarının işlevini sağlamaya çalıştı. Fransa'nın Gat ve Gadâmis vahalarına göz koyduğu biliyordu. Bâbüâli'nin tam bir çözölmeyi önlemek için kararlı davranmasından başka çaresi yoktu. Zira Osmanlı idaresini istemeyen bir kesim bulunsay da çoğunluk buna karşı değildi. Nitekim Orta Afrika'da siyahiler ülkesinin kilidi mesabesinde bulunan Gat kasabasının halkı 1849, 1854, 1858 ve 1862'de Fizan'daki Os-

manlı kaymakamına başvurup sancak ve ordu gönderilmesini istemişlerdi. Önce-leri ihtiyatlı davranan Bâbüâli, 1875'te Gatlılar'a ek olarak Tevarik (Tuareg) aşiretlerinden Azgerler'in hepsinin ve Hükârlar'ın (Hoggarlar) büyük kısmının müracaatı üzerine Gat'a Türk bayrağını çekti. Bunu Temasin, Tibû ve Kavar halkının Osmanlı idaresini istemesi izledi.

Ekonomiyi geliştirme girişimleri ise çok daha büyük zorluklarla karşılaştı. Osmanlılar, Bilâdüssûdan ticaretinin kervanlarla Trablus'a varmasını güvence altına alıp ticarî gelişmeyi destekledi. Böylece en azından yüzyılın sonuna, Mısır ve Sudan İngiliz kontrolüne girinceye kadar Libya rahat bir dönem yaşadı. Ancak kendine yeterli bir ekonomik yapının oluşturulması mümkün olmadı. Eyalet merkeze vergi yollamada, daima merkezden gelen ödeneklerle yaşayabildi.

Tanzimat'la başlatılan reformlar, Libya'da gerek nüfusunun azlığı (Trablus'ta 1908'de sadece 32.000 kişi vardı, bütün Libya'da nüfus 500-600.000 dolayındaydı), gerekse ekonomik gücünün sınırlılığına bağlı olarak yavaş ilerledi. 1840'larda eyalet sancak, kaza ve nahiyelere ayrıldı. Eyalet meclisi, sancak ve kaza idare meclisleri kurularak, hatta bazı bölgelerde yerlilerden kaymakam ve müdür tayin edilerek halkın yönetime katılmasında ilk adımlar atıldı. 1864'te Trablusgarb vilâyet, 1877'de Bingazi ayrı bir sancak oldu. 1877 Osmanlı Meclisi'ne Mustafa el-Hemdanî, Süleyman Kapudan ve Hacı Ahmed Galib Bey Trablus adına katıldı. Tesisler ve imar açısından eskiden cami ve çarşıyla sınırlı olan girişimlerin yerini çağın ihtiyaçlarına uygun, idarî ve sosyal hizmetlere yönelik olanlar aldı. Süvari ve topçu kışlaları ilk adımı oluşturdu. 1860'larda ilk matbaa kuruldu ve ilk gazete vilâyetin Türkçe-Arapça gazetesi olarak *Trablusgarb* adıyla yayımlandı. 1877'de bir askerî, bir sivil rüşdiye ile on beş erkek, bir kız ilkokulu vardı. 1899'da Fûnun ve Sanayi Mektebi kuruldu. 1911'de İtalyan işgalinden önce şehre borularla su getirilmiş, kuyular açılmış, Trablus ve Bingazi limanlarının inşası için ilk adımlar atılmış, dut ağacı dikme kampanyası ile ipekçilik geliştirilmeye çalışılmış, karantina uygulaması başlamış, telgraf bağı kurulmuş, telsiz telgrafla İstanbul bağlantısı sağlanmış, bir ziraat okulu ile 160 ilkokul açılmıştı. Belediye örgütlenmesi gerçekleştirilmiş, belediye meclisi yerli halkın isteklerini yansıtacağı bir yer haline dönüş-

müştü. 1908 Osmanlı Meclisi'ne Mustafa Efendi (Hums), Ömer Mansur Paşa ve Yûsuf Şetvan Bey (Bingazi), Ferhad Bey, Sâdık Bey ve Mahmud Nâci Bey (Balkış) (Trablusgarp), Câmî Bey (Baykurt) (Fizan), Süleyman el-Bârûnî (Cebeligarbî) milletvekili olarak katılmışlardı.

1878'de Osmanlı Devleti'nin Rusya'ya yenilmesi ve arkasından Tunus'un Fransa (1881), Mısır'ın İngiltere (1882) tarafından işgali, Afrika'nın tamamıyla paylaşılması pazarlıkları çerçevesinde Libya'nın tâlipleri arasında tartışmaların açık açık yapılması yeni bir dönemi başlattı. Afrika'daki bu son toprakları koruyabilmek için Osmanlı idaresinin çok daha ciddi planlar hazırlaması gerekiyordu. Osmanlı yönetimi, yerli halkın savaşa hazırlanması ve bir kara savaşında ihtiyaç duyulacak silâhları depo etme planını benimsedi. Böylece sahil boyunca Trablus'tan Selûm'a kadarki bölgede silâh depoları teşkil edildi. Çoğunlukla kuloğullarından ve göçebe aşiretlerden Hamidiye alayları oluşturularak halkın askerliğe alıştırılmasına girişildi. Ancak Abdülhamid'in ihtiyatlı davranışı bu uygulamada da kendini gösterdi. Silâhların halka verilmesine müsaade edilmedi, depolarda merkezden gelen birliklerin kontrolünde tutuldu. Buna karşılık bölgenin ileri gelenlerini elde etmek için sistemli bir politika izlendi. Unvanlar, nişanlar dağıtıldı. Batılılar'ın genel bir İslâm ayaklanması korkusuyla panislâmcılık olarak nitelediği bu politika aslında eylemci değil sadece dayanımcı idi. Bölgenin ileri gelenlerinden ve Medeniyet tarikatından Şeyh Zâfir danışman olarak İstanbul'a çağrıldı, bütün ileri gelenlerin oğulları İstanbul'da açılan aşiret mektebine alınılarak bağlılıkları güçlendirilmeye çalışıldı. Diğer önemli bir girişim de 1837'de kuruluşundan yarım yüzyıl sonra zâviyelerinin sayısı 100'ü bulmuş olan Senûsiyye tarikatının Osmanlı tarafına çekilmesidir. Sultan Abdülaziz'in ferman verip zâviyelerine haklar tanıdığı Senûsilik, Berka'dan Çad ve Bilâdüssûdan'a giden kervan yollarını kontrolüne alarak sadece dinî bir hareket olmadığını, bir fizikî güç de olabileceğini kanıtlamıştı.

Sömürge paylaşmasına pek geç giren İtalya, 1896'da Adve'de (Adwa, Adoua) Etiyopyalılar'a yenilince gözünü doğrudan Libya'ya dikti. Buranın İngilizler'in ya da Fransızlar'ın eline geçmesini istemiyordu. Onlar da Avrupa'da ittifak grupları arasındaki dengede güçlerini arttırmak için İtalya'nın Libya üzerindeki hakkını kabu-

XIX. yüzyılın sonlarında Libya'da yerlilerden oluşturulan Hamidiye alaylarından birini tören sırasında gösteren fotoğraf (Orhan Koloğlu fotoğraf arşivi)



le yanaştılar. Resmî İtalyan açıklamalarında asla işgal arzusu ileri sürülmedi, sadece Libya'nın İtalyan imtiyaz bölgesi sayılacağı ve burada ticarî girişimlerde İtalya'nın onayının gerekli olduğu belirtildi. "Barışçı ekonomik sızma" adı verilen bu politika diğer Avrupalılar'ınkine nazaran daha az tehlikeli görüldüğünden Abdülhamid, Avrupalılar'ın tek bir cephede birleşmesini önlemek için İtalya'ya doğrudan karşı çıkmadı, aksine dostça bir politika izledi; yalnız engellemelerini el altından sürdürmeye çalıştı. Ancak böyle bir hakka sahip olma fikri giderek İtalya'da Libya'yı doğrudan ele geçirme fırsatı olarak görülmeye başlandı.

Üretimi çok sınırlı olan, geliri giderini karşılayamayan vilâyetin ithalâtı (manifatura, demir, un, kereste vb.) daima ihracatından (devekuşu tüyü, halfa otu, fildişi, kırmızı biber, deri) daha fazlaydı ve Avrupa'ya ekonomik bağımlılığı artıyordu. 1883'te Trablus Limanı'na 163 buharlı Avrupa gemisiye karşılık sadece otuz beş Osmanlı bandıralı gemi gelmişti. Anavatanla bağlantıyı dahi muntazam Avrupa gemileri sağlıyordu. Osmanlı Devleti'nin ekonomik zorlukları karşısında İtalya yavaş yavaş bu boşluğu doldurmaya yöneldi. Postahaneler açtı, Libya limanları arasında İtalyan posta seferleri düzenledi. Banco Di Roma'nın bir şubesini burada kurdu ve bunları gerçekleştirme yolunda işi savaş tehditlerine kadar vardırdı. Uzun süre direnen Osmanlı Devleti sonunda her birine teker teker izin vermek zorunda kaldı. Özellikle Banco di Roma yanına çekmek istediği yerli kesimi tatmin için para dağıtma, özel yatırımlara yardım etme açısından büyük faaliyet gösterdi. Vali ve kumandan Receb Paşa bu para oyunlarına karşı Ziraat Bankası'nı açtırmayı denedi, ancak kaynak zayıflığı İtalyan bankası ile yarışmaya imkân vermedi. Yerli halkla yöneticiler arasında beliren bu kopuş, kuloğullarının asırlardır sahip oldukları imtiyazların 1902'de iptal edilmesiyle yeni bir aşamaya girdi.

1890'ların ikinci yarısında eyaletin toplumsal yapısını çok etkileyecek bir oluşum ortaya çıktı. Toplu halde Trablus'a sürülen, bazıları da Fizan'a gönderilen özelliklerle tıbbiyeli ve harbiyeli Jön Türkler daha sonra vilâyetin çeşitli hizmetlerinde görevlendirildi. Bunlar, doktor, öğretmen, belediye memuru olarak toplumun çeşitli kesimleriyle kaynaştılar. Osmanlı Devleti bölgeyi terkettikten sonra işgalcilere direnen Libyalılar arasında bu kadro önemli rol oynadı.

1908'de Meşrutiyet'in ilânı Trablus'ta hiç görülmemiş nümayişlerin yapılmasına yol açtı. Sürgün Jön Türkler sokaklarda günlerce gösteriler yaptı. Genellikle onlardan hep uzak durmuş olan yerli halk bu gösterilere de katılmadı. Hatta belediye reisi Hassuna Paşa'nın önderlik ettiği bir kesim tepki bile gösterdi. Bunları bastırmak üzere İttihat ve Terakki Mustafa Kemal'i görevlendirmek zorunda kaldı. Yerli aydınların bu heyecana katkısı ilk defa Trablus'ta bir basın patlaması şeklinde oldu. Avrupa saldırganlığına karşı bir İslâmî dayanışmayı savunan altı gazete çıkarıldı. Baş gösteren gerginlik ve gelişen olaylar sonucu İtalya Libya'yı doğrudan kontrolü altına almak için harekete geçti.

İtalyan İşgali Dönemi (1911-1943). 29 Eylül 1911'de Libya'nın liman şehirlerini bombalayan İtalya savaşı başlattı. Çok güçlü bir donanmanın desteğinde ilk hamlede 35.000 asker cepheye sevk edildi ve kısa zamanda sayıları 100.000'i buldu. Bütün vilâyetteki Osmanlı ordusu ise bir kısmı Yemen'deki ayaklanmayı bastırmak üzere çekilmiş olduğu için 5500 kişiden ibaretti. İtalyanlar, belediye reisi Hassuna Paşa ile yandaşları ve azınlıklardan destek görmekle birlikte genel olarak yerli halk tarafından iyi karşılanmadı. Tarihte ilk defa uçakla bombardımanın yapıldığı bu savaşta İtalyanlar'ın donanma toplanın erdiği menzilden daha içerilere girememeleri ve sahilde sıkışıp kalmaları bütün dünyayı şaşkına çevirdi. Bâ-



İtalyanlar ile yapılan savaşı gösteren temsili bir resim
(Orhan Kologlu fotoğraf arşivi)

brâli, bir savaşa girişmesi halinde Balkan devletlerinin saldırısına uğrayacağını bildiğinden işi barış yoluyla çözmenin yollarını arıyordu. Buna karşılık genç İttihatçı subayların izinli sayılarak Libya'ya gitmeleri ve direnci örgütlemelerine müsaade edildi. Bunlar arasında Trablus kumandanı kurmay albay Neş'et Paşa, kurmay binbaşı Ali Fethi (Okyar), Yüzbaşı Nuri (Conker), Bingazi kumandanı Enver Paşa, Kolağası Mustafa Kemal (Atatürk), Süleyman Askerî ve Eşref Kuşçubaşı gibi daha sonra önemli roller oynayan isimler sayılabilir. Başarılı Trablusgarp savaşıyla İtalyanlar sahil boyuna hapsedildi.

Bu ortamda dışarıda ve içeride meydana gelen olaylar devletin varlığını tehlikeye sokunca Osmanlı hükümeti Temmuz 1912'de İtalya ile gizli barış görüşmelerine başladı. Ekim ayının başında Balkan devletleri birbiri ardından savaş ilân edip saldırıya geçince barış görüşmeleri hızlandırıldı ve 18 Ekim 1912'de Uşi (Ouchy / Lozan) Antlaşması imzalandı. İtalyan hâkimiyetinin kabulüne karşılık müslüman kesim için bir sultan nâibinin Libya'da bulunması kabul edildi. Ancak bunun hiçbir idarî yetkisi olmayacaktı. Osmanlı Devleti savaşıtlara yardımlarını kesecek ve askerlerini geri çekecekti. Balkan Savaşı dolayısıyla Libya cephesindeki genç subaylar da geri döndü.

Balkan savaşları ve I. Dünya Savaşı'nın ilk yılında İtalya'yı İngiliz-Fransız-Rus ittifakına kaptırmamak arzusuyla bir süre Osmanlı Devleti, Libya'da yerli halkın Ahmed Şerîf es-Senûsî liderliğinde sürdürdüğü dirence yardım yapamadı. Gerçi Uşi Antlaşması tam uygulanmıyordu. Libya milletvekilleri ve âyan üyeleri Osmanlı Parlamentosu'nda görevlerine devam et-

mekteydiler. Esas hedef İngiltere, Fransa ve Rusya olduğundan Ahmed Şerîf'ten Mısır tarafına saldırması istendi. Böylece Süveyş tehdit edilirken İngiliz ordusunun iki ateş arasında kalması arzulanıyordu. Senûsî liderleri "Afrika için emîrû'l-mûminîn" unvanını kullanmaya başladılar. Osmanlı belgelerinde ise Trablusgarp ve Bingazi "nâibü's-sultanî" diye anıldılar. Âyan üyesi Süleyman el-Bârûnî, Misrâte bölgesinde padişah adına vali ve kumandan sıfatıyla idareyi ele aldı. Az sonra Enver Paşa'nın kardeşi Nûri Bey Trablus bölgesindeki savaşı yönetmek üzere gönderildi. Şehzade Osman Fuad da Afrika grupları kumandanı olarak görevlendirildi. Bu mücadele sonunda Hums, Trablusgarp, Züvâre limanları dışında bütün Trablusgarp'tan başka Fizan yerli güçlerin kontrolü altına girdi. Ancak Senûsî ailesinden Seyyid İdrîs'in İngiliz ve İtalyanlar'la anlaşarak savaşı bırakması daha fazla başarı sağlanmasını engelledi. İtalyanlar'ın uzlaşma önerisini reddeden Ahmed Şerîf denizaltı ile İstanbul'a getirildi ve VI. Mehmed'e Eyüp'te kılıç kuşatma görevi ona verilmekle ne derece itibarlı sayıldığı ortaya konmuş oldu.

Mondros Mütarekesi görüşmelerinde ön şartlardan biri de Libya'daki Türk birliklerinin ve subaylarının teslim olmasıydı. Şehzade Osman Fuad'ın geri çekilmesi sorunlar doğurdu, bir kısım subay da şahsî tercihleri iddiasıyla savaşı sürdürmek üzere kaldılar. 1919'da Misrâte'de kısa süre yaşayan Trablus Cumhuriyeti'ne katkıda bulunanları oldu, ancak artık Türkiye ile bağlantı kurma imkânı yoktu. Esasen Sevr Antlaşması ile de Osmanlı Devleti'nin bu eski topraklarıyla ilgilenme hakkı kaldırılmış ve buranın İtalya'ya bağlanması kesinleşmişti.

İtalya'nın Ankara'daki Büyük Millet Meclisi hükümetiyle ilişkisi, Libya meselesinden bağımsız olarak sadece Anadolu'daki çıkarları çerçevesinde gelişti. Tek endişesi, Ankara'nın hizmetinde "irşad" görevinde çalışan Ahmed Şerîf'in Libya'ya dönmelerini engellemeye yönelikti. Esasen Mussolini'nin faşist rejimi iyice katılaşmadan önce Libya halkına bir ölçüde özerklik tanıyan bir rejim uygulandığından onların da şikâyetleri olmuyordu. 1923'ten itibaren özellikle Graziani'nin askerî kumandan tayin edilmesinden sonra ırkçılığa dayalı bir tasfiye hareketi sürat kazandı. Aynı yıl Tunus sınırı bölgesinde ve 1929'da Fizan'daki bütün direnç kırıldı. Ömer el-Muhtâr'ın sürdürdüğü Sirte'deki son direniş de onun esir alınıp

16 Eylül 1931'de idam edilmesiyle sona erdi. Yerli halk çölde tel örgülerle çevrili toplama kamplarında toplandı, onbinlerce kişi öldü. Libya'nın İtalyan anavatanı ilân edilmesine geçildi (1939) ve ilk kabile olarak 30.000 İtalyan köylüsü Trablus ve Bingazi yakınındaki ekim yapılabilir topraklara yerleştirildi. Yerlilerin İtalyanlaştırılmasına da hız verildi.

Bugünkü Libya. II. Dünya Savaşı'nda Afrika'daki çatışmaların büyük kısmı Libya topraklarında cereyan etti, ülke baştan başa harap oldu, halk bir defa daha büyük sıkıntı çekti. 1943'te İtalyan-Alman kuvvetleri tamamen yenilip Libya'dan çıkınca İtalyan göçmenleri de kaçtı. Barış antlaşmaları imzalanıncaya kadar Trablus ve Bingazi İngiliz, Fizan Fransız askerî idaresine bırakıldı. Birleşmiş Milletler'in Libya'nın geleceğine dair karar verme aşamasında Türkiye-Libya ilişkileri yeniden gündeme geldi. İtalyan kolonilerinin kaderini belirlemek için oluşturulan komisyonda Türk delegesi Türk hükümetinin, Libya'nın galiplerinin himayesine verilmesine karşı olduğunu ve bir bütün olarak bağımsızlığının tanınmasını savundu. Bu husustaki kararın Libya halkının kendisi tarafından alınmasını istedi. Berka'da geçici bir devlet kuran Şeyh İdrîs es-Senûsî, o yıllarda yeni oluşturulan bürokrasisi için Türkiye'den uzmanlar almaya başladı, hatta bunlardan biri (Sâdullah Kologlu) başbakanlığa kadar yükseldi. Mutlak bağımsızlığı isteyen ve yabancı himayesini reddeden sınırlı bir grup da daha kötü çözümlere düşmemek için gerektiğinde Türkiye ile birleşmeyi öngören Hizbû'l-ittihâdî Trablusî Türkî adıyla bir parti kurdu. Bu çabaların da ürünü olarak Birleşmiş Milletler 21 Kasım 1949'da Libya'nın Trablus, Bingazi ve Fizan'dan müteşekkil bağımsız bir devlet olarak kurulmasını ve bunun en geç 1 Ocak 1952 tarihinde gerçekleşmesini kabul etti. Bu çerçevede üç bölgenin temsil edildiği bir parlamento oluştu ve 24 Aralık 1951'de Kral I. İdrîs es-Senûsî devletin kurulduğunu ilân etti. O sırada dünyanın en fakir ülkesi ilân edilen Libya İngiltere'ye 1953, Amerika'ya 1954 anlaşmalarıyla verdiği askerî üslerin tazminatı ile yaşamak durumundaydı. Bu esnada Arap Birliği'ne de üye olmuştu (1953), fakat hem güçsüzlüğü hem Batı dünyasına bağımlılığı sebebiyle bir varlık gösteremedi. Esasen iç politikada da partilere dayanan bir kampanya söz konusu değildi, dolayısıyla rejimin tartışılması düşünülüyordu.

1959'da çok zengin petrol yataklarının bulunması ülkenin ve toplumun hayatında birden bire önemli bir değişiklik meydana getirdi. Aynı zamanda o vakte kadar varlığını önemsemeyen Arap Birliği tarafından daha çok dikkate alınmaya başlandı. Mısır'daki Arap milliyetçiliği hareketi ve özellikle Cemal Abdünnâsır'ın etkisi 1950'lerin başından beri toplumda hissedilmekteydi, ancak çoğunluğu harekete geçirebilecek bir güç kazanmamıştı. Zenginliğin artmasının yanı sıra savaşı yaşamamış nesiller ortaya çıktıkça Arap milliyetçiliği davası toplumu giderek daha çok etkilemeye başladı. Filistin'de yahudiler karşısında alınan yenilgilere hareketsiz kalan yönetime tepki arttı. 1 Eylül 1969'da Kral İdris Türkiye'de bulunurken yapılan darbe ile krallık yıkıldı, genç subaylar iktidarı ele geçirdiler ve cumhuriyeti kurdular. İhtilâl Kumanda Konseyi'nin başı olan Albay Muammer Kaddâfi başlangıçta babası saydığı Cemal Abdünnâsır'a bağlı iken onun ölümünden sonra kendi teorisini oluşturma çalışmalarına girişti. Giderek konseyin diğer üyelerini tasfiye etti ve 1973'ten itibaren "rehber" olarak ülkeyi yönetti. Ülkede hiçbir muhalefete izin verilmedi.

Libya 1969'da İslâm Konferansı Teşkilâtı'na, 1975'te Arap Ekonomik Birliği Konseyi'ne üye oldu. 1976'da formüle edilen ve "Yeşil Kitap" adı verilen yayınlarda yer alan "dünya üçüncü teorisi", liberallerin teorisi ve blokuyla Marksistlerin teorisi ve blokuna karşı bütün dünyayı birleştirmeyi hedeflemekteydi. Sosyal adaleti sağlamak ve sınıflar arası farkları ortadan kaldırmak için sosyalist uygulamayı, grup ve parti sömürücülüğüne karşı parlamentoyu kaldırıp halk komiteleri aracılığıyla halk iktidarını kurmayı, uluslararası alanda barış içinde bir arada yaşama ilkesine bağlı kalarak bağımsızlık ve tarafsızlığı korumayı, bu yolda ilerlerken bilimin temelini oluşturan Kur'an'a uygun davranmayı öneriyordu. Teoriyi gerçekleştirecek gücün İslâm'ın gerçek koruyucusu olan Arap milletinin birliği tarafından sağlanacağı inancındaydı. Filistin davasının Arap istekleri yönünde çözümlenmesi de başarının göstergesi olacaktı. "Siyasî sistemler hâkimiyeti bitti, halkın iktidarı başladı" sözleriyle cumhuriyetin yerine Libya Halk Sosyalist Arap Cemâhîriyesi'nin kurulduğu ilân edildi. Böylece "kütelerin devleti" anlamına gelen "cemâhîriye" kelimesi ilk defa 1976 yılında Arapça'da belirdi. Ülkenin adına 1986 yılında "Büyük" kelimesi eklendi.

Yeni teorinin ilk uygulaması, ülkedeki bütün özel mülkiyetin kaldırılması ve iş yerleri sahipliğinin oralarda çalışanlara devredilmesi oldu. Uluslararası alanda da devrimin Libya'yı sadece petrol ihracatçısı olmaktan çıkarıp halk ihtilâlleri ve dünya üçüncü teorisinin ihracatçısı durumuna getireceği belirtildi. Bu andan itibaren Libya, büyük petrol gelirlerinin gücüne dayanarak iki alanda dünya politikasında rol oynamaya girişti; İsrail'e destek veren Amerika'ya ve Batı blokuna karşı sosyalist blokla bütünleşti, Arap dünyasındaki bölünmüşlüğü ortadan kaldırmak için yeni gruplaşma denemelerine başladı. Libya'nın Birleşik Magrib (1969), Mısır ve Sudan (1970), Suriye (1971), Mısır (1973), Tunus ile bütünleşme girişimleri beklenen sonuçları vermedi.

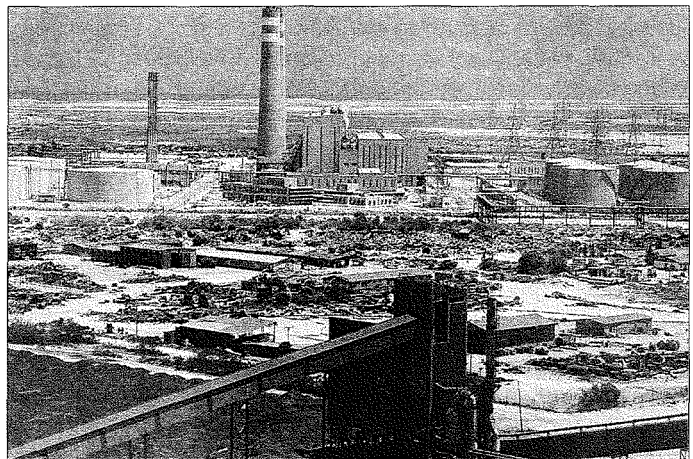
Arap dünyası içinde istediği birliği sağlayamayan, aksine doğurduğu tepki sonucu giderek yalnızlaşan Libya'nın 1980 sonrasında petrol gelirleri de önemli ölçüde azaldı (1980'de 22 milyar, 1986'da 5 milyar dolar). Bu dönemde Amerika Birleşik Devletleri'yle ilişkileri gittikçe bozulan Libya 1981, 1983 ve 1984'te Amerikan kuvvetlerinin bombardımanlarına mâruz kaldı. Bazı Arap ülkeleriyle de ilişkilerinin iyi gitmemesi üzerine Afrika içinde etkili olarak uluslararası alanda güçlenmeyi denedi. Çad ve Fas ile başarısız birleşme denemeleri yaptı. 1985'te Rusya ile Amerika'nın nükleer silâhlı olmayı ve genel savaş ihtimalini engelleme yolunda anlaşmaları Kaddâfi politikasının uluslararası alanda da desteksiz kalmasına yol açtı. Ülke ekonomisi Birleşmiş Milletler tarafından Mart 1992'de ambargo uygulanması ve Aralık 1993'te yurt dışındaki mal varlıklarının dondurulmasıyla kötüleştiyse de 1997'de ambargonun kalkması tekrar bir canlanmaya yol açtı.

Asıl ilgisi Arap dünyasına yönelik olan Kaddâfi'nin Türkiye ile ilişkileri önceleri zayıf iken Türkiye'nin 1974'te Kıbrıs'a askerî müdahalesiyle iki ülke arasında bir yakınlaşma dönemi başladı. Kıbrıs hareketini müslümanların savunması olarak algılayan Kaddâfi Türkiye'ye askerî yardımda bulundu. 1975'te İktisadî İşbirliği ve Ticaret Antlaşması imzalanarak Türk firmalarına büyük ihaleler verilmeye ve Türk teknisyen ve işçilerin çalışmalarına imkân sağlandı. Libya'daki Türk işçilerinin sayısı 50.000'e varırken Türkiye'nin bu ülkeye ihracatı giderek artmış, Türk şirketlerine verilen inşaat ihalelerinin toplamı da 11 milyar doları aşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed b. Halîl Galbûn, *Târih-i İbn Galbûn der Beyân-ı Trablusgarb* (trc. Mehmed Ne-hîcûddin), İstanbul 1284; *Sâlnâme-i Trablusgarb*, Trablusgarb 1305; Mahmud Naci, *Trablusgarb Vilâyeti*, İstanbul 1328; Aziz Samih İter, *Şimali Afrikada Türkler*, İstanbul 1936, tür.yer.; E. Rossi, *La cronaca araba Trepolina di Ibn Galbun*, Bologna 1936; R. Graziani, *Pace Romano in Libia*, Milano 1937; Fevzi Kurtoglu, *Turgut Reis*, İstanbul 1938, tür.yer.; G. Volpe, *L'Impresa di Tripoli: 1911-12*, Roma 1946; Celâl Tefvîk Karasapan, *Libya, Trablusgarb, Bingazi ve Fizan*, Ankara 1960; J. L. Miegé, *L'imperialisme colonial italien de 1870 à nos jours*, Paris 1968; M. Degl'Innocenti, *Il socialismo Italiano e la guerra di Libia*, Roma 1976; Mohammad al Wafî, *Charles Féraud et la Libye: 1876-1884*, Tripoli 1977; Orhan Koloğlu, *Müzekkerâtü'l-zubbâtî'l-Etrâk haule ma'reketi Libiyye*, Trablus 1979; a.mlf., *Mustafa Kemal'in Yanında İki Libya'lı Lider: Ahmet Şerif-Süleyman Baruni*, Ankara 1981; a.mlf., *Islamic Public Opinion During the Libya War*, Tripoli 1988; Akil Muhammed el-Berber, *Ömer el-Muhtâr*, Trablus 1981; 1911-1912 Osmanlı-İtalyan Harbi ve Kolağası Mustafa Kemal, Ankara 1985; R. Simon, *Libya Between Ottomanism and Nationalism*, Berlin 1987; *Târihu'l-kuvveti'l-müsellahati't-Türkiyye: ed-Devrû'l-Osmânî*, Halep 1988; M. Şükrü Hanioğlu, *Kendi Mektuplarında Enver Paşa*, İstanbul 1989, tür.yer.; Ahmed Atıyye Müdellel,

Trablusgarp'ın 120 km. doğusundaki Misrâte'de Afrika ve dünyanın en büyük, modern fabrikalarından biri



el-Muķāvetü'l-Lîbiyye zıdde'l-gazvi'l-İtālî, Halep 1989; T. W. Childs, *Italo-Turkish Diplomacy and the War Over Libya*, Leiden 1990; A. Martel, *La Libye: 1835-1990*, Paris 1991; J. Claude Zeltner, *Tripoli carrefour de l'Europe et des pays du Tchad: 1500-1795*, Paris 1992; Ali Abdullatif Ahmida, *The Making of Modern Libya*, New York 1994; İsrail Kurtcephe, *Türk-İtalyan İlişkileri: 1911-1916*, Ankara 1995, tür.yer.; Ettore Rossi, "Trablus", *İA*, XII/1, s. 445-452; R. J. I. ter Laan, "Libiyya", *EP* (İng.), V, 758-759.



ORHAN KOLOĞLU

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

1. Dinî Hayat, Mezhepler ve Tarikatlar. Arap asıllı müslümanlar İslâm fetihlerinin ardından bölgeye yerleşmeye başladılar. Bölgenin yerli halkı Berberîler, İfrîkiye Valisi Mûsâ b. Nusayr döneminde İslâmiyet'i kabul ettiler. Hâricîliğin en mütedil kolu olan İbâziyye, II. (VIII.) yüzyılın başlarına doğru bütün Kuzey Afrika'ya olduğu gibi Trablus bölgesine de yayılmaya başladı. Mâlikî mezhebi Zîrî emirlerinden Muiz b. Bâdis'in gayretiyle bölgede yaygınlık kazandı. Osmanlılar'ın Libya'ya hâkim olmasından sonra Anadolu'dan gelen Türkler vasıtasıyla Hanefî mezhebi bölgeye girmiş oldu. İtalyan işgaline kadar (1912) gayri müslim nüfus, sayıları fazla olmamakla birlikte ticaretle uğraşmaları dolayısıyla etkili olan yahudiler, burayı vatan edinen Maltalı Katolikler ve Osmanlı tebaası Ortodoks Rumlar'dan ibaretti. İşgalin ardından on binlerce İtalyan çiftçisi buraya getirilerek verimli topraklara yerleştirildi. Ancak ülkenin bağımsızlığını kazanmasından sonra bunların büyük çoğunluğu ülkelerine geri dönmek zorunda kaldı.

Libya'da Kâdiriyye, Ticâniyye, Arûsiyye, Halvetiyye, Derkâviyye ve Senûsiyye tarikatları yaygındı. Osmanlı idaresi zamanında Kuzey Afrika'da başlayan misyonerlik faaliyetlerine karşı en büyük mücadeleyi Senûsiyye tarikatı mensupları yürüttüler. Bu tarikat, bilhassa çöl ikliminin hâkim olduğu bölgelerde ismen var olan Müslümanlığın yeniden günlük hayatın bir parçası haline gelmesini sağladı. Senûsî şeyhleri, kurdıkları zâviyelerde Libya'da ve Afrika içlerindeki birçok bölgede İslâm'ı yaymakla kalmadılar, aynı zamanda dinî eğitimi ve ticarî hayatı da destekleyip yönlendirdiler. Çok sayıda mahallî idareci bu tarikata intisap ettiği için mensupları sömürgeciliğe karşı yapılan mücadeleyi geniş bir alanda yürütme imkânı buldular ve mücadelelerini Osmanlı Devleti'nin desteğiyle XX. yüzyılın ilk yıllarında si-

lâhlı olarak sürdürdüler. Senûsiler, Fran-sa'nın güneyden Çad ve Nijer'i işgaline, ardından İtalya'nın kuzeyden bütün Libya'yı ele geçirme planlarına karşı Osmanlı askerleriyle birlikte yürüttükleri savaşta büyük başarılar kazandılar. Senûsî zâviyeleri genelde kabile hayatının güçlü olduğu Sirenyka, Trablus civarı ve Fizan'da yaygındı. Muammer el-Kaddâfi'nin 1969 yılında yaptığı ihtilâlin ardından Senûsî zâviyelerine sınırlama getirildi; tarikatın pîri Muhammed es-Senûsî adına kurulan üniversite lağvedilerek buraya bağlı fakülte ve diğer bölümler Libya Üniversitesi'ne bağlandı.

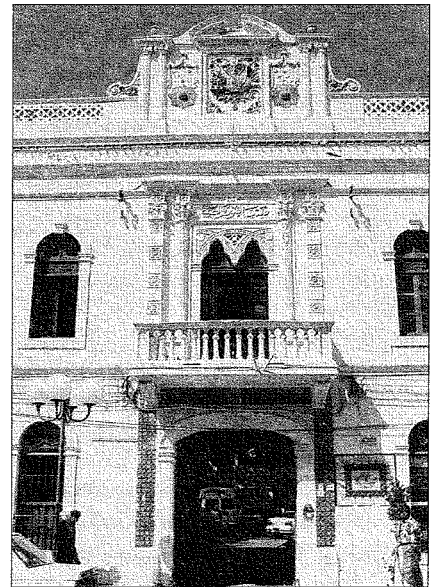
1970'li yılların başında yayımladığı *Yeşil Kitap*'ta siyasî fikirlerinin dayanağının Kur'an-ı Kerim olduğunu söyleyen Kaddâfi döneminde dine ağırlık veren devlet politikası izlenmeye başlandı. Hz. Peygamber'in vefatını başlangıç kabul eden takvim benimsendi. Kur'an okulları ve medreseler millileştirilerek yeni sistemin fikirleri buralarda da halka anlatıldı. 1973 yılı Kasım ayında hukuk düzenini İslâm hukukuna uygun hale getirmek için çalışmalar başlatıldı ve 1977 yılındaki büyük halk kongresinde bütün kanunların Kur'an'a uygun olacağı kararı alındı. Yaklaşık on yıl siyasal ve sosyal reformlarını Kur'an'a dayandığını söyleyen Muammer el-Kaddâfi'nin 1970'li yıllar sonundan itibaren siyasî ve iktisadî amaçlar uğruna İslâm kültürüne eleştiriler yöneltmeye başladığı belirtilmektedir.

2. İlmî Hayat, Eğitim ve Öğretim. Libya'da tarih boyunca çok sayıda âlim yetişmiştir. İslâm dünyasının birçok bölgesinde okutulan *el-Kâfi* adlı kitabının yanında çok sayıda eseri bulunan Ebû'l-Hasan İbnü'l-Münemmir, Libya'nın ilk önemli şairlerinden, *ed-Dürretü'l-ḥaṭîre fi'l-muḥtâr min şî'ri şu'arâ'i'l-Cezîre* adlı eserin sahibi Ebû'l-Hasan İbnü'l-Veddânî, şiirlerinin çok az bir kısmı günümüze ulaşan Ebû'l-Hasan el-Hevvârî et-Tarablusî, *Risâletü'l-kıyâs* ve *Risâletü'l-cihâd* adlı eserlerin yazarı Muhammed b. Ebû'd-Dünyâ, Arap dili ve edebiyatı yanında ensâb, hadis, fıkıh, kelâm alanlarında da yetişen ve özellikle *Kifâyetü'l-müteḥaffız* adlı eseriyle lugat konusunda önemli bir kaynak bırakan Ebû İshak İbnü'l-Ecdâbî, kasidelerden oluşan divanıyla tanınan mutasavvıf şair Ahmed b. Hüseyin b. Ahmed el-Behlûl, Amr b. Âs zamanından Ahmed Karamanlı dönemine kadar (1150/1737) Libya'nın tarihini ele alan *et-Tezkâr fi men meleke Ṭarâblus ve mâ kâ-*

ne bihâ mine'l-aḥbâr adlı eserin müellifi ve aynı zamanda şair Muhammed b. Halîl Galbûn, Vali Ahmed Râsim Paşa devrine kadar geçen uzunca bir dönemin tarihini ve yetmiş kadar önemli şahsiyetin biyografisini ihtiva eden *el-Menhelü'l-'azb fi târiḥi Ṭarâblusḡarb ve Nefehâtü'n-nisrîn ve'r-reyhân fi men kâne bi-Ṭarâblus mine'l-a'yân* adlı eseriyle tanınan Ahmed en-Nâib el-Ensârî, başta *el-Bâḥiş ve'l-faḥihu'l-muṣliḥ* olmak üzere fıkıh ve tasavvuf alanında yirmiden fazla eser yazmış olan Ali b. Abdüssâdık, *el-Fetâvâ kâmilîyye fi'l-ḥavâdisi't-Ṭarâblusiyye* adlı kitabın müellifi Trablus-garp müftüsü Kâmil b. Mustafa, Endülüs asıllı olup son dönem Trablus şairleri arasında yer alan ve bir divanı bulunan Mustafa b. Zikrî bunlar arasında sayılabilir. Libya'da yetişen âlimler hakkında başlıca müracaat kaynakları içinde İbn Galbûn ve Ahmed en-Nâib el-Ensârî'nin yu-karıda adı geçen eserleri dışında Ali Mustafa el-Misrâtî'nin *A'lâm min Ṭarâblus* ve Tâhir Ahmed ez-Zâvî et-Tarablusî'nin *A'lâmü Libyâ* adlı eserleri anılabilir.

Libya'da tarih boyunca Mâlikî âlimleri Trablus şehri ve çevresindeki yerlerde bulunan medreselerde, İbâzî âlimleri ise İbâzîliğin Kuzey Afrika'daki başlıca merkezlerinden Cebelinefûse'de eğitim görmüşlerdir. Endülüs'ün düşmesinden sonra Libya'ya göç eden müslümanlar arasın-

Medresetü'l-fünûn ve's-sanâiyî'l-İslâmiyye -Trablus



daki âlimlerin bölgenin bir ilim merkezi olmasına büyük katkıları oldu. Başşehir Trablus yanında özellikle Mîsrâte şehrindeki medreselerde ve zâviyelerde çok sayıda âlim yetişti. Mağribli âlimler hac seferleri sırasında Şeyh Ahmed Zerrûk Medresesi, Abdullah el-Mahcûb Medresesi gibi önemli ilim kurumlarına uğrayarak ders verdiler. Osmanlı idaresinin kuruluşundan İtalyan işgaline kadar geçen dönemde birçok bölgede medreseler açıldı. Trablus'un 1835'te İstanbul'a tekrar doğrudan bağlanmasıyla birlikte eğitim faaliyetlerine daha fazla ilgi gösterilmeye başlandı. Trablus'a i'dâdî-i mülkî, erkek ve kız öğrenciler için ilkokul ve rüşdiye, Maarif Nezâreti'ne bağlı Mekteb-i İrfân, Seydî Mîsrî'de Ziraat Mektebi ve dârülmuallimîn bu dönemde açıldı. Ülkede gazetecilik de bu devirde başladı. Trablusgarp'ta biri Türkçe, diğerleri Arapça olmak üzere toplam sekiz gazete ve haftalık dergi neşredildi. Mekteb-i Fünûn ve Sanayi Matbaası ile Vilâyet Matbaası bu dönemde kuruldu. Vali Nâmık Paşa, Trablus'ta 1313 (1895) yılında Medresetü'l-fünûn ve's-sanâiyî'l-İslâmiyye adıyla bir okul açtı. Bu okul, el sanatları ve diğer meslek kollarında Libya'da günümüze kadar hizmet vermeye devam eden en önemli eğitim kurumlarından biridir. İtalyan işgalini takip eden yıllarda Anadolu'ya ve Suriye'ye göç eden çok sayıda Libyalı üst rütbeli asker, âlim ve devlet adamı gittikleri yerlerde çeşitli görevlere getirildi.

İtalyanlar, işgalden sonra ilk olarak 1936 yılında Trablusgarp'ta yönetimde görev alabilecek yerlileri yetiştirmek amacıyla Arapça eğitim veren bir okulun açılmasına izin verdiler. Bu okula öncelikle kendi idarelerinde çalışmayı kabul eden görevlilerin çocukları alındı. 1939'da ilk ve ortaokullarda 6754 Arap, 5297 İtalyan çocuğu öğretim görüyordu. Bağımsızlık sonrası 1950-1951 yıllarında okula giden çocuk sayısı 32.000'e yükseldi.

Bingazi'deki Beydâ'da bulunan Senûsî Zâviyesi 1952'de Dinî Araştırmalar Enstitüsü'ne dönüştürüldü. Başlangıçta sadece Edebiyat Fakültesi'nden ibaret olan Libya Üniversitesi ilk defa 1956 yılında Bingazi'deki melik sarayında İngiliz, Amerikan ve Mısırlı on profesör ve otuz üç öğrenciyle eğitime açıldı. Aynı şehirde 1958'de İktisat Fakültesi, Trablus'ta Bilim Fakültesi, 1962'de yine Bingazi'de Hukuk Fakültesi öğretime başladı. 1961'de Kral I. İdrîs, Bingazi Dinî Araştırmalar Enstitüsü'nü üniversiteye dönüştürerek dedesi

Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin adını verdi. Ülkede belli başlı üniversite ve yüksek öğretim kurumları şunlardır: Fâtih (Bingazi), el-Arab Tıp, Teknoloji, Kâr Yûnus (Garyanus), Sebha, Tehaddî, Ömer el-Muhtâr, Nâsır, el-Cebelü'l-garbî ve Derne üniversiteleri, Millî İdarî Enstitüsü (Trablus), Millî Posta ve Telekomünikasyon Enstitüsü (Trablus).

3. Dil ve Edebiyat. Aslen Cezayirli olduğu halde hac dönüşünde Fransız işgalinden dolayı ülkesine dönemeyen ve Libya'daki Osmanlı idarecilerinin büyük desteğini gördüğü için buraya yerleşen Muhammed b. Ali es-Senûsî, tarikat pîri ve işgalcilere karşı direniş hareketinin lideri olmanın yanı sıra edebî eserleriyle de tanınmıştır.

XIX. yüzyılda Libya edebiyatında iki isim öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki İtalyanlar'a karşı Trablusgarp savaşına katılan Senûsî halifesi Muhammed es-Sünnî, diğer devlet adamlığı vasfı yanında Kuzey Afrika tarihinin İslâmî dönemi alanında yazdığı eserleri ve şiirleriyle tanınan Süleyman Paşa el-Bârûnî'dir. Muhammed b. Zikrî'nin II. Abdülhamid'e ve Mehdî es-Senûsî'ye methiye olarak yazdığı şiirleri onun eski Arap şiiri geleneğine bağlılığını göstermektedir. Aşka dair şiiri ise muhteva ve şekil bakımından dönemin Libya şiiri için bir yenilik sayılmaktadır.

İtalyan işgaliyle iki dünya savaşı arasındaki dönemde yetişen şairlerin çoğu geleneksel öğretim dışında İtalyan okullarında İtalyanca ve Türkçe eğitim gördüler. Ortaöğrenim sırasında bu iki dilden birinin edebiyatını ve özellikle şiirini okudular. Arap dilinin o dönemdeki meşhur temsilcilerinden Ahmed Şevki, Ma'rûf er-Rusâfî ve Zehâvî'nin eserlerinden etkilendiler. Millî duyguları ağırlıklı olarak şiirlerine yansıtan bu dönem şairlerinden İbrâhim el-Usta Ömer, Ahmed eş-Şerîf ve Ahmed Refik el-Mehdevî ülkelerinin İtalyan işgali süresince sürgünde yaşadıklarından bu durum şiirlerine de yansdı; bunlar daha çok sömürgecilğe karşı konuları işlediler.

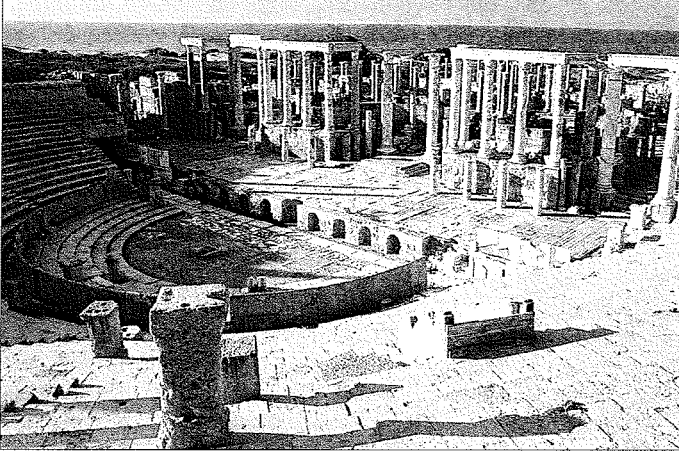
Osmanlılar'ın son döneminde ve Trablusgarp savaşının ardından İstanbul'a çok sayıda Libyalı âlim ve devlet adamı gelmişti. İçlerinden geri dönenler varsa da çoğu Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı oldu. Bunlardan Senûsî şeyhi ve âlim Abdülâzîz el-İsâvî; *el-Feteva'l-Kâmilîyye* adlı eserin müellifi Trablusgarp müftüsü Kâmil b. Mustafa; tarih, felsefe, edebiyat ve hukuk dallarında Türkiye'deki gazete-lerde yazıları ve şiirleri yayımlanan, cami

ve medreselerde ders veren Ahmed b. Şetvân; II. Abdülhamid'e yakınlığıyla bilinen ve onun izniyle yaptırdığı tekke ve konağında tasavvuf erbabını toplayan Şeyh Zâfir el-Medenî; Libya'da modern müziğin öncülerinden olan ve 1923'te Türkiye'ye yerleştikten sonra bestekârlık ve eğitimcilik yapan Abdullah Cemâleddin el-Milâdî; Türkçe, Arapça ve Farsça yayımlanan *Âlem-i İslâm* dergisi müdürü Yûsuf b. Şetvân; Trablus'ta çıkarmaya başladığı *Rakib* gazetesini savaştan sonra İstanbul'da devam ettiren Mahmûd Nedîm b. Mûsâ; yine Türkiye'deki gazete-lerde yazıları yayımlanan Osman el-Kizânî önde gelen isimlerdir.

Ülkenin bağımsızlığını kazanmasından sonra şiir yanında edebiyatın diğer alanlarında da eser veren yeni bir nesil yetişti. Bu neslin öncülerinden Ali Sıdkî Abdülkâdir'in Afrika'da ve Arap ülkelerinde sömürgecilğe karşı görüşlerini yansıtan şiirleri yanında aşk, hayat, kardeşlik, hürriyet konularını ele alan şiirleri de vardır. Muhammed el-Mehdî, Râsîd Zübeyr es-Senûsî, Hâlid Zağbiye, Beşîr el-Hâşimî, Lutfî Abdüllatîf, Ali el-Fezzânî ve kadın şair Kevser Necm bu neslin diğer temsilcileri arasında yer almaktadır.

II. Dünya Savaşı öncesinde bazı denemeler bulunmakla birlikte hikâye türü Fuâd el-Kâ'bâzî, Mustafa el-Uceylî, Saîd es-Serrâc ve Ahmed Kınâbe'nin hikâyeleriyle Libya edebiyatına gerçek anlamda bu dönemde girdi. Aynı devirde yetişen Halîfe et-Tekbelî, Kâmil Hasan el-Makhûr, Ali Mustafa el-Misrâtî, Beşîr el-Hâşimî, Yûnus eş-Şerîf, İbrâhim el-Kûnî, Abdullah Gûyirî gibi yazarlar hikâyelerinde genellikle ülkenin ve halkın sorunlarını ele aldılar. Libya edebiyatının ilk romanı ise Muhammed Abdülkâfî'nin *Beyne kal-beyn* adlı eseridir (Beyrut 1967).

4. Mimari. Libya mimarisi üzerinde Fenike, Grek, Roma, Bizans ve İslâm medeniyetlerinin tesiri açıkça görülür. Sahil şeridinde İslâm öncesi döneme ait medeniyetlere dair eserlerin harabelerine rastlanmakta, arkeolojik kazılarla bazı eserler ortaya çıkarılmaktadır. Fizan'da Garamant kavminin merkezi konumundaki Cerma'da önemli tarihî eser kalıntılarına rastlanmıştır. Libya'da İslâmî döneme ait eserlerin çoğu günümüze ulaşmamıştır. Bunun başlıca sebebi, Fâtımîler'in merkezlerini Kahire'ye taşımalarının ardından Kuzey Afrika'da kendilerine bağlı hânedanların bağımsızlıklarını ilân etmeleri üzerine bunları cezalandırmak için bölgeyi tahrip etmeleridir. Yukarı Mısır'da ya-



Trablus'un
120 km.
güneydoğusundaki
Leptis Magna'da
Roma kalıntıları

şayan Benî Hilâl ve Benî Süleym gibi bedvî Arap kabileleri, Fâtımîler'in tahrikiyle Berka'dan batıya doğru ilerleyip girdikleri her yeri yıktılar. Böylece bütün Kuzey Afrika'da olduğu gibi Trablusgarp'ta da dört asırda oluşan Berberî-İslâm medeniyetinin güzel örnekleri ortadan kalktı. Eyyübîler döneminde Trablusgarp bölgesine gönderilen emirlerden Şerefeddin Karakuş'un seferleri esnasında da büyük zarar gören Libya, asıl yıkımı Sicilya'dan gelen Normanlar ve Endülü'sün düşmesinden sonra bilhassa başşehir Trablus ve civarını işgal eden İspanyollar zamanında gördü.

Günümüzde yapılan arkeolojik kazılarda Akdeniz sahilinde Fâtımîler dönemine ait Medînetüssultân ve Ecdâbiye'de IV. (X.) yüzyıl eseri bir cami ve kale kalıntısı bulunmuştur. Bu camide mevcut hat örnekleri halen Sirenaika (Şahhât) Müzesi'nde sergilenmektedir. Antik Leptis Magna şehrinin güneyindeki tepe üzerinde yer alan ve halk arasında Kasr'ül-hammâm denilen hisarda mevcut kitâbeden burasının bedvî Araplar'ın istilâsına karşı mahallî bir idareci tarafından Roma-Bizans dönemine ait bir yapı üzerinde inşa edildiği anlaşılmaktadır. Şerefeddin Karakuş'un bugün Kargariş (Kırkkariş) adıyla bilinen, başşehir birkaç mil uzaklıktaki köyde yaptırdığı hisarın kalıntıları zamanımıza ulaşmıştır. Ülkenin diğer bölgelerinde de farklı mimari özelliklere sahip tarihî eser örneklerine rastlanmaktadır. Trablusgarp bölgesinde bulunan 862 (1458) tarihli bir türbenin taşı Libya'daki en eski kitâbe olarak kabul edilir. Berka bölgesinde yer alan iki mermer sütun parçasındaki kitâbeler bunların Fâtımî eserlerinin kalıntıları olduğunu göstermektedir. Amr b. Âs'ın Trablus'a kadar geldiği ve ülkedeki en eski eserlerden biri

sayılan Nâka Camii'ni inşa ettirdiği rivayeti yaygındır. Bu caminin Fâtımîler devrinde yapıldığı da nakledilmektedir.

Libya'da günümüzde mevcut mimari eserlerin tamamına yakını Osmanlı dönemine aittir. Libya mimarisi coğrafi konumu gereği bir taraftan Osmanlılar vasıtasıyla doğudaki müslüman Araplar'dan, diğer taraftan buraya göç eden Endülü'slüler'den ve Mağrib ülkeleri içinde kendine mahsus yeri olan Tunus'tan etkilenmiştir. Osmanlılar'ın Libya'daki inşa faaliyetleri buraya gönderilen ilk vali Hadım Murad Ağa tarafından başlatıldı. Murat Ağa idarî merkez haline getirdiği Tâcûrâ'da kale, burç, cami, medrese ve su kuyusu yaptırdı. 1551-1912 yılları arasında Trablusgarp eyaletine çok sayıda cami, medrese, çarşı, han, hamam ve hastahane, kale ve burç inşa ettiler. Libya'nın esaslı şekilde imarına daha çok Dayılar döneminde (1603-1711) önem verildi. Mehmed Dayı ile Osman Dayı zamanında şehir tahkim edildi ve ikişer katlı binalar yapıldı. Türk Çarşısı'nın inşası da Mehmed Dayı döneminde tamamlandı. Şehre yeni bir cami yapıldı ve diğer çarşılar düzenlendi. Karamanlı hânedanı devrinde de (1711-1835) Trablusgarp eyaletinde çok sayıda mimari eser inşa edildi. Bu dönemi başlatan Ahmed Bey kendi adına cami, medrese ve han yaptırdığı gibi buralara içme suyu da getirtti.

Trablusgarp'ın 1835 yılında doğrudan İstanbul'a bağlanmasıyla inşa faaliyetleri daha da arttı. Kale, kışla ve koğuş, karakol, burç gibi askerî mekânlar; medrese, mektep, rüşdiye, idâdî, ilkokul gibi eğitim kurumları; karantina, askerî hastahane ve II. Abdülhamid'in emriyle 1898 yılında yaptırılan Gurebâ Hastahanesi gibi sağlık tesisleri; cami, tekke ve türbe

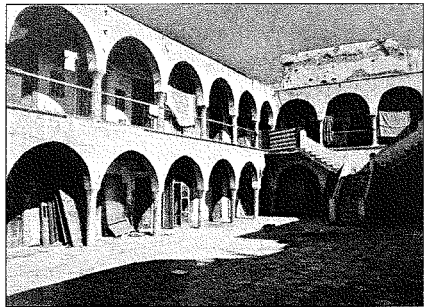
gibi dinî yapılar; yol, liman, posta ve telgraf gibi ulaşım ve taşımacılık yatırımları; ticarî, ziraî ve meslekî alanlarda eyaletin ihtiyaç duyduğu binalar yapıldı.

Osmanlı dönemi Libya mimarisinde büyük bir değişiklik meydana getirdi. Cami ve mescidlerde merkezî yapı ve merkezî kubbe esas alınarak mekân birliği sağlanması, taş işçiliği, mermer ve alçı süsler, ahşap oyma sanatı Osmanlı mimari unsurlarıdır. Libya'daki tarihî eserler, doğrudan İstanbul'daki cami ve mescidlerden etkilenmekle birlikte geleneksel Mağrib mimarisine ve diğer eyaletler arasındaki etkileşime de işaret etmektedir. Camilerin mihrapları renkli taş işlemeciliğinin güzel örneklerini yansıtır. Camiler birer külliye olarak planlanmış, etraflarında medreseler, hamamlar, türbeler ve dükkânlar yapılmıştır. Minareler farklı mimari tarzlarda inşa edilmiştir.

Bölgenin ticaret merkezlerinden Trablus'ta ticarî hayatın en önemli mekânları olan hanlar (bedestenler) Osmanlı döneminde XVIII-XIX. yüzyıllarda yapılmıştır. Bu mekânlar giriş eyvanı ve kemerlerle çevrili avludan ibaret iki katlı binalardır; birinci kat daha ziyade depo için kullanılmakta, üst katta tüccarların odaları bulunmaktaydı. İş yerleri avluya bakacak şekilde sıralanmıştı. Eski şehrin caddeleri dar ve çok düzgün olmayan taş döşeli olup iki yanda çarşılar ve dükkânlar yer almaktadır. Türkler tarafından yapılan evler genelde geniş iç avlulara sahiptir.

1890 tarihli Trablusgarp eyaleti salnâmesine göre burada dokuz cami, on sekiz mescid ve yirmi iki tekke bulunmaktaydı. Bütün camiler içerisinde, XIX. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen Bingazi'deki Osman Buklâvuz ve Atik Camii merkezî

Trablus'ta Osmanlı dönemine ait bir han



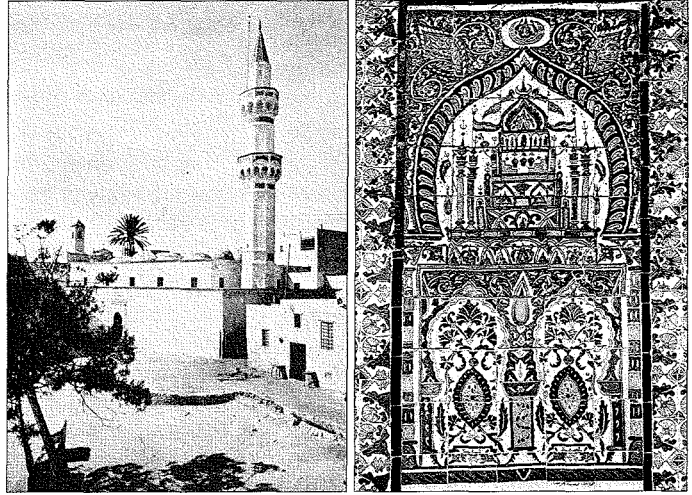
tek kubbeli yapılarıyla diğerlerinden ayrılmaktadır. Bu eyalette Osmanlı öncesi döneme ait önemli camilerin başında, dört sütun üzerine oturan iki kubbeli ve mihrabı ile Mağrib mimarisinin güzel örneğini yansıtan Trablusgarp'taki Hârûbe Camii gelmektedir. Osmanlı devrinde yapılan veya tamir edilen belli başlı camiler şunlardır: Nâka Camii. 916'da (1510) İspanyollar tarafından tamamen yıkılmış, 1019'da (1610) eski mimarisine uygun tarzda beylerbeyi Sefer Dayı tarafından kırk iki kubbeli olarak yeniden inşa edilmiştir. Murad Ağa Camii. Tâcûrâ'da bulunan camiyi Hadım Murad Ağa yaptırmıştır. Mağrib mimariyle karışık tarzı ve çok sayıda kubbesiyle bölgenin en büyük camisi olup yanındaki medreseyle birlikte bir külliye oluşturur. Turgut Reis Camii. Turgut Reis, 958'de (1551) Trablusgarp'ta cami ile hamam ve dükkânlardan oluşan bir külliye inşa ettirmişti. Cami 1013'te (1604) Ali Bey tarafından yeniden yaptırılırken ilk özelliğini kaybetmiştir. Bununla birlikte "T" şeklindeki mimariyle Anadolu camilerinin bir örneğini temsil etmektedir. II. Dünya Savaşı esnasında tahrip edilen cami, bağımsızlığın kazanılmasından sonra yapılan restorasyon çalışmaları sırasında da mimari özelliklerini kaybetmiştir. Cami bugün son derece bakımsız bir haldedir. Kabristanında bulunan Turgut Reis Türbesi önemli ziyaretgâhlardandır. Osman Paşa Medresesi ve Camii. Turgut Reis Ca-

mii'nin bulunduğu cadde üzerinde yer alan medrese ve camiyi Trablusgarp Valisi Sakızlı Osman Paşa 1065'te (1655) inşa ettirmiştir. Hamamı, türbesi, hanı, mezarlığı ve diğer vakıf eserleriyle bir külliye oluşturmaktadır. Mehmed Paşa Camii. 1110'da (1698-99) Mehmed Paşa tarafından Trablusgarp'ta inşa ettirilen caminin kapıları ince taş işçiliğinin en güzel örneklerindendir. Karamanlı Ahmed Bey Camii ve Medresesi. Karamanlı hânedanının kurucusu Ahmed Bey'in yine Trablusgarp'ta 1736-1738 yıllarında yaptırdığı cami diğer unsurlarıyla birlikte bir külliye niteliği taşımaktadır. Günümüzde başşehrin en güzel camisidir. Mescidü'l-atîk (Câmiu'l-kebîr). Karamanlı

hânedanından Mehmed Bey'in Derne'de 1735'te inşa ettirdiği caminin kırk iki kubbesi ve kırk beş mermer sütunu bulunmaktadır. Osmanlı döneminde Libya'da yapılan en büyük camidir. Câmiu'l-atîk (Câmiu'l-kebîr). Bingazi'de XVI. yüzyılda yapıldığı tahmin edilen cami Vali Tâhir Paşa (1893-1904) tarafından yeniden inşa ettirmiştir. Reşid Camii (1884). Bugün Mescidü'l-magâr olarak bilinen camiyi Bingazi Valisi Reşid Paşa eski Ebû Garâre Camii'nin yerine yaptırmıştır. Gürcü Camii. XIX. yüzyılın başlarında Trablusgarp'a yerleşen Gürcü asıllı tüccar Mustafa Bey tarafından 1833 yılında inşa ettirilen caminin minaresi Türk mimari tarzının güzel örneklerindendir.

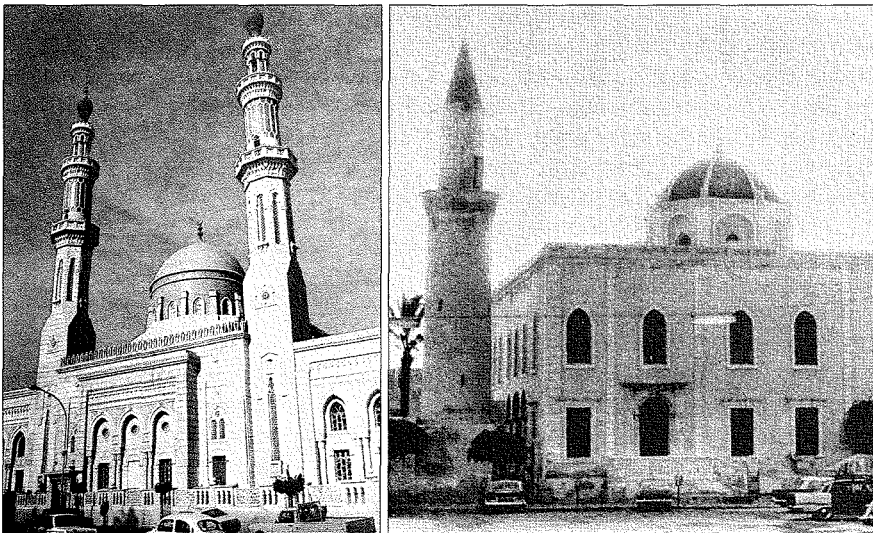
Roma dönemi kalıntıları üzerinde yapılan Trablusgarp Kalesi (Sarâyü'l-hamrâ) birbirine kemerli koridorlarla bağlı farklı kısımlardan oluşmaktadır. İçeride çok sayıda avlu olup ortalarında taştan çeşmeler, bir kısmı Roma ve Bizans kalıntısı kemerle çevrili revaklar bulunmaktadır. Kale Osmanlı döneminde Turgut Reis tarafından tamir ettirilmiş, XIX. yüzyılda Vali Aşkar Ali Paşa ve Ahmed İzzet Paşa dönemlerinde büyük onarımlar geçirmiştir.

1835'te Karamanlı hânedanına son verilerek Trablusgarp'ın idaresinin İstanbul'a doğrudan bağlanması üzerine buraya tayin edilen valiler çeşitli binalar yaptırdılar. 1868 yılında Vali Ali Rızâ Paşa Trablus'a bir muvakkithâne, suyu şehir dışından getirilen büyük bir çeşme ve Urfella kazasına bir köşk; Vali Ahmed İzzet Paşa eyalet merkezine sanat okulu, Gurebâ Hastahanesi, rüşdiye mektebiyle limandaki feneri ve Hamidiye adlı kapalı çarşısı inşa ettirdi. Uzun yıllar burada vali olarak kalan Ahmed Râsim Paşa (1878-



Trablus'ta Gürcü Camii ve camideki çini panolardan biri

Trablus'ta Mevlây Muhammed Camii ile Bingazi'deki Câmiu'l-Atîk – Libya



1893) askerî rüşdiye binasını yaptırdı, ilk defa borularla şehre su getirtti. Sıbyan mektebi, kız mektebi, şehir dışında altmış sekiz dükkânlık Hamidiye Çarşısı, Hums, Cifâre, Sûkne ve Şâtî'deki hükümet konakları, askerî kışlalar, çeşmeler ve vilâyet merkezindeki 100 yataklı Gurebâ Hastahanesi onun inşa ettirdiği çok sayıdaki eser arasında zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed Bek en-Nâib el-Ensârî et-Tarablusî, *el-Menhellû'l-azb fi târîhi Tarâblusgarb*, İstanbul 1317, tür.yer.; Mahmud Naci – Mehmed Nuri, *Trablusgarb*, İstanbul 1330/1914, s. 69-72, 102-103, 135, 138, 141, 151, 158-159; E. E. Evans – Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford 1949, tür.yer.; Zeynelâbidin Mûsâ, *el-Libiyûn fi Sûriyâ*, Dimaşk 1952, tür.yer.; Celâl Tefîk Karasapan, *Libya, Trablusgarp, Bingazi ve Fizan*, Ankara 1960, s. 119, 124, 157-158, 165, 168-169, 395; A. L. Tibawi, *Islamic Education: Its Traditions and Modernization into the Arab National System*, London 1972, s. 149-157; G. Missana, *el-Mî'mârû'l-İslâmî fi Libyâ* (trc. Ali es-Sâdık Hüseyin, nşr. Mustafa el-Aclî), [baskı yeri yok] 1973; Nouredine Sraieb, "Introduction à la connaissance de la littérature libyenne contemporaine", *La Libye nouvelle rupture et continuité*, Paris 1975, s. 231-258; J. M. Cuoq, *Les musulmans en Afrique*, Paris 1975, s. 45-55; A. Hutt – G. Michell, "Old City of Tripoli", *Islamic Art and Architecture in Libya*, London 1976, s. 5-7; Ali Mustafa el-Misrâtî, *Libya ve Türkiye Arasındaki Tarihî ve Sosyal Bağlar* (trc. Vecdi Gedik), Ankara 1981, s. 33-36, 42-43; a.mlf., *A'lâm min Tarâblus*, Bingazi 1986, tür.yer.; Mahmud Ali, *Trablusgarp'ta Osmanlı İnşa Faaliyetleri: 1850-1911* (doktora tezi, 1982), İÜ Ed. Fak., tür.yer.; Teyşir b. Mûsâ, *Kifâhü'l-Libiyûn es-siyâsî fi bilâdi's-Şâm (1925-1950)*, Trablus 1983, tür.yer.; Enis Servet el-Asyûti, "Coran conte le Coran: A propos du mariage selon le livre vert de Mu'ammer al-Qaddâfi", *Le Maghreb musulman en 1979* (ed. C. Souriau), Paris 1983, s. 13-39; H. Bleuchot, "Notice sur les awqâf libyens de 1969 à 1978", a.e., s. 397-400; F. Burgat, *L'Islamisme au Maghreb: la voix du Sud*, Paris 1988, s. 170-182; M. Hiskett, *The Course of Islam in Africa*, Edinburg 1994, s. 48-50; M. K. Deeb, "Militant Islam and Its Critics: The Case of Libya", *Islamism and Secularism in North Africa* (ed. J. Ruedy), Washington 1996, s. 187-197; J. -L. Triaud, *La légende noire de la Sanûsiyya*, Paris 1996, I-II, tür.yer.; Ali Mes'ûd el-Belûşî v.dğr., *Mevsû'atü'l-âşârî'l-İslâmiyye fi Libyâ*, Trablusgarp 1998, II, tür.yer.; R. B. St. John, *Historical Dictionary of Libya*, London 1998, s. 48; Nâsirüddin Muhammed eş-Şerîf, *el-Cevâhirü'l-iklîliyye fi a'yânî 'ulemâ'i Libyâ mine'l-Mâlikîyye*, Amman 1999, tür.yer.; Ammâr Cûhaydir v.dğr., *Medresetü'l-fünûn ve's-şanâ'î'l-İslâmiyye bi-Medneti Tarâblus fi mî'etî 'âm*, Bingazi 2000, tür.yer.; R. Allen, *An Introduction Arabic Literature*, Cambridge 2000, s. 8, 188; Ali Saim Ülgen, "Trablusgarp'ta Turgut Reis Mimârî Manzûmesi", *VD*, sy. 5 (1962), s. 87-92; A. Lézine, "Sur deux châteaux musulman d'Ifrîqiya", *REI*, XXXIX (1971), s. 87-103.



AHMET KAVAS

LICHTENSTADTER, Ilse (1907-1991)

Yahudi asıllı Alman şarkiyatçısı.

Hamburg'da doğdu. Önce yahudi, ardından hristiyan okullarında okuyarak orta öğrenimini tamamladı ve bir süre öğretmenlik yaptı. Daha sonra Frankfurt Üniversitesi'ne girdi; burada Josef Horovitz, Johann W. Fück, Richard Ettinghausen ve Paul Tillich gibi hocaların öğrencisi oldu. Öğrencilik yıllarında yahudilerle müslümanlar arasındaki münasebetlere ilgi duydu ve bu konu üzerine çeşitli yazılar yayımladı. 1931'de bugün dahi konusunda örnek araştırma sayılan "Das Nasîb der altarabischen Qaside" adlı teziyle (*Islamica*, V/1 [1931], s. 17-96) doktor unvanı aldı. Bu çalışmasında eski Arap kasidelerinin başlangıcındaki nesîb denilen tasvir kısımlarını incelemiştir. 1933 yılı başında Naziler'in iktidara gelmesi üzerine İngiltere'ye gitti ve iki yıl süreyle Cambridge Üniversitesi'ne bağlı Queen's College'in Doğu Dilleri Bölümü'nde kütüphaneci olarak çalıştıktan sonra Oxford Üniversitesi'nin akademik kadrosuna geçti. Aynı yıl Câhiliye dönemi Arap kadınının savaşlardaki rolünü incelediği *Women in the Aiyâm al-'Arab* adlı kitabı Royal Asiatic Society tarafından bir ödül neşri (prize publication) olarak yayımlandı. 1937'de Oxford Üniversitesi'nde, Câhiliye ve ilk İslâm dönemleri için önemli bir kaynak teşkil eden Bağdatlı nahivci Muhammed b. Habîb'in *Kitâbü'l-Muhabber*'ini kısmen neşre hazırlayarak ikinci bir doktora daha yaptı. G. Levi Della Vida'nın nezaretinde sürdürdüğü çalışma sonucunda kitabın tam metnini 1943'te Hindistan - Haydarâbâd'da neşretti.

1938'de Amerika'ya giden Lichtenstadter New York'a yerleşti ve buradaki Jewish Theological Seminary'de bulunan meşhur Judaica koleksiyonunun katalogunu hazırladı. Daha sonra Arthur Pope tarafından New York'ta kurulan Asia Institute'te Arap edebiyatı ve İslâm kültürü okutmaya başladı; 1945'te doçentliğe, 1951'de profesörlüğe yükseldi. Bu dönemde Gustave Edmund von Grunebaum ve Franz Rosenthal gibi şarkiyatçılarla dostluk kuran Lichtenstadter 1950-1951 yıllarında İslâm dünyasına seyahatler yaptı. Mısır'da kaldığı yedi aylık sürenin beş ayını bir köyde kadınların içinde bulunduğu şartları ve kızların gördüğü ilk eğitimi incelemekle geçirdi. Ardından konferans vermek üzere Pakistan ve Hindis-

tan'a gitti. Bu sırada özellikle Pakistan'da tanıştığı entelektüeller onu derinden etkiledi ve buradaki gözlem ve incelemeleri, en büyük eseri olan *Islam and the Modern Age* (London 1959) adlı kitabını telif etmesine yol açtı. Önsözünü Pakistanlı siyasetçi Zafirullah Han'ın yazdığı iki bölümlük eserin birinci bölümünde İslâm'ın esasları, kültür temelleri, İslâm öncesi Arap topluluğu, dinî ve içtimâî esaslar ve Arap düşüncesinin dayandığı temel ilkeler, ikinci bölümünde modernizm karşısında müslümanların konumu, sosyal, siyasal ve ekonomik sorunlar, evlilik ve aile kurumu, eğitim, İslâm ve milliyetçilik, İslâm'da modern düşünce ve Doğu ile Batı'nın buluşması üzerinde durulur. Kitap, Abdülhamîd Selîm tarafından *el-İslâm ve'l-âşrû'l-hadîş tahtîlîlî ve takyîmen* adıyla Arapça'ya çevrilmiştir (Kahire 1981).

1953-1959 yılları arasında New York Üniversitesi'nde çalışan Lichtenstadter daha sonra Harvard Üniversitesi'ne geçti ve Sir Hamilton Gibb'in başkanlık ettiği Ortadoğu Araştırmaları Merkezi'nde Arapça okutmaya başladı; 1974'te bu üniversiteden emekliye ayrıldı. Emekliliğinden iki yıl önce Twayne Publishers yayıncılık şirketinin klasik Arap edebiyatı dizisinin editörlüğünü üstlenmiş ve Wheeler M. Thackston'un *Kisâf'den yaptığı Kıyasû'l-enbiyâ* tercümesi, Richard McCarthy'nin bir Gazzâlî antolojisi olan *Freedom and Fulfilment*'i gibi Arap edebiyatının önemli eserlerinin açıklamalı tercümelerini çıkarmıştı. Son eseri *Introduction to Classical Arabic Literature* 1974 yılında bu dizide basıldı. Lichtenstadter'in ayrıca *İslâm Ansiklopedisi* gibi bazı ansiklopedilerde yayımlanmış maddeleri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

A. Zysow, "Ilse Lichtenstadter", *MESA Bulletin*, XXV (1991), s. 308-310; A. Schimmel, "In Memoriam Ilse Lichtenstadter", *WJ*, XXXII (1992), s. 173-176.



MEHMET KANAR

LIGETI, Lajos (1902-1987)

Macar Türkologu ve Moğol dili uzmanı.

Balassagyarmat'ta doğdu. Adı Fransızca ve İngilizce kaynaklarda Louis şeklinde kaydedilir. Budapeşte Eötvös Loránd Üniversitesi'nde klasik filoloji ve Zoltán Gombocz, Gyula Nemeth gibi Türkologlar'dan Türkoloji okudu. Kırgız kavim adı-

nin menşei üzerine *Die Herkunft des Volknamens Kirgis* adlı teziyle (Budapest 1925) doktor unvanını aldı. 1925'te burslu olarak Paris'e gitti ve Sorbon Üniversitesi'nde Henri Maspéro, Jacques Bacot, Paul Pelliot, Boris Vladimirstov ve Gustav J. Ramstedt gibi şarkiyatçılarla birlikte Çin, Tibet, Orta Asya Türk-Moğol dil ve kültürleriyle ilgili çalışmalar yaptı; özellikle Pelliot'dan çok etkilendi.

1928'de ülkesine dönen Ligeti, aynı yıl Macar Bilimler Akademisi'nin desteğiyle Çin ve Moğolistan'ı ziyaret etti ve üç yıl kadar Çin Seddi ile Gobi çölü arasındaki pek bilinmeyen Moğol kabileleri içinde yaşayarak malzeme topladı. Ülkesine getirdiği bu malzemenin çoğu II. Dünya Savaşı sırasında tahrip olduysa da Macar Bilimler Akademisi Kütüphanesi'ne hediye ettiği çok değerli Moğol, Mançu, Tibet ve Çin yazmaları korundu. Bunların içinde bulunan 108 bölümlü Moğol Budist kodeksini ilk defa araştırmacılara tanıttı. 1934 yılından ölümüne kadar Macar Bilimler Akademisi üyeliği ve başkanlığı yaptı.

1936-1937'de Afganistan'a giderek Moğolca'nın yanında Özbekçe üzerine araştırmalarda bulundu. Bu sırada eski ve yeni Türk dilleri arasında uzun sesliler bakımından mevcut olan ilişkiyi ortaya koydu. Hunlar'a karşı özel bir ilgi duyarak Gyula Nemeth'in editörlüğünü yaptığı *Atilla és hunjai* adlı eserin (Budapest 1940) iki bölümünü yazdı. Otuz yedi yaşında iken Budapeşte Üniversitesi Sanat Fakültesi'nde profesör oldu; Orta Asya, Uzakdoğu ve Türkoloji kürsülerinin başkanlıklarını yürüttü. Daha çok Orta Asya dil ve kültürleriyle ilgili dersler verdi ve ilk kuşak Macar sinologlarını yetiştirdi. Csoma de Körös cemiyetini yeniden organize etti; akademinin desteğiyle Orta Asya dil ve kültürleri konusunda bir araştırma grubu oluşturdu. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*'yi kurdu (1950). Batı dillerinde yayımlanan Bibliotheca Orientalis Hungarica, Macarca Csoma de

Körös Cep Üniversitesi dizilerinin ve Moğol Dili Yazıtları Koleksiyonu'nun editörlüğünü yaptı. *Moğollar'ın Gizli Tarihi*'ni *A Mongolok titkos története* adıyla Macarca'ya çevirdi (Budapest 1971). Son büyük eseri olan *A magyar nyelv török kapcsolatai a honfoglalás előtt és az Arpád-korban* (Fetihten önce ve Arpad devrinde Macarca-Türkçe ilişkileri; Budapest 1986), Macar prehistoryasının Orta Asya bağlantıları bakımından çok önemlidir.

Ligeti'nin sayısı 300'e yaklaşan diğer kitap ve makalelerinden bazıları şunlardır: *Rapport préliminaire d'un voyage d'exploration fait en Mongolie chinoise 1928-1931* (Budapest 1933); *Sarga istenek, sarga emberek, Egy év Belső-Mongolia lamakolostoraiban* (Sarı tanrılar, sarı insanlar, iç Moğolistan'ın Lama manastırlarında bir yıl; Budapest 1934); *Kína* (Çin) (Budapest 1935); *Afgan földön* (Afgan topraklarında; Budapest 1938); *"Tibeti források Közép-Ázsia történetéhez"* (Orta Asya tarihiyle ilgili Tibet kaynakları; *Körösi Csoma Archivum*, I. vol suppl., [1936], s. 76-103); *"Les voyelles longues en turcs"* (JA, I [1938], s. 177-204 [trc. "Türkçede Uzun Vokaller", *TM*, VII-VIII, 1942, s. 82-94]); *Az ismeretlen Belső-Ázsia* (Budapest 1940; *Bilinmeyen İç Asya* [T trc. S. Karatay] İstanbul 1946); *"Histoire du lexique des langues turques"* (*Rocznik Orientalistyczny*, XVII, Warszawa 1953, s. 80-91); *"O mongolijskich i tjurkskich jazykach i dialektach Afganistana"* (Afganistan'daki Türk ve Moğol dilleri ve diyalektleri üzerine; *AOH*, IV [1954], s. 93-117); *"Sur la language des afchars d'Afghanistan"* (*AOH*, VII [1957], s. 109-156; T trc. "Afganistan Avşarlarının Dili Üzerine", *VII. Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler 1957* [Ankara 1960], s. 57-64); *"Un vocabulaire mongol d'Istanbul"* (*AOH*, XIV [1962], s. 5-99); *"Evlija Cselebi magyar szójegyzéke"* (*Mongol Nyevelemek*, LXVII [Budapest 1972], s. 391-409; çalışmalarının bir listesi için bk. Karaağaç, s. 154-170).

BİBLİYOGRAFYA :

"Hommages des orientalistes hongrois. A M. Louis Ligeti", *AOH*, XV/1-3 (1962), s. 4-13; György Kara, "Louis Ligeti (1902-1987)", a.e., XL/1 (1987), s. 3-6; Françoise Aubin, "Louis Ligeti (Ligeti Lajos) (Octobre 1902 - Mai 1987)", *JA*, CCLXXVI (1988), s. 1-22; Günay Karaağaç, "Ligeti Lajos (1902-1987)", *TDEAD*, V (1989), s. 153-170; Hasan Eren, "Ligeti, Lajos", *TA*, XXIII, 35-36; a.mlf., "Ligeti, Lajos", *TDEA*, VI, 93-94; "Ligeti, Lajos", *ABr*, XIV, 474.



KEMAL KAHRAMAN

LİHYÂN (Benî Lihyân) (بنو لحيان)

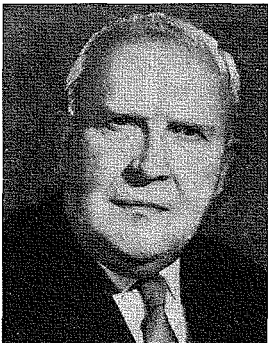
Adnânîler'e mensup
Hüzeyl kabilesinin bir kolu
(bk. HÜZEYL; RECİ' VAK'ASI).

LİKÂ (اللقاء)

Öğrencinin hocası ile
doğrudan görüşmesi anlamında
hadis terimi.

Sözlükte "karşılaşmak, görüşmek, kavuşmak" anlamına gelen *likâ*, hadis ilminde "öğrencinin hocasından bir aracı olmadan doğrudan hadis alması" mânâsında kullanılmaktadır. Aynı kavram için *lukıyy* ve *mülâkât* kelimeleri de zikredilmektedir.

Bir hadisin sahih olmasının şartlarından biri senedinin muttasıl olmasıdır. Hadisi hocadan öğrenmenin sekiz yolundan (tahammül) üçü semâ, kıraat ve münâvele olup bunlarda hoca ile öğrencinin yüz yüze görüşmesi (likâ) kaçınılmazdır. Diğerlerinde hoca ile talebenin birbiriyle görüşmeden de hadis öğrenip öğretmeleri mümkündür. Muhaddisler, genelde bu üç tahammül yoluyla icâzetli münâvelelerin kendi özel şartlarını taşıması kaydıyla geçerli olduğu görüşündedir. Diğerlerinin geçerli olup olmadığı veya her birinin şartlarında ihtilâf vardır. Hadisin muttasıl oluşu da hadis alma yollarının geçerliliğiyle doğrudan ilgilidir. Bazı muhaddislerin bir hadisi muttasıl kabul etmek için özel şartları bulunmakla beraber semâ yoluyla alınan hadislerin muttasıl olduğunda ihtilâf yoktur. Hadis usulü literatüründe likâ teriminin açık bir tanımına rastlanmamakla birlikte Sehâvî likâin semâdan kinaye olduğunu söylemektedir (*Fethu'l-muğis*, I, 189). Bununla beraber muhaddislerin muan'an hadisi tartışırken likâ ve semâ ayrı anlamlarda kullandıkları görülmektedir. Bir hadisin muttasıl sayılması için likâ şart koşanlar, bu terimle semâ değil sadece hoca ile talebenin bir araya gelip görüşmesini kastediyorlarsa bu durumda semâ dışındaki hadis alma yollarında da diğer şartlar yerine geldiğinde isnadın muttasıl sayılması kaçınılmaz olacaktır. Likâ "hoca ile talebenin bir araya gelmesi" anlamında ele alanlar ittisâl için likâ şart koşarken diğer yollarda istismarı önlemek için likâ şartını koşmuş olabilecekleri akla gelmektedir.



Lajos Ligeti

Güvenilir bir râvinin kullandığı rivayet lafzı hadisi hocasıyla görüşerek aldığına açıkça işaret ediyor ve yapılan araştırmalar da bunu doğruluyorsa râvi ile şeyhi arasında kopukluk yok demektir. Fakat râvinin kullandığı rivayet lafzı kapalı olduğu için hocasıyla görüşüp görüşmediği açıkça anlaşılmıyorsa rivayetin muttasıl sayılıp sayılmayacağına hadis tenkitçileri arasında ihtilâf vardır. Bu ihtilâf şöylece özetlenebilir: 1. İbnü's-Salâh'ın nakline göre muttasıl olduğu tesbit edilemeyen bu tür hadisler mürsel veya münkattır (Mukaddime fi 'ulûmi'l-hadîs, s. 29). 2. Râvinin hocasından hadis işittiğini açıkça söylemesi veya bunun başka bir yoldan bilinmesi gerekir. Âlimlerin çoğunluğunun "an" veya "enne"yi birbirine eşit kabul ettiğini söyleyen İbn Abdülberr'e göre rivayet lafızlarına değil hocanın meclisinde bulunmaya, semâa ve müşahedeye bakılır. Bir râvinin semâi diğerinden daha sahihse, rivayetinde kopukluk yoksa onun rivayetine muttasıl olduğu kabul edilir (et-Temhîd, I, 18). 3. Abdürrahîm b. Abdülkerîm es-Sem'ânî'ye göre râvinin hocasıyla uzun süre beraber olması şarttır. 4. Müdellis olmayan râvinin hocası ile likânın bilinmesi gerekir. Ali b. Medîni ve Buhârî başta olmak üzere muhaddislerin ve fakihlerin çoğunluğunun bu görüşte olduğu nakledilmektedir. Râvinin semâi veya likâi biliniyorsa, tedlîs yaptığı da tesbit edilmemişse o rivayeti hocasından duyduğu kabul edilir. 5. Râvi müdellis değilse hocasıyla çağdaş olması yeterlidir ve birbirleriyle görüşmeleri (likâ) şart değildir. Müslim b. Haccâc bu görüşte olup çoğunluğun da bunu benimseytiğini ileri sürmektedir. Buhârî ise bu görüşün aksine hoca ile talebenin bir defa bile olsa likânın bilinmesini gerekli görmektedir. Muhaddislerin çoğunluğuna göre hadisin muttasıl olması için hoca ile talebenin likâi yeterlidir ve ayrıca semâ şartı aranmamıştır. Diğer bir ifadeyle râvi hangi rivayet lafzını kullanırsa kullansın hocasıyla likâi biliniyorsa rivayeti muttasıldır. Bununla beraber ihtiyata uygun olan öğrencinin hocasından hadis aldığına ispat edilmesidir.

BİBLİYOGRAFYA :

Râmhürmûzî, *el-Muhaddişü'l-fâsil* (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1404/1984, s. 476-523; Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rîfetü 'ulûmi'l-hadîs* (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Medine 1398/1977, s. 17, 34; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye* (nşr. Muhammed el-Hâfiz et-Ticânî), Kahire 1972, s. 380-404, 421, 461; İbn Abdülber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta'a mine'l-me'ânî ve'l-esânîd* (nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - M. Abdülkebîr

el-Bekrî), Mağrib 1982, I, 18; İbnü's-Salâh, *Mukaddime fi 'ulûmi'l-hadîs*, Beyrut 1398/1978, s. 21, 29, 62-87; Şemseddin es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs* (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, I, 189-199; II, 151-317; III, 2-29; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatif), Kahire 1385/1966, I, 70, 117-121, 183, 214-228; II, 8-64; Emîr es-San'ânî, *Tauzîhu'l-efkâr* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetü's-selefiyye), I, 42-44, 134-136, 331-334; Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, İstanbul 1956, s. 17-46.



SALAHATTİN POLAT

LİMNİ

Ege denizinde
Yunanistan'a bağlı ada.

Ege denizinin kuzey kesiminde Çanakale Boğazı'na 61 km. uzaklıkta yer alır. 476 km² genişliğinde olup kıyı uzunluğu 259 kilometreyi bulur. Genellikle düz bir arazi yapısı olan adanın en yüksek noktası 430 metredir (Skopia tepesi). Bugün Lemnos / Limnos adıyla anılan ada Türk kaynaklarında İlimli, Limoz, Limnoz, Ortaçağ İtalyan kaynaklarında ise Stalimene şeklinde geçer. Adayı antik dönemden beri meşhur yapan en önemli özelliği, tedavi edici olduğuna inanılan ve Osmanlı belgelerinde "tîn-i mahtûm", Batı eserlerinde "terra Limnia, terra sigillata" adı verilen bir çeşit toprağın çıkarıldığı yer olmasıdır.

Limni'nin yerleşim tarihi yapılan arkeolojik kazılara göre milattan önce 5000 öncesine iner. Eski Grek kaynakları buranın halkının Trakya'dan gelmiş olduğunu belirtir. Milattan önce VI. yüzyılda Persler'in hâkimiyeti altına giren ada milattan önce 477'de Delos birliğine katıldı. Bir ara Spartalılar'ın eline geçtiyse de bu hâkimiyet uzun sürmedi. 197'de Roma himayesini benimseyip bağımsızlığını korudu. VI. yüzyılda Doğu Roma'ya bağlı bir piskoposluk haline geldi. 1082'den itibaren buraya İtalyan tüccarları yerleşmeye başladı. Bu arada X ve XI. yüzyıllarda Girit'teki Arap ve Anadolu kıyılarındaki Türk denizcilerinin akınlarına mâruz kaldı. 1204'te İstanbul'un Latinler'in eline geçmesinin ardından buraya Venedikli Filocalo Navigaioso yönetici olarak gönderildi. 1207'de onun ölümünden sonra oğulları "megadük" unvanıyla adanın idaresini 1279 yılına kadar ellerinde tuttular. Bizans'ın İstanbul'a yeniden hâkim oluşunun ardından VIII. Mikael 1277-1279 yıllarında adanın merkezi Palaiokastron'u kuşatma altına aldı. Son megadük Paolo kuşatma sırasında ölünce adada zaman

zaman kesintili de olsa 1453'e kadar sürececek Bizans idaresi başladı. Bu dönemde Venedikliler adayı geri almak için ilki 1306-1309, ikincisi 1377-1381 yıllarında iki büyük sefer düzenlediler. Onların dışında 1292'de Sicilya'nın Aragon kralları adına korsanlık yapan Roger de Louria ve 1296'da Venedik-Ceneviz savaşları sırasında Venedikli Malabranca adayı yağmalamıştı. 1303'te Katalanlar buraya akında bulundular. Adanın yerleşim tarihi bakımından en önemli olay 1327'de gerçekleşti. İmparator ve aynı zamanda tarihçi olan Kantakuzenos, II. Andronikos'un Trakya'da bulunan ve paralı asker olarak Bizans'a hizmet veren 2000 kişilik Kuman Türkü'nün aileleriyle birlikte Limni, Taşoz ve Midilli'ye yerleştirilmesini emrettiğini belirtir. Bunlardan birkaç yüz aile Limni'ye giderek yerleşti. Ada, Yıldırım Bayezid'in İstanbul kuşatması sırasında (796/1394) Bizans ve Latin ilişkileri bakımından önem kazandı ve İstanbul'un düşmesi halinde Limni hakkında ileriye dönük stratejik planlamalar yapıldı. Kardeşi Çelebi Mehmed'e karşı taht iddiasıyla harekete geçen ve Bizans'a sığınan Şehzade Mustafa (Düzmece Mustafa), Bizanslılar tarafından yeniden harekete geçirileceği 1421'e kadar Limni'de tutuldu. Ada 1439'da Venedik, 1441-1442'de Türk filosunun akınlarına uğradı.

1453'te İstanbul'un fethinin hemen ardından Limni Osmanlı idaresi altına girdi. İmrozu Kritovulos'un çabaları sonucu Taşoz ile birlikte haraç ödemek şartıyla Midilli'de yerleşmiş bulunan Gattilusio ailesine bırakıldı. 1455'te Limni için 2325 altın haraç yollandı. Osmanlı kaynaklarına göre 860 (1456) yılında Enez'i alan Osmanlı kuvvetleri ardından Taşoz ve Limni'yi ele geçirdi. Bizans tarihçisi Dukas ise Limni halkının orada yönetici olarak bulunan Nikolas Gattilusio'yu istemeyip padişaha haber gönderdiğini, adanın doğrudan İstanbul'dan yollanacak bir idareci vasıtasıyla yönetilmesi talebinde bulunduğunu, bunun üzerine Hamza Bey'in vali olarak görevlendirildiğini belirtir. Ayrıca Palaiokastron'a kapanmış olan Nikola'yı almak için gelen Midilli yöneticisine (Gattilusiolar) ait kuvvetlerle Limnili 500 süvari arasında çarpışma olduğunu, bunların Nikola'yı kaleden alıp Midilli'ye zorlukla dönebildiklerini (Mayıs 1456), bu olaydan üç gün sonra Kaptanıderyâ İsmâil Bey'in adaya gelip Hamza Bey'i idareci olarak bıraktığını yazar (*Bizans Tarihi*, s. 207-208). 1456 yılı sonlarına doğru ada papalık donanması tarafından işgal edil-

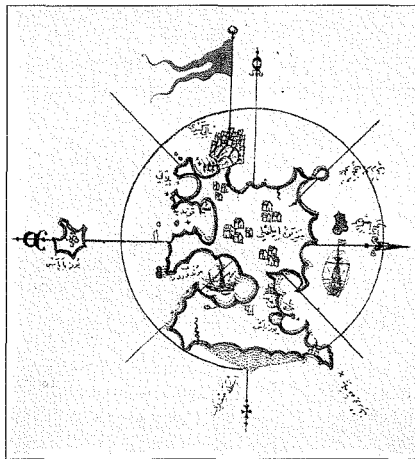
di. Ada muhafızı Murad ve 100 yeniçeri esir alındı. İtalyan kuvvetleri üç yıl kadar adada kaldı. İmrozlu tarihçi Mikhael Kri-tovulos, kendi çabalarıyla adadaki İtalyan kuvvetlerinin buradan ayrıldığını (1459 kışı) ve adanın Mora Despotu Demetrius'a bırakılmasını sağladığını belirtir (*Tarih-i Sultan Mehmed Hân-ı Sâni*, s. 167-170). Böylece ada, yıllık 3000 altın haraç ödemek şartıyla Mora'dan çıkarılmış olan Despot Demetrius Paleologos'a verildi (1460). Osmanlı-Venedik savaşları sırasında adada Rum korsan Comino üstlendi ve Palaioakstron'u kendisine merkez yaptı. Bu mücadele sırasında ada Venedikliler tarafından ele geçirildi. 1468, 1470, 1477 ve 1478'deki Osmanlı hücumları etkili oldu. Muhtemelen Zilkade 883 (Şubat 1479) Osmanlı-Venedik antlaşmasında adanın Osmanlılar'a aidiyeti kabul edildiğinde burası Osmanlı idaresi altında bulunuyordu. Nitekim adanın ilk tahririne ait defterde bulunan kanunnâme metninin -eğer yanlış yazılmamışsa- 15 Receb 882 (23 Ekim 1477) tarihini taşıması bu konuda belirleyici bir işarettir.

Osmanlı idaresi altına girdikten sonra Limni Gelibolu sancağına bağlı bir kaza oldu ve buraya Bozbaba ile Semadirek adaları da bağlandı. 895 (1490) yılı tahririne göre adanın merkezi Palukasrı (Palaioakstron) idi. Burada dört mahalle (Büyükkapı, Lonca, Karaçal, Mavrohorı), elli iki hâne, dokuz bekâr erkek nüfus (toplam yaklaşık 250 kişi) bulunuyordu. Aynı tarihte Kal'a-i Kasrı (Kotsinos, Kostron) adlı bir başka müstahkem kasaba daha vardı. Adada yirmi kişilik küçük bir Osmanlı garnizonu mevcuttu, sayıları ileriki tarihlerde giderek arttı ve kırkı geçti. Limni'deki köyler adanın idarecisi olan su-başının timarlarına tahsis edilmişti. Adanın toplam nüfusu 700 hâneyi biraz geçiyordu (yaklaşık 3000-3500 kişi). 6000 kişinin yaşadığı belirtilen 1470 tarihli Venedik kaynaklı tesbitlere göre 1489'da görülen bu nüfus düşüşü yaşanan savaş ortamı ve belirsizlik dolayısıyladır. Daha sonra Limni'den kaçan ahalinin bir bölümünün geri döndüğü anlaşılmaktadır. Adadaki hristiyan ahaliden 260 kişi muhafaza hizmetine yükümlü kılınmış ve kendilerine bunun karşılığında vergi muafiyeti sağlanmıştı. Sivil müslüman nüfus bir hânedan ibaretti. 925 (1519) yılına ait defterde adanın nüfus bakımından giderek kalabalıklaştığı tesbit edilmektedir. Adanın merkezi olan kasabanın otuz üç hâne 126 bekâr erkek nüfusuna karşılık buradaki mahalle sayısı beşe yüksel-

miş, sivil halkın bir bölümü daha muhafaza hizmetine alınmıştı. Köy sayısı sekseni geçmiş, nüfus ise 850 hâneye ulaşmıştı (yaklaşık 4500-5000 kişi). Bu tahririn yapıldığı yıllarda Piri Reis adanın merkezine Türkler'in "Balıkesri", yerli halkın ise "Palyokastro" dediklerini, kalenin sarp bir kayalığın üzerinde yer aldığını, ayrıca ikisi harap üç kalenin daha bulunduğu, Kondiya ve özellikle Mondros körfezinin gemiler için son derece uygun liman olduğunu ifade ederek topografya hakkında ilgi çekici bilgiler verir (*Kitâb-ı Bahriye*, s. 100-104).

XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde hazırlanan deftere göre, 1519'dan itibaren aradan geçen on yıllık bir süre içinde adanın demografik yapısında önemli değişimler oldu. Adanın merkezi olan kasaba 130 hâneye (650-700 kişi) ulaştı, mahalle sayısı altıya yükseldi. Toplam nüfus 1310 hâneye çıktı (yaklaşık 6500-7000 kişi). Bu yükseliş XVI. yüzyıl ortalarında da sürdü. 964 (1557) ve 975 (1567-68) yıllarına ait kayıtlardan anlaşıldığına göre hâne sayısı 2000'e yaklaştı (10.000 kişi). Ayrıca bu sıralarda müslüman nüfusta kısmî bir artış oldu. İlk yıllarda kale muhafızı ve diğer görevliler hariç sivil müslüman sayısı bir ile üç hâne arasında iken bu son tarihlerde elli hâneye ulaştı. Bunun otuz kadârını müslüman Çingeneler oluşturuyordu. XVI. yüzyılın sonlarında adanın nüfusu biraz daha artarak 15.000 dolayına erişti. Kasaba ise XVI. yüzyıl ortalarında 360 erkek nüfusa sahipken 1600 yılına doğru bu rakam 600'e dayandı (yaklaşık 1800 kişi).

Piri Reis'in *Kitâb-ı Bahriyye* adlı eserinde Limni adasının haritası (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2612, vr. 52^a)



Yerleşme tamamıyla kalenin alt tarafına doğru yayıldı. Nüfus artışına paralel olarak 1006 (1598) yılında Palaioakstron kasabasında pazar kurulması için izin verildi ve Türk nüfusun ihtiyacı için kale altındaki Mustafa Reis Mescidi cami haline dönüştürüldü (BA, MAD, nr. 5582).

XVII. yüzyılda Limni adası Çanakkale Boğazı'nın kontrolünde hayati bir önem kazandı. Buradaki asker ve muhafız sayısı arttırıldı. Ayrıca Rebûlâhîr 1022 (Haziran 1613) tarihli bir karara göre burası sancak haline getirilip beyliğine Hızır Bey getirildi (BA, KK, nr. 71, s. 476). XVII. yüzyıl ortalarında Osmanlı-Venedik savaşları sırasında 1656 Temmuzunda ada Venedikliler tarafından işgal edildiyse de 1657 Kasımında geri alındı. Bundan az sonra adayı gören seyyah Randolph buranın savaşta oldukça etkilenmiş olduğunu, daha önce elli köy varken bu sayının yirmiye düştüğünü, bir Türk garnizonunun yer aldığını, çok sayıda Türk ve Rum ahalinin burada yaşadığını, iyi cins koyun yetiştirildiğini belirtir (*Ege Takımadaları*, s. 40).

1770'te Rus donanması tarafından kuşatılan Limni, Cezayirli Gazi Hasan Paşa'nın Mondros Limanı'na gelmesi üzerine kurtarıldı. 1807'de Ruslar kısa bir süre için adayı işgal ettiler. XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde Örfî Efendi'nin adada elli altı köy ve 25.000 (?) nüfusun bulunduğunu, ziraata uygun bir yer olduğunu, buğday, arpa, tütün, darı, bakla, üzüm, incir yetiştirdiğini, şarap ve zeytinyağı üretimi yapıldığını belirtmesi (*Coğrafya*, vr. 50^b), işgallere rağmen adanın durumunda önemli bir değişim olmadığını gösterir. 1821 Yunan isyanı sırasında adada herhangi bir hareketlenme olmadı. Hatta Rum âsilerin adaya yönelik saldırılarında ada halkı Osmanlı güçlerine yardımcı oldu. İki büyük saldırı hep birlikte geri püskürtüldü. Bu sırada adada eli silâh tutabilecek nitelikte 300 civarında Türk, 13.000 dolayında da Rum ahali bulunuyordu (Es'ad Efendi, s. 764-767). 1831 sayımlarına göre adada 5491 erkek nüfus vardı, bunun 511'i Türkler'den oluşuyordu. Bu rakam adada 18.000 dolayında nüfusa işaret eder. 1885'te nüfus 21.300 iken (1900'ü Türk) 1894'te bu sayı 23.500 kadardı. V. Cuinet adada 27.000 kişinin yaşadığını, bunun 2450'sinin Türk olduğunu belirtir (I, 475). Bu sıralarda adada altı cami, bir tekke (Mısırî Mehmed Niyazî), 164 kilise, 585 dükkân, bir han mevcuttu. Ada XIX. yüzyılın ikinci yarısında Cezâyir-i Bahr-i

Sefid eyaletinin bir sancağı durumunda olup İmroz ve Bozcaada birer kaza olarak buraya bağlıydı. Merkez kaza ise Mondros ve Bozbaba adası nahiyyelerinden oluşuyordu.

Limni 21 Ekim 1912'de Yunanlılar tarafından işgal edildi. 1915'te Çanakkale savaşları sırasında müttefik güçlerin ana üssü oldu. Osmanlı Devleti'yle itilâf devletleri arasında yapılan ve savaşa son veren anlaşma adanın Mondros Limanı'nda imzalandı (30 Ekim 1918). Daha sonra Lozan Anlaşması'yla ada Yunanistan'a bırakıldı. Bu sırada adada 2540 Türk yaşıyordu. Bunların bir kısmı 1920'de, bir bölümü daha sonra adadan ayrıldı, yerlerine 1923'te Anadolu'dan gelen 3000 Rum yerleştirildi. Bugün nüfusu 15.000 dolayında olan Limni bir turizm merkezi durumunda olup Myrina kasabası (Palaiokastron) adanın merkezi ve en kalabalık yerleşme yeridir. İkinci önemli merkez Moudros'tur (Mondros). Diğer kasabalar Atsiki, Kondias, Kondopouli ve Repondi'dir.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, TD, nr. 25, 75, 307, 434, 490, 702, 724; BA, MAD, nr. 5582; BA, KK, nr. 71, s. 476; TK, TD, nr. 141; Dukas, *Bizans Tarihi* (trc. VI. Mir-miroğlu), İstanbul 1956, s. 207-208; Kritovulos, *Tarih-i Sultan Mehmed Han-ı Sani: İstanbul'un Fethi* (trc. Karolidi, haz. Muzaffer Gökman), İstanbul 1967, s. 167-170; Aşıkpaşazade, *Tarih* (Atsız), s. 195; Pirî Reis, *Kitâb-ı Bahriye* (haz. Fevzi Kurdoğlu – Ali Haydar Alpagot), İstanbul 1935, s. 100-104; B. Randolph, *Ege Takımadaları: Arşipelago* (trc. Ümit Koçer), İstanbul 1998, s. 40; Örfî Efendi, *Coğrafya, Süleymaniye Ktp.*, Esad Efendi, nr. 2045, vr. 50^b; Şem'dânîzâde, *Mürî't-tevârih* (Aktepe), II/B, s. 35-36; Es'ad Efendi, *Vak'a-nüvis Es'ad Efendi Tarihi. Bâhir Efendi'nin Zeyl ve İlâveleriyle: 1237-1241/1821-1826* (haz. Ziya Yılmaz), İstanbul 2000, s. 764-767; *Cezâyir-i Bahr-i Sefid Salnâmesi: 1302 Senesi*, Rodos 1302, s. 232-243; a.e.: 1311 Senesi, s. 475; Cuinet, I, 475; J. Haldon, "Limnos, Monastic Holdings and Byzantine State. ca.1261-1453", *Continuity and Change in the Late Byzantine and Early Ottoman Society* (ed. A. Bryer – H. Lowry), Birmingham – Washington 1986, s. 161-215; P. Topping, "Latins on Lemnos Before and After 1453", a.e., s. 217-234; Sirri Erinc – Tâlip Yücel, *Ege Denizi: Türkiye ile Komşu Ege Adaları*, Ankara 1988, s. 96-97; Yasemin Demircan, "Limni Adası'nda Çıkarılan Tıyn-ı Mahtum Madeni Hakkında", *Osmanlı*, Ankara 1999, III, 322-326; *Ege Adalarının Ege-menlik Devri Tarihçesi* (ed. Cevdet Küçük), Ankara 2001, bk. İndeks; H. Lowry, *Fifteenth Century Ottoman Realities, Christian Peasant Life on the Aegean Island of Limnos*, İstanbul 2002; N. Beldiceanu, "Structures socio-économiques à Lemnos à la fin XV^e siècle", *Turcica*, XV, Paris 1983, s. 247-266; J. H. Kramers – [Besim Darkot], "Limni", *İA*, VII, 60-61; A. H. de Groot, "Limni", *EP* (İng.), V, 763-764.



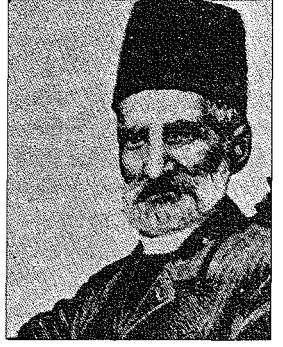
FERİDUN EMECEN

LİMONCİYAN, Hamparsum (1768-1839)

Kendi adıyla anılan notanın mücidi,
Osmanlı bestekârı ve mûsiki hocası.

İstanbul'un Beyoğlu semtinde doğdu. Aslen Harputlu bir Ermeni olan Serkis Limonciyan ile Gadarine Hanım'ın oğludur. Baba Hamparsum (Hampartzum), Hamparsum Ağa gibi isimlerle de tanınır. İlk öğreniminden sonra okumaya imkân bulamadığı için terzi çıraklığına başladı. Sesinin güzelliği sebebiyle bir taraftan da devrin mûsiki üstatlarından ders alarak kendini yetiştirdi ve Ermeni kiliselerinde mugannilik yapmaya başladı. Bu sırada mevlîhânelere devam edip Türk mûsikisini daha iyi tanıma ve öğrenme imkânı buldu. 1800 yıllarında Darphâne Emîni Hovhannes Çelebi Düzyan'la tanışması üzerine onun Kuruçeşme'deki yalısında yapılan mûsiki toplantılarına katılarak zamanın meşhur mûsikişinaslarını tanıdı. Galata'daki Lusavorçyan Mektebi'nde mûsiki dersleri verirken bir taraftan da Hassa başmimarı Krikor Amira Balyan'ın kâtipliğini yaptı. Bu arada III. Selim'in huzuruna kabul edilen Limonciyan'a yeni bir nota sistemi ortaya koyması için padişahın teşvikte bulunduğu anlaşılmaktadır.

Bir süre Ağrı ve Kayseri'de bulunan Limonciyan, Şiraz'da iken İran mûsikisi üzerine araştırmalar yaptı. İstanbul'a döndükten sonra 1813-1815 yıllarında yeni bir nota sistemi geliştirdi. Limonciyan'ın bu nota sistemini sadece dört talebesine öğrettiği ve kendisi hayatta iken bu sistemi başkalarına öğretmeyeceklerine dair onlardan taahhütnâme aldığı söylenir. 1819'da aileden bazı kişilerin ölümüyle sonuçlanan olaylardan sonra Düzyanlar'ın

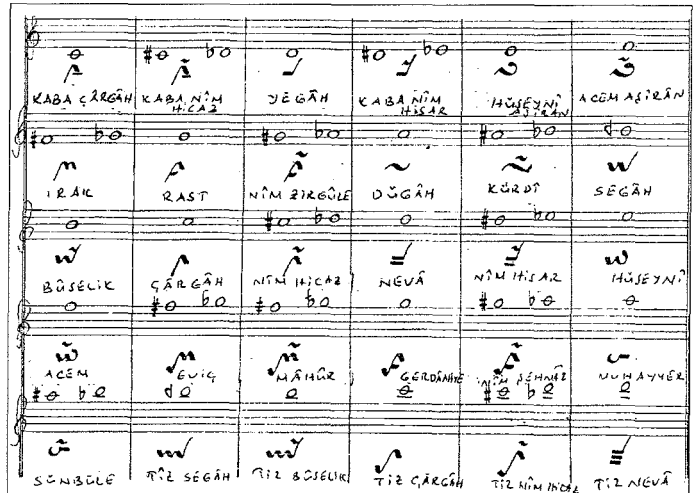


Hamparsum
Limonciyan

himayesi sona erdiği gibi Ermeni kiliselerinde kullanılan Bizans makamlarını değiştirmek istemesinden dolayı bazı Ermeni başmugannîlerin Limonciyan'a cephe alması üzerine mûsiki çalışmalarını bırakıp tekrar Krikor Balyan'ın kâtipliğini yürüttüyse de ardından Kumkapı'daki Mayr Varjarian (günümüzde Bezciyan Ortaokulu) Mektebi mûsiki hocalığına tayin edildi. Bir ara oğlu Zenop'la birlikte Galata'da bir depo açarak ticarete girdi, fakat mallarını taşıyan geminin Karadeniz'de batması yüzünden iflâs ederek yeniden mûsiki dersleri vermeye başladı. 1834'te sarraf Mıgırdiç Cezayirliyan'ın himayesinde Hasköy'e taşınarak hayatının bundan sonraki dönemini evinde ve Hasköy'deki Ermeni Mektebi'nde mûsiki dersleriyle geçirdi. 29 Haziran 1839 tarihinde öldü ve Beyoğlu'ndaki Surp Agop Ermeni Mezarlığı'na defnedildi.

Bestelediği eserler ve mûsiki hocalığının yanı sıra özellikle icat ettiği yeni nota yazısıyla Türk mûsikî tarihinin önemli simaları arasında yer alan Limonciyan ilk mûsiki bilgilerini Zenne Boğos ve Andon Çelebi Düzyan'dan aldı. Daha sonra Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi'nde Tatavla-ı Onofrios'tan istifade etti. Hagop Çelebi

Hamparsum
notası
ve günümüz
nota
sistemindeki
karşılıkları



Düzyan'dan Batı müziği öğrendi. Kaynaklarda Kayseri'de iken ünlü müzikolog Krikor Kabasakalyan'dan faydalandığı da belirtilir. Kilise müziğini çok iyi bilen, uzun süre Kumkapı'daki Meryem Ana Patriklik Kilisesi'nde başmugannilik görevini sürdüren Limonciyan'ın bas bir sesi olduğu söylenmektedir. Oğlu neyzen Zenop ve kemanî Bedros Çömlekçyan'la birlikte seslendirdikleri eserler dönemin ilgiyle takip edilen icraları olmuştur. Aynı zamanda iyi bir tamburî ve kemanî olarak da bilinen Limonciyan, Türk müzikisi formlarının yanında bestelediği Ermenice ilâhî ve şarkılarla da bestekârlıktaki gücünü ortaya koymuştur. Yılmaz Öztuna onun on bir peşrev ve dokuz saz semâisiyle kâr, kâr-ı nâtik, beste, semâi ve şarkı formlarında yirmi yedi adet eserinin listesini verir (BTMA, II, 140). Bu sayıya, Kevork Pamukciyan tarafından son zamanlarda tesbit edilen üç şarkı ile Ermenice otuz bir ilâhisini de ilâve etmek gerekir. Limonciyan, Venedik Mikhitharist rahiplerinden, tarihçi Trabzonlu Minas Pjişk-yan'la beraber Ermeni müzikisi hakkında bir eser hazırlamışsa da neşredilmemiştir. Hamâmizâde İsmâil Dede'yi dinlemek için Yenikapı Mevlevîhânesi'ne devam ettiği sıralarda bazı âyinleri notaya aldığı bilinen sanatkarın talebeleri arasında Tanbûrî Aleksan, oğlu Zenop, Bedros Çömlekçyan, Hovhannes Mühendisyan ve Apisoğom Ütücüyan en meşhurlarıdır.

Hamparsum Notası. Limonciyan, 1813-1815 yılları arasında Aziz Nerses Şinorhali Katoğikos'un ilâhilerini notaya alırken devrin nota sistemindeki bazı eksiklikler sebebiyle yeni bir nota sistemi meydana getirme ihtiyacını duymuştu. Ortaçağ Avrupası'nda kullanılan nota işaretlerinden doğmuş olan Ermeni "neuma" notasına dayanarak geliştirdiği bu sistemde nota karakterleri Ermeni alfabesindeki bazı harflerin stilize edilmesiyle oluşmuştur. Batı notası gibi soldan sağa yazılan, bir sekizlide on dört sesin yer aldığı bu sistemde ana sesleri gösteren işaretlerin başına bir (~) konularak ara sesler, altına

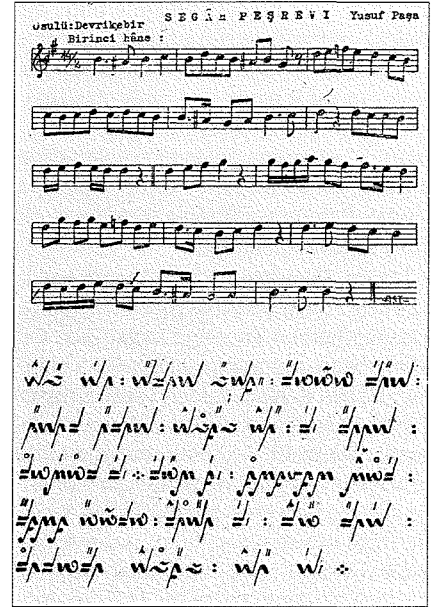
kısa bir çizgi çizilerek bir oktav tiz sesler ifade edilir. Porteye ihtiyaç duyulmayan Hamparsum nota yazımında seslerin değerleri notaları gösteren işaretlerin üstüne konulan nokta, küçük çizgi ve dairelerle, "sus"lar da (es) yine aynı nokta, küçük çizgi ve dairelerin tek başına kullanılmasıyla gösterilmiştir. Bu nota sisteminde bemol, diyez ve bekar gibi değiştirme işaretleri bulunmadığı için donanım da söz konusu değildir. Hamparsum notasındaki yedi ana ses eski Ermeni notalarının isimleriyle adlandırılmış, ancak Guido d'Arrezzo'nun nota heceleme metodu örnek alınıp kısaltılarak kelimelerin baştaki ilk heceleri kullanılmıştır.

HAMPARSUM NOTA SİSTEMİNDE ANA SESLERİN ADLARI

Batı notası	Hamparsum notası	Kısaltılmış	Grek notası
Re	Puş	Po	Pa
Mi	Egorc	E	Vu
Fa	Vernakhağ	Ve	Ça
Sol	Pegorc	Pe	Di
La	Khosrovayin	Kho	Ke
Si	Nerknakhağ	Ne	Zo
Do	Baruyg	Ba	Ni

Limonciyan başlangıçta, "şaragan" denilen eski kilise ilâhilerini eski Yunan müzikisinin etkisinden arındırarak Ermeni kilise müzikisine yeniden kazandıracak bir sistem ortaya koymayı düşünmüş, ancak bu sistem, Türk müzişinasları tarafından geniş ölçüde benimsendiğinden Batı notası yerleşinceye kadar XIX. yüzyıl boyunca Türk müzikisi nota yazım sisteminde kullanılmıştır. Türk müzikisi repertuarını oluşturan eserlerin büyük bir kısmı bu nota aracılığıyla zamanımıza ulaşmıştır. Bugün Türkiye ve dünya kütüphaneleriyle bazı özel koleksiyonlarda Hamparsum notasıyla yazılmış nota defterlerine rastlanmakta olup Eçmiadzin Başpatrikliği ile Kudüs Patrikliği'nde halen Hamparsum nota sistemi kullanılmaktadır.

Hamparsum notası işaretli ve işaretsiz (dilsiz, gizli veya şifreli) olmak üzere iki çeşittir. Nota değerlerinin çoğunun yazılmadığı gizli Hamparsum'un deşifresi diğerine göre daha güçtür. Sadece kullanan kişinin okumasına yardımcı olacak kadar işareti bünyesinde bulundurduğundan bir tür şifre nota olarak nitelendirilebilecek bu sistemle dönemin anlayışına göre bazı eserlerin sınırlı sayıda kişinin tekelinde kalabilmesinin sağlanması amaçlanmıştır.



Hamparsum notasıyla yazılmış bir eser ve günümüz notasına çevirimi

BİBLİYOGRAFYA :

Subhi Ezgi, *Nazarî-Amelî Türk Musikisi*, İstanbul 1953, V, 530-535; İbnülemin, *Hoş Sadâ*, s. 188-189; Cem Behar, *Klasik Türk Musikisi Üzerine Denemeler*, İstanbul 1987, s. 25; E. P. Judetz, *Türk Musikî Kültürünün Anlamları* (trc. Bülent Aksoy), İstanbul 1996, s. 49-53; Özalp, *Türk Musikisi Tarihi*, II, 368-369; Gülay Karamahmutoğlu, *İstanbul Atatürk Kütüphanesi'ndeki 1637 Nolu Yazma Hamparsum Nota Defteri* (sanatta yeterlilik tezi, 1999), İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 5-15; Ruşen Ferit Kam, "Türk Azınlık Musikicileri: Musî ve Hamparsum", *Radio*, sy. 68, Ankara 1947, s. 14, 24; Ali Sabuncu, "Hamparsum Notası", *Türk Musikisi Dergisi*, sy. 10, İstanbul 1948, s. 3; sy. 11 (1948), s. 3, 6; sy. 12 (1948), s. 5; sy. 13 (1948), s. 3, 16; Hayri Yenigün, "Gayr-i Müslim Musikînaslar", *MM*, sy. 138 (1959), s. 168-169; Kevork Tavitsyan, "Cumhuriyet Öncesi ve Sonrasında Türk Vokal Müziğinde Ermeni Besteciler", *Toplumbilim*, sy. 12, İstanbul 2001, s. 74-75; Öztuna, *BTMA*, I, 325-326; II, 139-140; Mustafa Saka, "Ermeni Musikisi", *DBİst.A*, III, 186; Kevork Pamukciyan, "Limonciyan, Hamparsum", *a.e.*, V, 217-218.

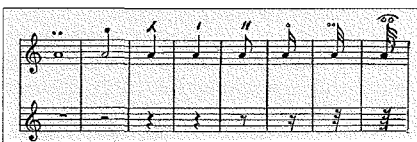
▲ NURİ ÖZCAN

LİPOVA

Romanya'da tarihi bir şehir.

Romanya'nın batısında Banat bölgesinde ve Timişoara'nın (Timişvar / Temesvar) 54 km. kuzeydoğusunda Mureş nehrinin sol kıyısında kurulmuştur. 1552-1699 yılları arasında Osmanlı idaresinde kalmış

Hamparsum notasındaki değer ve sus (es) işaretleri



olup Tımişvar beylerbeyliğine bağlı bir sancak merkezi durumundaydı. Banat'tan Transilvanya'ya (Erdel) girişi kontrol eden, stratejik bir öneme sahip olan Lipova'nın adı Slavca "ihlamur bölgesi, ihlamurluk" anlamına gelen Lipa kelimesine dayanır. Bu ad Macarlar tarafından Lipa (Lippa), Romen ve Türkler tarafından Lipova şeklinde anılmıştır.

Lipova Kalesi'yle ilgili ilk önemli kayıt, 1241'de Transilvanya'ya yönelik Moğol istilâsının hemen öncesine kadar iner. Bu sırada Mureş nehrinin sol kıyısında bulunan Lipova Kalesi yeniden yaptırılmıştır. 1324'te kalenin sahibi Transilvanya voyvodası Toma idi. Ardından burası Macar Krallığı'na bağlandı ve giderek kale yanında sivil bir yerleşme yeri oluşmaya başladı. Önce kasaba (oppidum), daha sonra 1400-1445 ve 1482-1486 yılları belgelerinde şehir olarak zikredildi. 1475'te Lipova'nın vergi ödeyen nüfusu 545 kişiden (hâne) oluşuyordu.

XV. yüzyılda Romen asıllı meşhur Hunedoara (Hunyadi) ailesinin malı olan kale, XVI. yüzyılın başlarında Markgraf G. von Brandenburg tarafından yeniden yapıldı. 1540'ta Yanoş Zapolya (János Zápolyai), Lipova Kalesi'ni Mureş nehrinin öteki kıyısında bulunan Solyomos (Şoimuş) Şatosu ile birlikte eşi Kraliçe Izabella'ya mâlikâne olarak hediye etti. Zapolya'nın ölümünün ardından 1541'de Osmanlılar Orta ve Güney Macaristan'dan Budin beylerbeyliğini oluştururken Izabella ve küçük yaştaki oğlu 1542 yılı ilkbaharına kadar Lipova'da yerleşti.

Bir Alman görgü tanığına göre Lipova 21 Eylül 1551'den az sonra Ekim ayına doğru, Rumeli beylerbeyi ve serdarı Sokullu Mehmed Paşa kumandasındaki Osmanlı kuvvetleri tarafından fethedildi. Erdel'in giriş kapısı olan kaleye muhafız olarak Bosna beylerbeyi Ulama Paşa 200'ü yeniçeri olmak üzere 5000 kadar kişiyle bırakıldı. Sokullu'nun başarısız Tımişvar kuşatması sırasında General Castaldo kumandasında kalabalık bir Avusturya ordusu 5 Zilkade 958'de (4 Kasım 1551) Lipova'yı muhasara altına aldı. İki gün sonra şehir Avusturyalılar'ın eline geçti. 1300-1500 kişilik bir kuvvetle Ulama Paşa Lipova Kalesi'ne çekildi. Dokuz gün kadar çarpışmayı sürdürdüyse de neticede anlaşma yoluyla burayı terketti (6 Zilhicce 958 / 5 Aralık 1551). Alman kaynaklarına göre Ulama Paşa 1200 Türk ile kaleden çıkıp gitti. Bazı Osmanlı kaynaklarına göre ise bu çıkış sırasında Osmanlı askerlerine hücum edilmiş ve çatışmada Ulama Paşa şehid düşmüştü. 1660 yılında Evliya Çe-

lebi Ulama Paşa'nın mezarını Lipova'da gördüğünü yazar (*Seyahatnâme*, V, 398, 401). Bu olaydan sonra 959 (1552) yılında girişilen seferde Tımişvar alındıktan (4 Şâban 959 / 26 Temmuz 1552) az sonra başta Lipova olmak üzere bölgedeki yirmi kadar kale Osmanlı idaresi altına girdi. Böylece Banat bölgesini kapsayan yeni Tımişvar beylerbeyliği kuruldu ve Lipova bir sancak ve kaza merkezi haline getirilerek bu beylerbeyliğe bağlandı.

Kale yeniden alınınca buraya Beçkerek Kalesi'nden otuz bir azeb, on atlı ve yetmiş yedi martolos gönderildi (BA, MAD, nr. 77, s. 9, 13, 15-16). Bir ara geçici olarak 1595-1597 yıllarında Erdel Prensi Báthori Zsikmond ve 1603-1613 yıllarında Báthori Gábor'un elinde bulunan Lipova, Viyana bozgununun ardından Avusturya'nın Transilvanya'ya yönelik karşı askerî harekâtı sırasında Antonio Caraffa tarafından üç gün süren kuşatmadan sonra 12-22 Haziran 1688'de teslim olduysa da Vezir Câfer Paşa'nın kumandasındaki Osmanlı kuvvetlerince geri alındı. 1691'de L. Marsigli'nin amcası olan Kont Veterani'nin kuvvetleri Lipova'yı tekrar ele geçirdi. 1691-1695 yılları arasında Avusturyalılar'ın hâkimiyetinde kalan Lipova 28 Muharrem - 25 Safer 1107 (8 Eylül - 5 Ekim 1695) tarihlerinde yeniden Osmanlı idaresi altına alındı (Silâhdar, *Nusretnâme*, I, 69-84). 1699 Karlofça Antlaşması'nın ikinci maddesiyle Lipova Osmanlılar tarafından Habsburglar'a terkedildi. Böylece yaklaşık 140 yıllık Osmanlı hâkimiyeti sona erdi.

Osmanlı döneminde Lipova Kalesi oldukça müstahkem bir durumdaydı. Çok iyi tahkim edilmiş olup surlar bir taraftan Mureş suyunu takip eder, 1500-2000 kadar evi, birtakım dükkânlar ve bir kervansarayı kuşatır, sonra yine Mureş'e dönerdi. Nehrin üstünde bir köprü vardı. Buradaki kapıya Köprü Kapısı denirdi. Bunun dışında karaya bakan surlarda dört kapı daha vardı (Tımişvar Kapısı, Azeb Kapısı, Sukapı ve Battalkapı). İç kale toprakları donatılmış olan dört büyük ve çok sağlam tabyalara sahipti. 1691'de Avusturyalılar dış kaleyi, 1695'te Osmanlılar iç kaleyi tamamen yıktılar. Böylece eski Osmanlı kalesinden hiçbir şey kalmamıştır. Kervansaray da 1688'de Avusturyalılar'ın hücumu esnasında yanmıştır.

Dış kale ile iç kale arasında uzanan Lipova şehrinde Evliya Çelebi'ye göre ev ve dükkânlar dışında beş cami, bir mescid vardı. Evliya Çelebi bunlar arasında Kanûnî Sultan Süleyman devrine ait çatısı

kurşunlu olan Büyük Cami, Tımişvar Camii, Battalkapı'ya yakın Alaybeyi Camii, ayrıca Nemçe mahallesindeki Hac Mescidi'ni zikreder (*Seyahatnâme*, V, 399).

Osmanlı dönemine ait 967 (1559-60) yılı kayıtlarına göre Lipova şehrinde cizye mükellefi sivil hristiyan nüfus 2384 hâne idi (BA, D.CMH, nr. 26563, s. 7). Bundan hareketle Osmanlı askerleri ve yöneticileri hariç nüfusun 10-12.000 dolayında olduğu söylenebilir. Kale dışında sivil iskânâna ait iki varoş mevcuttu. Bunlardan Teşvar varoşu yirmi hâne, Radna varoşu kırk sekiz hânedan ibaretti (BA, D.CMH, nr. 26591, s. 18-20; nr. 26595, s. 10). Bu nüfus yapısı daha sonraki dönemlerde de savaş yıllarının çalkantıları hariç durumunu korudu. 1070'te (1660) Evliya Çelebi buranın 150 akçelik bir kaza olduğunu, müftü, nakib, yeniçeri serdarı, cebeci, topçu, kale dizdarı, on yedi hisar ağası ve 800 kale muhafızının görev yaptığını, hisar içinde 1500 ev, 200 dükkân bulunduğunu, yedi sibyan mektebi, üç tekkenin yer aldığını belirtir (*Seyahatnâme*, V, 399-400).

İktisadî hayat açısından Lipovalılar yüksek kaliteli kayış ve halatların, ayrıca şayak bezinin üretilmesiyle uğraşırlardı. Esas faaliyeti ve gelir kaynağını tuz ticareti teşkil ederdi. Osmanlılar burada tuz için yeni düzenlemeler yapmışlar ve ticaretin devamını sağlayıcı tedbirler almışlardır. Turda'dan gelen tuz Lipova Kalesi'nin dışındaki depolara konulur, oradan nehir gemileriyle Mureş üzerinden Tisa ve Tuna ırmaklarına, böylece Osmanlı topraklarına götürülürdü. Günümüzde Lipova, çevresine maden suları gönderen 10.000 kadar nüfuslu küçük bir yerleşme merkezi durumundadır.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, D.CMH (Cizye Muhasebesi Kalem), nr. 26561, 26563, s. 7, nr. 26564, 26565, 26591, s. 18-20, nr. 26595, s. 10; BA, MAD, nr. 77, s. 9, 13, 15-16; BA, MD, nr. 39, hk. 147; nr. 43, hk. 114; Karaçelebizâde Abdülâziz Efendi, *Ravzatü'l-ibrâr*, Bulak 1248, s. 526; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, V, 398-402; Temeşvarlı Osman Ağa, *Der Gefangene der Giauren* (ed. R. F. Kreutel), Graz 1962, s. 20-30; Silâhdar, *Târih*, II, 316-317, 550; a.mlf., *Nusretnâme*, I, 69-84; Danişmend, *Kronoloji*, II, 288; *Calători străini despre şările române*, Bucureşti 1968-83, I, 271-272; II, 2-6; III, 487, 490-491, 508-509, 554; VIII, 5-60; G. Anghel, *Cetăşi medievale din Transilvania*, Bucureşti 1973, s. 119; S. Pascu, *Voievodatul Transilvaniei*, Cluj-Napoca 1979, II, 147, 153, 157, 248; Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, İstanbul 1994, VII, 99-107, 113-117; VIII, 553; T. Gemil, *Relaşiile Târilor Române cu Poarta otomană în documente turceşti (1601-1712)*, Bucureşti 1984, s. 351-352.



MİHAİ MAXİM

LİSÂNÜ'L-ARAB

(لسان العرب)

İbn Manzûr'un

(ö. 711/1311)

Arapça sözlüklerin en büyüklerinden
olan ansiklopedik sözlüğü.

22 Zilhicce 689 (26 Aralık 1290) tarihinde eserini tamamlayan İbn Manzûr mukaddimesinde, önceki sözlükleri ya kelime sayısı fazla fakat tasnifi başarısız veya tasnifi güzel olmakla birlikte kelime sayısı az olmak üzere iki kategoride ele alıp eleştirmekte ve bu eksiklikleri gidermek üzere *Tehzîbü'l-luğa* (Ezherî), *el-Muḥkem* (İbn Sîde), *eş-Şihâh* (Cevherî), *et-Tenbîh ve'l-izâh 'ammâ vaḳ'a fi's-Şihâh* (İbn Berrî) ve *en-Nihâye* (Mecdûdî'nin İbnü'l-Esîr) adlı sözlükleri temel kaynak olarak kullanmak suretiyle tasnif ve hacim bakımından daha mükemmel bir sözlük yazmak istediğini, bunu da Kur'an ve Sünnet'in dili olan Arapça'yı korumak için yaptığını açıklamaktadır.

İbn Manzûr *Lisânü'l-'Arab*'a, mukaddimeden sonra biri Ezherî'nin *Tehzîbü'l-luğa*'sının sonunda yer alan, bazı sürelerin başındaki hurûf-ı mukattaa ile ilgili, diğeri Harâilî'den naklen hece (alfabe) harflerinin mahreç ve sıfatlarına dair olmak üzere iki bölüm (bab) eklemiştir (İbrâhîm el-Ebyârî, I, 363). Bölümlerin girişinde o bölümü oluşturan harfin mahreç ve sıfatları ile âlimlerin bu konudaki ihtilâfları çeşitli kaynaklardan aktararak verilmiştir.

Lisânü'l-'Arab'da kelimeler "Şihâh" ekolüne göre düzenlenmiş, kelime köklerinin son harfleri "bab", ilk harfleri "fasil" adıyla alfabetik olarak dizilmiştir. Ortadaki harfler arasında da alfabetik sıra gözetilmiş, türemiş kelimeler ilgili kök altında yer almıştır. Buna göre köklerinin son harfi hemze olan kelimeler birinci bölümü, yâ olanlar da son bölümü oluşturmuştur.

Sözlükte kelimelerin anlamları âyet, hadis ve şiiirden getirilmiş bol örneklerle (sevâhid) delillendirilmiştir. Örneklerin sadece anlam yönü değil sarf, nahiv, itikâdî, fikhî ve ahlâkî yönleri üzerinde de durulmuş, yer yer değişik lehçelere temas edilmiştir. Bazı şiiir örneklerinin sadece *Lisânü'l-'Arab*'da bulunması müellifin anılan beş temel kaynaktan başka eserlerden de yararlandığını göstermektedir.

Dil, tefsir, hadis, fıkıh, şahıs ve yer adları ile tarihî olaylar ve edebiyat tarihine

dair verilen bilgiler *Lisânü'l-'Arab*'a ansiklopedi niteliği kazandırmaktadır. Sözlüğün kök ve türev olarak 80.000 kelime ihtiva ettiği söylenir. Bilgisayarla yapılan sayıma göre eserde 6538 üçlü (sülâsî), 2548 dördü (rubâî) ve 187 beşli (humâsî) olmak üzere toplam 9273 kök kelime yer almaktadır (Ali Hilmi Müsâ, s. 149).

Lisânü'l-'Arab iç sıralamada bazan isimleri, bazan da fiilleri öne alması, yararlandığı kaynaklardaki bir kısım kelime veya mânaları kaydetmemesi, ayrıca bazı kelime ve mânaları ihmal etmesi, sadece Abbâsîler devrine kadarki edebî malzemen faydalanılması, sonraki edebî ürünlerle halk ağzındaki kelimelere fasih kabul edilmediğinden yer verilmemesi gibi yönleriyle eleştirilmiştir (Hüseyin Nassâr, II, 571-572).

Eser ilk defa Fâris eş-Şidyâk'ın tashihiyle yirmi cilt olarak neşredilmiş (Bulak 1299-1308), daha sonra defalarca basılmıştır (I-XV, Beyrut 1955-1956, 1968; I-XV, Beyrut 1963; I-XX, Beyrut 1965 [Bulak baskısından ofset]; nşr. Yûsuf Hayyât – Nedim Mar'âşî, I-IV, Beyrut 1970 [kelimeler kökün ilk harfine göre alfabetik dizilmiş, son cilt, İngilizce ve Fransızca karşılıkları ile Arap dil akademilerince kabul edilen ilmî ve teknik terimler olarak ilâve edilmiş, adı da *Lisânü'l-'Arabî'l-muḥîṭ* şeklinde değiştirilmiştir]; nşr. Abdullah Ali el-Kebîr v.dğr., I-IX, Kahire 1979-1986 [ilk harfe göre alfabetik dizimli olup son üç cildi çeşitli fihristlerden oluşur]; nşr. Emîn M. Abdülvehhâb – M. Sâdık el-Ubeydî, I-XVIII, Beyrut 1986 [son üç cilt fihrist, 2. bs. 1417/1997]; nşr. Ali Şîrî, I-XVIII, Beyrut 1408/1988 [son üç cilt fihristtir]).

Özellikle basıldıktan sonra ilim adamlarının dikkatini çeken *Lisânü'l-'Arab* üzerinde ta'lik, tashih, tenkit, ihtisar ve fihrist türünde birçok çalışma yapılmıştır. Sözlük daha önce Abdullah b. Muhammed ed-Demenhûrî (ö. 1027/1618) tarafından "Reşfû'd-ḳarab min Lisâni'l-'Arab" adıyla ihtisar edilmeye başlanmış, fakat tamamlanamamıştır. Abdullah İsmâil es-Sâvî eseri, *Tehzîbü'l-Lisân* ismiyle kelimeleri ilk harflerine göre alfabetik olarak dizip tehzip ve ihtisar etmiş (ilk beş cildi Kahire 1335), Muhammed en-Necârî de aynı adla kelimeleri alfabetik sıraya göre dizmek suretiyle eseri tehzip ve ihtisar etmiş ve bazı ilâvelerde bulunmuştur. Abdülemîr Ali Mühennâ başkanlığındaki bir heyet sözlüğün *Lisânü'l-Lisân Tehzîbü Lisâni'l-'Arab* ismiyle ihtisar etmiştir (I-II, Beyrut 1993).

Lisânü'l-'Arab'ın hatalarının tashihiine dair ilk çalışma, Muhammed el-Hüseyinî'nin Bulak baskısının kenarına düştüğü tashih notlarıdır. İkinci çalışma, Ahmed Teymur Paşa'nın *Taḥḥîhu aḡlâṭi Lisâni'l-'Arab* adıyla yazdığı eserdir (I-II, Kahire 1334-1343). Bu konuda bir diğer çalışma, Abdüsselâm Muhammed Hârûn'un *Taḥḥîkât ve tenbîhât fi Mu'cemi Lisâni'l-'Arab*'ıdır (Kahire 1399). Abdüssettâr Ahmed Ferrâc'ın Dimaşk Arap İlim Akademisi dergisinde çıkan makalelerinden (1960) sonra Tefvîk Dâvûd Kurbân da sözlükteki hatalara dair birçok makale yayımlamıştır (bk. bibl.). Fritz Krenkow, *Lisânü'l-'Arab*'ın yarısı hacminde ta'likat (tashih, tenkit ve tamamlama notları) yazdığı gibi Seyyid b. Ali el-Mersafî de Bulak baskısı üzerine eserin hacmine yakın ta'likat kaleme almıştır (Ahmed Abdülgafûr Attâr, s. 201).

Lisânü'l-'Arab'ın son zamanlarda yapılan baskılarına (Kahire 1979-1986; Beyrut 1986, 1408/1988) değişik fihrist / indeks ciltleri eklendiği gibi müstakil indeksleri de hazırlanmıştır. Mevlevî Abdülkayyum'un Bulak neşrini esas alarak hazırladığı indeks Lahor'da basılmıştır (1938). Yâsin el-Eyyûbî, *Mu'cemü's-şu'arâ' fi Lisâni'l-'Arab* adıyla sözlükte geçen şairlerin indeksini hazırlamış (Beyrut 1980), Hafîl Ahmed Amâyire ve Ahmed Ebû'l-Heycâ da Beyrut 1968 baskısını esas alarak bilgisayar yardımıyla *Lisânü'l-'Arab*'ın ayrıntılı bir indeksini yapmıştır (I-VII, Beyrut 1407/1987).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut 1414/1994, "crb" md.; ayrıca bk. Ahmed Fâris eş-Şidyâk'ın mukaddimesi, I, 5-6; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs* (nşr. Ali Şîrî), Beyrut 1414/1994, "krm" md., ayrıca bk. mukaddime, I, 49; Siddîk Hasan Han, *el-Bülgâ fi uşûli'l-luğa* (nşr. Nezir Muhammed Mektebî), Beyrut 1408/1988, s. 486-489; Brockelmann, *GAL*, II, 25; *Suppl.*, II, 14-15; J. A. Haywood, *Arabic Lexicography*, Leiden 1965, s. 72-91; Hüseyin Nassâr, *el-Mu'cemü'l-'Arabî: Neş'etühû ve teḥavvürüh*, Kahire 1968, II, 544-574; Emîl Bedî' Ya'kûb, *el-Me'âcimü'l-luğaviyye: Bedâ'etühâ ve teḥavvürühâ*, Beyrut 1981, s. 113-118; Abdülazîz b. Yûsuf Keylânî, "Kırâ'e taḥlîliyye fi muḳaddimetî's-Şidyâk 'alâ Lisâni'l-'Arab", *Fi'l-mu'cemiyeti'l-'Arabiyeti'l-mu'âşıra*, Beyrut 1407/1987, s. 155-180; Ahmed Abdülgafûr Attâr, *eş-Şihâh ve medârisü'l-mu'cemâti'l-'Arabîyye*, Mekke 1410/1990, s. 201; Ali Hilmi Müsâ, "Dirâse tikniyye muḳârene li-me'âcimi's-Şihâh ve Lisâni'l-'Arab ve Tâci'l-'arûs", *el-Mu'cemü'l-'Arabîyyü't-târîḥî*, Tunus 1991, s. 147-158; Yûsri Abdülganî Abdullah, *Mu'cemü'l-me'âcimi'l-'Arabîyye*, Beyrut 1411/1991, s. 187-193; Ahmed eş-Şerkâvî İkbâl, *Mu'c-*

cemû'l-me'âcim, Beyrut 1993, s. 220-221, 234; Tefvîk Dâvûd Kurbân, "Emşile mine'l-âglâî'l-vâkı'a fî Lisâni'l-'Arab", *MMIAdm.*, XXXIX (1964), s. 510-515, 687-702; XL (1965), s. 533-535, 678-690, 890-895; XLI (1966), s. 203-208, 388-391, 546-567, 728-741; XLII (1967), s. 363-365, 641-643; Ahmed Muhtâr Ömer, "İbn Manzûr el-Luğavî", *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid*, XVIII, Madrid 1974-75, s. 155-164; Fârûk Mahmûd el-Cenûbî, "Menhecû İbn Manzûr ve menhecûhû fî Lisâni'l-'Arab", *Âdâbû'r-Râfideyn*, VII, Musul 1976, s. 507-528; Hannâ Haddâd, "Cühûdû'l-mu'âşırîn fî hîdmeti Lisâni'l-'Arab ve fihristihî", *The Arabist Budapest Studies in Arabic*, XI-XII, Budapest 1994, s. 135-150; Ahmed Ateş, "İbn Manzûr", *İA*, V/2, s. 768-769; İbrâhîm el-Ebyârî, "Lisânü'l-'Arab", *Tİ*, I, 353-367; Muhammed Cevâd-ı Envârî, "İbn Manzûr", *DMBİ*, IV, 704-706.



HULÛSİ KILIÇ

LİSÂNÜ'L-MİZÂN

(لسان الميزان)

Zehebî'nin zayıf râvilere dair
Mizânü'l-i-tidâl'inin
İbn Hacer el-Askalânî
(ö. 852/1449)

tarafından yapılan muhtasarı, zeyli
ve ıkmali mahiyetindeki eser
(bk. MİZÂNÜ'L-İ-TİDÂL).

LITTMANN, Enno

(1875-1958)

Alman dilbilimci ve şarkiyatçısı.

Kuzey Almanya'nın Oldenburg şehrinde doğdu. Babasının yabancı dillere ilgi duyan ve evinde dille ilgili çeşitli kitaplar bulunduran bir matbaacı olmasının da etkisiyle henüz lise öğrencisi iken Grekçe, Latince, Fransızca, İngilizce, İtalyanca, İspanyolca ve Ortadoğu dillerinin esaslarını öğrendi; ayrıca yaz tatillerinde gittiği akrabalarının yanında Kuzey Almancası ile fasih Almanca arasındaki farklılıklar üzerine çalıştı. 1895-1898 yıllarında Berlin, Greifswald, Halle ve Strasburg üniversitelerinde dil bilimi okudu; en önemli hocaları Sâmî dilleri ve aruz uzmanı Franz Praetorius, ilâhiyatçı ve tarihçi Emil Kautsch, tarihçi Eduard Meyer, Germanist Otto Bremer ve Habeş dilleri uzmanı August Dilmann'dır.

1898'de İbrânice ve din dersleri öğretmenliğiyle Almanca, Latince ve İngilizce öğretmen yardımcılığı sınavlarını kazanan Littmann, birkaç ay sonra Habeşistan'ın Tigre dilinde fiiller üzerine hazırladığı tezle dil bilimi doktoru oldu ve Strasburg Üniversitesi'nde Theodor Nöldeke

ile birlikte çalışmaya başladı. 1899-1900'de Amerika Princeton Üniversitesi'nin Ortadoğu'ya düzenlediği arkeolojik bir araştırma gezisine katıldı. 1901'de bu üniversitenin Doğu dilleri bölümüne okutman tayin edildi ve 1906 yılına kadar görevini sürdürdü; bu arada 1904-1905'te ikinci defa Suriye ve Filistin'e bir araştırma gezisi yaptı. 1906'da Strasburg Üniversitesi'nde Nöldeke'den boşalan Şarkiyat Merkezi'nin yöneticiliğine getirildi ve 1951'de buradan emekliye ayrıldı. Uzun akademik hayatı boyunca Göttingen, Bonn ve Tübingen üniversitelerinde kısa sürelerle misafir hoca olarak bulundu; konferanslar vermek ve Kahire Akademisi'nin toplantılarına katılmak üzere sık sık Mısır'a gitti. Tigre diline ait metinler derlemek ve Kral Ezânâ'nın (IV. yüzyıl) eski Geez dilindeki kitâbelerini okumak için Habeşistan'a ve bir Amerikan araştırma heyetiyle birlikte henüz tamamen çözülmemiş olan Lidya dilindeki kitâbeleri incelemek üzere Sardes'e (Manisa) seyahatler yaptı. 1904-1911 yılları arasında *Bibliotheca Abessinica* ve 1922-1934 yıllarında *Zeitschrift für Semitistik* adlı dergileri çıkardı. Mayıs 1958'de Tübingen'de ölen Littmann Berlin, Göttingen, Mainz, Amsterdam, Brüksel, Kahire, Kopenhag, Paris ve Roma bilimler akademisinin asil üyesi ve birçok akademinin onur üyesi idi; aldığı çeşitli nişanlar arasında Dünya Barış Cemiyeti'nin 1931 yılında verdiği "Pour le mérite" (liyakat) nişanı da bulunuyordu.

İrili ufaklı eserlerinin sayısı 549'a ulaşan Littmann'ın ilgi alanı çok geniştir. Habeşistan ve Kuzey Afrika'dan Kıbrıs, Anadolu, Kafkaslar dahil Uzakdoğu'ya kadar devam eden bütün bir coğrafyanın dil, edebiyat, arkeoloji-tarih, etnoloji, ilimler tarihi ve folkloruyla ilgilenmiş; Mısır papirüslerinden Sumer, Asur, Hitit tabletlerine, Sebe kitâbeleri ve Habeş, Kipti,



Enno Littmann

Ârâmî deri tomarlarından Ermeni, Soğd, Hint, Çin, Tibet, Japon yazmalarına kadar bu coğrafyadaki yazılı belgelerin çözümleri üzerinde durmuş; Tevrat, İncil ve Kur'an'ı incelemiş; Müsevîlik, Yakındoğu Hristiyanlığı ve İslâmiyet'i tek tek ve karşılaştırmalı olarak ele almış; telif çalışmalarının yanında Habeş ve Arap halk dillerinden Almanca'ya çeviriler yaparak bunlardan özellikle altı ciltlik *Binbir Gece Masalları* ile Arabistler arasında büyük ün kazanmıştır.

Littmann'ın eserlerinden bazıları şunlardır: *Neuarabische Volkspoesie* (Berlin 1902); *A List of Arabic Manuscripts in Princeton University Library* (Princeton-Leipzig 1904); *Ustûretü meliketi Sebe* (1904[el-Mektebetü'l-Habeşiyeye]); *Geschichte der äthiopischen Litteratur* (Leipzig 1909); *Tausend und eine Nacht in der arabischen Literatur* (I-VI, Leipzig 1921-1928); *Morgenländische Wörter im Deutschen* (Tübingen 1924); *el-Edebü'l-'Arabîyyü'l-mu'âşır* (Göttingen 1951); *Arabische Marchen* (Leipzig 1954); *Die schönsten Geschichten aus 1001 Nacht* (Wiesbaden 1955); *Arabische Marchen und Schwanke aus Ägypten nach mündlicher Überlieferung gesammelt, übersetzt und erklärt* (Wiesbaden 1955); *Wörterbuch die Tigre-sprache. Tigre-Deutsch-Englisch* (I-III, Wiesbaden 1956-1958; Maria Höfner ile birlikte); *Äthiopien* (Tübingen 1957); *Arabische und abessinische Dichtungen* (Zürich 1958) (eserlerinin tamamı için bk. *The Library of Enno Littmann 1875-1958*).

BİBLİYOGRAFYA :

A. Schall, "Verzeichnis der Schriften von Enno Littmann", *Ein Jahrhundert Orientalistik*, Wiesbaden 1955, s. 139-195; a.mlf., "Enno Littmann 1875-1958", *Bonner Gelehrte Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn*, Bonn 1970, s. 338-345; *The Library of Enno Littmann 1875-1958*, Leiden 1959, nr. 307; M. Höfner, "Nachruf auf Enno Littmann", *Af.O*, XVIII (1959), s. 483-484; R. Paret, "Enno Littman (1875-1958)", *ZDMG*, CIX (1959), s. 9-15; Thomas Fischer, "Wissenschaftlicher Nachlass Littmann (-Nöldeke)", a.e., CXXXV (1985), s. 26 vd.; H. H. Biesterfeldt, "Enno Littmann, Leben und Arbeit", *Oriens*, XXIX-XXX (1986), s. 1-101; T. W. Buckley, "Littmann, Enno", *New Catholic Encyclopedia*, Washington 1967, VIII, 857.



MEHMET KANAR

LİVÂ

(bk. BAYRAK; SANCAK).

LİVADYA

Orta Yunanistan'da
eski Osmanlı kaza merkezi
ve tarihî bir şehir.

Boeotia ovasını Korint körfezinden ayıran Helikon dağlarının kuzey eteklerinde Atina'nın 120 km. kadar kuzeybatısında yer alır. Bugün Livadia (Livadya) Boeotia idarî bölümünün ve geniş ziraî alanın bir hizmet ve pazarlama merkezidir. Osmanlı dönemi boyunca (1460-1829) Eğriboz sancağına bağlı, seksenden fazla köyden oluşan bir kazanın merkezi durumundaydı.

Livadya aynı adı taşıyan, altında Herkyra Irmağı kanyonunda tabii bir pınarın doğduğu antik yerleşme yerinde bulunmaktadır. Ortodoks piskoposluk merkezi olması dışında şehrin Bizans dönemindeki durumuyla ilgili bilgi yoktur. 1204'te Haçlılar tarafından İstanbul'un zaptının ardından Haçlı Prens Othon de la Roche şehri ve çevresini ele geçirdi ve şehri Latin (Katolik) prensliğine dahil etti. Osmanlı fethine kadar bu bölgenin tarihi Atina ve İstife ile paralellik gösterir. 1225'te şehir Nicolas de Saint Omer'e geçti, 1311 ve 1378 yılları arasında Katalan Prensliği'nin elindeydi ve 1460'a kadar Floransalı Acciajuoli hânedanının bir parçası durumundaydı. Latinler idaresindeki Livadya açık alanda 150-200 ev, aşağısında üç kilise ile sağlam bir kaleden oluşmaktaydı.

1435'ten itibaren Acciajuoli lordları Osmanlı tebaası oldular. Varna krizi (1444) sırasında Mora Bizans despotluğu İzdin'e kadar Livadya ve Boeotia'yı ele geçirip yağmaladı. 850 (1446) yılı güz aylarının sonlarında büyük bir kuvvetle Osmanlı ordusuna katılan Acciajuoli II. Nerio'nun daveti üzerine II. Murad ordusuyla bu bölgeye geldi. 864'te (1460) Fâtih Sultan Mehmed son Acciajuoli valisi Francesco'nun hâkimiyetine son verdi. Böylece Livadya ve bütün Boeotia ciddi bir direniş olmadan Osmanlı topraklarına katıldı. Yerli asilzadelerin bir kısmı hristiyan sipahi olarak Osmanlı hizmetine alındı. Bunlarla ilgili kayıtlar bölgeye ait 871 (1466-67) tarihli en eski tahrir defterinde yer alır (BA, MAD, nr. 66). Osmanlılar, halk tarafından sevilmeyen Roma Katolik din adamlarını bölgeden çıkardılar ve buradaki kiliseleri Yunan Ortodoks kilisesine mensup din adamlarına verdiler.

XIV. yüzyılın ikinci yarısı ve XV. yüzyılın ilk yarısında büyük bir yıkım ve nüfus

azalmasıyla karşı karşıya kalan Livadya şehri ve yöresi Osmanlı hâkimiyetindeki bir buçuk asırda hızla düzeldi, barış ve düzen hâkim oldu. Livadya ovasında Osmanlılar dört yeni köy kurdular, bunlardan biri (Esedâbâd) daha sonra kasaba haline geldi. Şehre önemli sayıda müslüman Türk nüfusu yerleştirilip iskân cazip hale getirildi. Antik şehrin Akropolis kısmında Othon de la Roche'un yaptırdığı, Katalanlar'ın yeniden inşa ettirdiği kalede Osmanlı hâkimiyetinin sonuna kadar küçük bir askerî birlik yer aldı. Bu garnizonun 912'de (1506) otuz dört, 1079 (1668) yılında ise elli kişilik mevcudu vardı.

Önce Tırhala sancağına, 1470'te Eğriboz'un ele geçirilmesi üzerine aynı isimle yeni kurulan sancağa bağlanan Livadya kazasının merkezi olan şehir 870'te (1466) 164 hâne hristiyan, elli üç hâne müslüman nüfusa (yaklaşık 1000-1200 kişi) sahipti (BA, MAD, nr. 66, vr. 107^b). XVI. yüzyıl boyunca Livadya'da hızlı bir gelişme oldu. 912'de (1506) müslümanlar yetmiş, hristiyanlar 317 (toplam 2000 kişi), 947'de (1540) müslümanlar 161, hristiyanlar 326 ve Müsevîler otuz iki (toplam 2600-2700 kişi), 978'de (1570) müslümanlar 210, hristiyanlar 542 ve Müsevîler otuz iki (toplam 3900-4000 kişi) hâneye ulaştı. Bu dönemde şehirde iki cuma camisi, üç mescid, birkaç medrese, hamam ve zâviye vardı; bu durum büyüyen şehre önemli bir İslâmî kimlik kazandırıyor. XVI. yüzyıla ait kayıtlarda Ayas Dede Zâviyesi, Bâli Bey Hamamı ve Hasan b. Mûsâ Muallimhânesi, kale karşısında inşa edilmiş Muslihiddin Camii ve Derviş Ali b. Velî Zâviyesi'nin adlarına rastlanır. Böylece Livadya, Orta Yunanistan'da Eğriboz sancağının en fazla müslüman nüfusa sahip Atina ve İstife'den sonra üçüncü büyük şehri haline gelmiş oldu.

Nüfus artışı ekonomik büyümeyi de beraberinde getirdi. 1506-1570 yılları arasında şehrin çevresinde yetiştirilen pamuğun üretimi beş katından daha fazla ve şehirdeki şarap üretimi de iki katına ulaştı. 1540-1570 yıllarında şehrin dışındaki pirinç tarlalarında üretim iki katına yükseldi, yeni pazar yerleri ortaya çıktı. 1506 ve 1540 yıllarında İspanya'dan gelen bir Müsevî cemaatinin burada yerleşmiş bulunması da şehrin ekonomik açından önemini arttırdığına işaret eder. 1024'te (1615) Livadya şehri, kendisine bağlı yirmi iki büyük köyle birlikte I. Ahmed'in vâlidresi Handan Sultan'ın mülkü oldu. 1052'de (1642) Kösem Sultan aynı

yerleri Üsküdar'daki kendi vakfına aktardı. Böylece şehir gelişim ve refahın artmasını sağlayan bir imtiyaz kazanmış oldu.

Livadya'nın XVII. yüzyıldaki ayrıntılı bir tasviri 1078 (1667-68) yılında burayı ziyaret eden Evliya Çelebi tarafından verilmiştir. Ona göre Livadya yedi müslüman ve altı hristiyan mahallesine sahip, 2020 evden oluşan bir şehir durumundaydı. Evliya Çelebi yedi cami içinde Gazi Ömer Bey, Bâli Bey, Tabakhâne / Süleymaniye, Mustafa Voyvoda, Muslihiddin Efendi camilerinin adlarını verir; üç derviş tekkesinden, üç mektep ve iki medreseden bahseder. Geniş ve gelişmiş evleri, çeşmeleri ve kahvehaneleriyle şehrin güzelliğini över (*Seyahatnâme*, VIII, 230-233).

Fransa Lyon'dan Jacob Spon ve İngiltere Durham'dan George Wheler, Evliya Çelebi'den yedi yıl sonra şehri ziyaret etmiş ve genelde ona benzer tasvirler yapmışlardır. Onlara göre şehirde bütün Yunanistan'a gönderilen yün elbise üretimi, mısır ve pirinç ticaretiyle hayatlarını kazanan Türk, Rum ve birkaç yahudi yaşamaktadır. Türkler'in altı camisi, Rumlar'ın da aynı sayıda kiliseleri vardır. Richard Pococke ise 1745'te şehrin Türk ve Rum nüfusunun birbirine eşit olduğunu yazar. 1800 yılından hemen önce şehri ziyaret eden François Pouqueville, Osmanlı kadastrounu kullanarak şehre bağlı bütün köylerin isimlerini ve nüfuslarını verir, Livadya'da 2000 hâne olduğunu zikreder. Türk karşıtı Albay William Martin Leake, 1805'te Livadya'yı Yunanistan'ın başka bir yerinde bulunmayan müstesna zenginlik ve güzelliğe sahip bir yer olarak tanımlar.

Osmanlı Livadyası Yunan isyanı sırasında tahribata uğradı. 1821 baharında Diakos kumandasında Yunan âsileri tarafından ele geçirildi, ancak Ömer Vrioni tarafından geri alındı. Bunu takip eden yıllarda kanlı çatışmalar sürdü. 1826'da Reşid Paşa şehre hâkim olduysa da Karaiskakis ertesi yıl burayı yeniden ele geçirdi. 1828'den sonra Yunan Devleti'nin bir parçası oldu. Bu yıllarda şehri gören seyahatçılar, burayı tamamen tahrip edilmiş bir kalıntılar yığını olarak tasvir eder. Neoklasik stilde yeniden inşa edilen şehrin önceki zenginlik ve refahına ulaşması bir asırdan daha fazla sürdü. 1907'de nüfusu sadece 7089 idi; 1928 yılında Osmanlı dönemindeki nüfus miktarına ulaşmasına rağmen önceki güzelliğine bir daha kavuşamadı. II. Dünya Savaşı'nın ardından şehir genişledi ve estetik görünümünden uzak, hiçbir şey ifade etmeyen modern

endüstri ve ticaret merkezleriyle tamamen değişti. 1991'deki nüfusu 18.440 idi. Günümüzde 20.000'i henüz bulmayan nüfusuyla küçük bir tekstil sanayii ve tarımsal aletler onarım merkezidir. Osmanlı dönemine ait eski çarşının yukarısında XVII. yüzyıldan kalma bozulmuş bir kubbeli camisi, şehrin alt kısmında aynı yüzyıla ait Tabakhâne Camii'nin duvar kalıntıları ve Herkyna Irmağına kurulmuş birkaç taş köprü bugüne ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, MAD, nr. 66, vr. 107^b; BA, TD, nr. 431, s. 450-460; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, VIII, 230-233; J. Spon – G. Wheler, *Voyages to Dalmatia, Greece and the Levant*, London 1682, s. 332; F. C. H. L. Pouqueville, *Voyage de la Grèce*, Paris 1826, s. 159-175; W. M. Leake, *Travels in Northern Greece*, London 1835, II, 119-120; W. Miller, *Essays on the Latin Orient*, Cambridge 1921, s. 76-77; K. M. Setton, *Catalan Domination of Athens*, London 1975, s. 13, 146, 165, 253; a.mlf., "The Catalans in Greece, 1311-1380", *A History of the Crusades* (ed. K. M. Setton – H. W. Hazard), London 1975, III, 216-224; a.mlf., "The Catalans and Florentines in Greece, 1380-1462", a.e., III, 225-277; J. Koder – F. Hild, *Tabula Imperii Byzantini: I. Hellas und Thessalien*, Wien 1976, s. 200-202; H. g. Lolling, *Reisennotizen aus Griechenland, 1876 und 1877*, Berlin 1989, s. 119-125; Machiel Kiel, "Central Greece in the Suleymanic Age. Preliminary Notes on Population Growth, Economic Expansion and its Influence on the Spread of Greek Christian Culture", *Soliman le Magnifique et son temps* (ed. G. Veinstein), Paris 1992, s. 399-424; a.mlf., "The Rise and Decline of Ottoman Boeotia", *Proceedings of the Sixth International Congress of Boeotian Studies* (ed. J. Bintliff), Durham 1997, s. 220-265; a.mlf., "Livadya", *EP* (ing.), V, 772-774; A. Bon, "Forteresses médiévales de la Grèce centrale", *Bulletin de Correspondence Hellénique*, sy. 61, Paris 1937, s. 136-208; *Megalí Elliniki Enkyklopaideia*, Athens, ts., XV, 870-871.



MACHIEL KIEL

LİVÂTA

(لواطة)

Erkekler arasındaki eşcinsel ilişki.

Sözlükte "havuzu çamur vb. ile sıvamak suretiyle onarmak" anlamına gelen **livâta** kelimesi örfte erkekler arasındaki eşcinsel ilişkiyi ifade eder. Arapça'da bu mânâda aynı kökten türeyen **livât**, **mülâvata** ve **televvut** kelimeleri de kullanılmaktadır. Kelime anlamını erkekler arası eşcinsel ilişkinin yaygın olduğu Lût kavminden almaktadır. Cevâd Ali, livâta kelimesinin Araplar arasında Kur'an'da Lût kavminden bahsedilmesinden sonra (aş. bk.) kullanılmaya başlandığını söyler (*el-Mu-*

faşşal, V, 143; ayrıca bk. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "lv" md.). Kesin bir ayırım yapılması güç olmakla birlikte livâta fiilinde aktif olan taraf **lûtî**, **lâit**, **mülâvit**; pasif taraf **me'bûn** ve **übne** kelimeleriyle ifade edilir. Türkçe'de livâta karşılığı olarak **lûtîlik** ve **oğlancılık** kelimelerinin yanı sıra **eşcinsellik** de kullanılmaktadır. Bununla birlikte aynı cinse mensup kişiler arasındaki cinsel ilişkileri ifade etmesi sebebiyle eşcinsellik (İng. homosexuality), lezbiyenlik / sevicilik (bk. **SİHÂK**) olarak adlandırılan kadınlar arası eşcinsel ilişkileri de kapsamaktadır. Türkçe'de livâta fiilini işleyen kimselere lûtî ya da eşcinsel adı verilir. Batı dillerinde livâta karşılığı olarak Lût kavminin yaşadığı Sodom şehriden türetilen **sodomy** / **sodomie** kelimesi de kullanılır.

Erkekler arası eşcinsel ilişki hemen her dönemde ve her toplumda cinsî bir sapkınlık olarak görülmüş ve kınanmış, dinlerin de ortaklaşa mücadele ettiği çirkin bir davranış olmuştur. Tevrat'ta, Sodom halkının rabbe karşı günahkâr olduğu ve orada her türlü ahlâksızlığın, özellikle cinsî sapıklığın yaygınlaştığı ifade edilir (Tekvîn, 13/13; 18/20). Yahudilik'te çirkin bir davranış olarak kabul edilen erkekler arası eşcinsel ilişkiler yasaklanmış ve bu tür ilişkide bulunanların cezalarının ölüm olduğu belirtilmiştir (Levililer, 18/22; 20/13). Yeni Ahid'de de eşcinsel ilişkide bulunanlar şiddetle kınanan kimseler arasında zikredilir (Romalılar'a Mektup, 1/27; Korintoslular'a Birinci Mektup, 6/9).

Kur'an-ı Kerim'de livâta kelimesi geçmemekle birlikte "aşırı derecede çirkin davranış, açık hayâsızlık ve sapkınlık" anlamındaki **fâhişe** (çoğulu fevâhiş) ve **fahşâ** kelimeleri livâta fiilini de kapsayan geniş bir içerikle yirmi dört yerde geçer ve zina, livâta, sevicilik gibi iffetsizlikler şiddetle kınanır, yol açacağı dinî ve hukukî sorumluluklara işaret edilir (bk. M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "fhş" md.). Cinsî ihtiyaçların tabii ve meşrû çerçevede karşılanması, fıtrat ve iffetin korunması, insanlık onurunu zedeleyen her türlü cinsî azgınlık ve sapkınlıktan uzak durulması Kur'an'ın temel mesajlarından biridir. Kur'an'da, Lût kavminin livâtanın yaygın kazandığı ilk toplum olduğuna atıfı onları, bu çirkin fiili işlemeleri ve peygamberleri Hz. Lût'un kendilerini bu işten alıkoymaya yönelik uyarı ve öğütlerine kulak vermeyişleri sebebiyle helâk edildiği anlatılır (el-A'râf 7/80-84; Hûd 11/78-83; el-Enbiâ 21/74; eş-Şuarâ 26/161-

175; en-Neml 27/54; el-Ankebût 29/28-35). Hz. Peygamber'in hadislerinde de livâta kınanmış ve bu fiili işleyen kimseye Allah'ın rahmet nazarıyla bakmayacağı bildirilerek (Tirmizî, "Rađâc", 12) livâta yapanların lânetlendiği ifade edilmiştir (*Müsned*, I, 317). Resûl-i Ekrem ayrıca, "Ümmetim hakkında en çok korktuğum şey Lût kavminin davranışdır" demiş (İbn Mâce, "Hudûd", 12; Tirmizî, "Hudûd", 24) ve erkeğin eşyle anal ilişkide bulunmasını da "küçük livâta" şeklinde nitelendirerek yasaklamıştır (İbn Mâce, "Nikâh", 29; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 45; Tirmizî, "Tahâret", 102). Bir başka hadiste de hemcinsleriyle ilişkide bulunan kadınlar ve erkekler zina yapan kişiler olarak ifade edilmiştir (Şevkânî, VII, 131).

İslâm dini, cinselliği tabii bir vâkıa olarak kabul edip cinsel ihtiyaçların mâkul ve meşrû zeminde giderilmesine imkân vermiş, ancak cinselliğin insanlık onur ve değerini ihlâl edecek biçimde kontrolsüz kullanımını önleyici bazı sınırlamalar getirmiştir. Evliliğin teşvik edilip aile hayatını ve kurumunu korumaya yönelik tedbirlerin alınması, iffetin ve neslin korunmasının dinin temel gayeleri arasında gösterilmesi, cinsel sağlık ve ahlâk eğitimi önem verilmesi, müstehcenlik, fuhuş ve zina ile mücadele edilmesi böyle bir anlam taşır. Bunun için Kur'an ve Sünnet'te cinsî hayata ilişkin olarak birçok ayrıntılı düzenleme ve hüküm yer almıştır. Bunlardan biri de livâtanın İslâm'da şiddetle kınanıp büyük günahlardan sayılması olmuştur. İslâm literatüründe konu ferdî ve içtimai ahlâk, cinsiyet ahlâkı ve eğitimi gibi açılardan ele alınıp fert ve toplumların böyle bir sapkınlıktan korunması, fertlerin bu tür davranış ve eğilimlerini önleyici ve tedavi edici tedbirlerin alınması üzerinde durulmuş, fıkıh literatüründe ise daha çok hukukî açıdan bu gruba giren fiillerin suç teşkil etmesinin şartları ve bu fiili işleyenlere uygulanacak ceza yönüyle incelenmiştir.

Kur'an'da ve hadislerde yer alan ifadelerden hareketle İslâm âlimleri, livâtanın dünyevî cezayı da gerektiren haram bir fiil olduğu konusunda görüş birliğine varmışlardır. Hatta livâtayı haramlık bakımından zinadan daha ağır bir fiil olarak kabul edenler de vardır. Livâta yapan kimseye verilecek ceza konusunda ise İslâm hukuk ekolleri farklı görüşlere sahiptir. Bu konudaki fikir ayrılığı, livâtanın zina kapsamında bir suç mu yoksa ondan ayrı başka bir suç mu teşkil ettiği konusun-

daki farklı yaklaşımlardan, ayrıca bu fiili işleyen kimselere verilecek ceza ile ilgili hadislerin yorumundan kaynaklanmaktadır.

İslâm hukukçularının çoğunluğu, Kur'an'da hem zinanın hem livâtanın açık haysızlık ve çirkin davranış (fahişe) olarak nitelendirilmesini dikkate alarak livâtayı zinaya kıyas etmiş, bu fiilin zina olarak adlandırılabilceğini ve zina ile aynı hükümleri taşıdığını belirtmiştir. İmam Şâfiî ile Hanefî hukukçularından Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye göre livâta yapan kişiye zina suçunda olduğu gibi had cezası uygulanır; fâil muhsan ise recmedilir, muhsan değilse 100 celde ile cezalandırılır. Şâfiîler, livâta suçunda fâilin bekâr olması durumunda kendisine ayrıca sürgün cezası verilmesi gerektiğini ifade ederler. İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel ise Hz. Peygamber'den nakledilen ve livâta yapan kişilerin öldürülmesi ya da recmedilmesi gerektiğini ifade eden hadisleri (İbn Mâce, "Hudûd", 24; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 29; Tirmizî, "Hudûd", 24) esas alarak muhsan olsun ya da olmasın livâta fiilinin fâiline recm cezası verileceği görüşündedir. Bu hukukçulara göre livâta suçunun ispatı için zina suçunda olduğu gibi dört şahit getirilmelidir. Livâta yapan kişilerin öldürülmesi gerektiğini ifade eden hadisler, aralarında Nesâî'nin de bulunduğu bazı hadis otoriteleri tarafından sened yönünden tenkit edilmiştir (Şevkânî, VII, 131). Diğer taraftan Resûl-i Ekrem'in livâta yapan kimseyi recm cezası ile cezalandırdığına veya livâtanı cezaî müeyyidesi hakkında hüküm verdiğine dair bir bilgi mevcut değildir (İbnü't-Tallâ, s. 33).

İmâmîyye ve Zâhiriyye mezhebine mensup hukukçularla Ebû Hanîfe livâtayı zinadan ayrı bir fiil olarak değerlendirmektedir. Onlara göre livâta, zinaya kıyas edilemeyeceği ve zina olarak adlandırılmayacağı için ondan farklı bir suç oluşturmaktadır ve farklı hükümler taşımaktadır. Ebû Hanîfe, üreme organının dışındaki bir yolla kadın ya da erkekle cinsel ilişkide bulunmanın zina olarak kabul edilemeyeceğini ve livâta yoluyla nesebin karışma ihtimalinin bulunmadığını ifade ederek bu suçu işleyen kimseye devletin yetkili organlarınca takdir edilecek bir cezanın (ta'zîr) verilmesi gerektiğini belirtir. Bu fakihler ayrıca livâta suçunun ispatı için iki şahidin yeterli olduğu görüşündedir. Diğer taraftan aralarında Ebû Müslim el-İsfahânî'nin de bulunduğu bazı âlimler, Kur'an'da kadınların açık haysızlık-

ta bulunmasıyla ilgili olarak yapılan açıklamanın ardından, "İçinizden iki kişi açık bir haysızlıkta bulunursa onlara ceza verin" meâlinde bir ifadenin yer almasını (en-Nisâ 4/16) erkekler hakkında bir açıklama olarak yorumlamakta ve bu hükmün livâta yapan kişilerle ilgili olduğunu, bu sebeple âyetin hükmü gereğince onlara ta'zîr cezası uygulanacağını ileri sürerler. Tâbiî âlimlerinden Mucâhid'in de bu görüşte olduğu nakledilmektedir (Fahreddin er-Râzî, IX, 231-232; Reşid Rızâ, IV, 437-440). İslâm hukukçularının çoğunluğu, bir kimse aleyhine yapılan livâta ithamının ispat edilmediği takdirde kazf suçunu meydana getireceği görüşündedir. Ebû Hanîfe ve Zâhirîler ise bu tür bir ithamı hakaret ve sövme kapsamına dahil ederek ta'zîr cezasını gerektiren bir suç olarak kabul ederler.

Livâtanın gerek din ve ahlâk gerekse hukuk düzeni açısından günah, çirkin ve suç teşkil eden bir fiil olmasının yanı sıra tıp otoriteleri de anal ilişkinin zedelenmeye ve yaralara yol açtığını, özellikle AIDS hastalığını meydana getiren virüsün eşcinsel ilişkiler yoluyla açılan yaralardan kolayca girmek suretiyle hızlıca ürediğini ifade etmektedir. Eşcinsel ilişki, modern refah toplumlarında çeşitli sebeplerle belli bir yaygınlaşma eğilimi gösterip bireysel özgürlük kapsamında telakki edilerek sınırlı ölçüde hukuken korunsun ve tabii karşılaşılsa bile, dinî ve ahlâkî öğretilerin yanı sıra günümüzde insanlığın ortak sağ duyusu ve kamuoyu onu insanî değerlere ve insan haysiyetine aykırı çirkin bir davranış olarak görmeye devam etmekte, onunla mücadelede en etkili çare olarak da karşı cinsler arası tabii ve meşrû ilişki önerilmektedir. Eşcinsellik eğilim ve davranışı biyolojik ve psikolojik bozukluğun bir ürünü olması durumunda ise tedavi edilmesi gereken bir hastalık sayılmaktadır.

Kur'an'da Lût kavminin çirkin davranışlarının onları büyük bir felâkete sürüklediği belirtilerek şiddetle kınanması, Hz. Peygamber'in hadislerinde livâta ve sevicilik gibi çirkin fiilleri işleyen kimseler hakkında kullanılan ağır ifadeler, İslâmî öğretilerde eşcinselliğin fıtrata ve insanlık onuruna aykırı bir davranış olduğunun ısrarla vurgulanması ve zinaya denk bir suç olarak görülüp cezaî müeyyidelerle önlenmeye çalışılması İslâm toplumlarında bu konuda ortak bir bilinç oluşturmuş, bu tür fiillerin toplumda yaygınlaşmasını önlemiş veya en alt düzeyde kalmasını sağlamıştır. Bununla birlikte bu çirkin fi-

ilin tarihsel süreçte müslüman toplumlarında da eksik olmadığı, özellikle refahın artıp insanların lüks içinde yaşadığı dönemlerde ve çevrelerde belli ölçüde yaygınlaşma eğilimi gösterdiği söylenebilir. İslâm tarihinde erkekler arasında eşcinsel ilişkilerin ilk olarak Abbâsîler döneminde yaygınlaştığı görülmektedir. Bu tür ilişkiler başta şiir olmak üzere çeşitli edebî türlerdeki eserlere de yansımış ve "livâta edebiyatı" olarak adlandırılabilcek bir tür meydana gelmiştir (Selâhaddin el-Müneccid, s. 89, 149-172). Ahlâk dışı söz ve davranışlarıyla tanınan Kûfeli şair Vâlibe b. Hubâb ve öğrencisi Ebû Nuvâs'ın (ö. 198/813 [?]) erkekler arası eşcinsel ilişkilere dair şiirleri, Arap edebiyatında cinsel temaları işleyen ve erkekler arasındaki eşcinsel ilişkilere yer veren nesir türündeki ilk eserlerden biri olan Câhiz'in (ö. 255/869) *Müfâharetü'l-cevârî ve'l-ğulmân*'ı (nşr. Pellat, Beyrut 1957; A. Hârûn, *Resâ'ilü'l-Câhiz*, Kahire 1979 içinde) bu türün ilk örnekleri arasında sayılabilir. İbn Hindû'nun *Risâletü'l-visâta beyne'z-zünât ve'l-lâta* (Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 426) ve Tîfâşî'nin *Nüzhetü'l-elbâb fî mâ lâ yuced fî kitâb* (nşr. Celûl Azzûne, Tunus 1997) adlı kitapları da bu konulara temas eder. Diğer taraftan livâtanın haramlığına dair telif edilen müstakil eserler arasında Âcurrî'nin *Zemmü'l-livât* (nşr. Mecdî es-Seyyid İbrâhîm, Kahire, ts., Mektebetü'l-Kur'ân), Muhammed b. Ömer el-Gamrî'nin *el-Hükümü'l-mazbûh fî tahrimî fi'li kavmî Lût* (nşr. Abdullah el-Mısırlî, Kahire 1988) ve İbnü'l-Mibred'in *et-Teva'ud bi'r-recm ve's-siyât li-fâ'ilî'l-livât* (Dârü'l-Kütübîz-Zâhiriyye, nr. 3215/1) isimli kitapları zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "lvṭ" md.; *Li-sânü'l-'Arab*, "lvṭ" md.; *Kāmus Tercümesi*, III, 126-127; M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "fhṣ", "lvṭ" md.leri; *Müşned*, I, 317; İbn Mâce, "Nikâh", 29, "Hudûd", 12, 24; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 45, "Hudûd", 29; Tirmizî, "Raḍâ", 12, "Tahâret", 102, "Hudûd", 24; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, XI, 284-285; İbnü't-Tallâ, *Çâizetü Rasûlillâh* (nşr. M. Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm), Beyrut 1418/1997, s. 33; Kâsânî, *Bedâ'i*, Beyrut 1402/1982, VII, 34; Fahreddin er-Râzî, *Me-fâtiḥu'l-gayb*, IX, 231-232, 234-236; İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, X, 160-162; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, II, 204-210; İbn Cüzey, *Kavâninü'l-ahkâmî's-şer'iyye*, Kahire 1985, s. 374; İbn Hacer el-Heytemî, *ez-Zevâcir 'an iktirâfi'l-kebâir*, Beyrut 1408/1988, II, 139-142; Şirbînî, *Muḡnî'l-muḥtâc*, IV, 144; Şevkânî, *Neylû'l-evṭâr*, VII, 131-133; Reşid Rızâ, *Tefsirü'l-menâr*, IV, 437-440; VIII, 520-521; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 426; Cevâd Ali, *el-Mufaṣṣal*, V, 142-145; Cezîrî, *el-Mezâhibü'l-erba'a*, V, 139-146; M. Ebû Zehre, *el-'Uḳûbe*, Kahire, ts. (Dârü'l-fikrî'l-Arabî), s.

189-190; Selâhaddin el-Müneccid, *el-Hayâtü'l-cinsiyeye 'inde'l-'Arab*, Beyrut 1975, tür.yer.; Abdurrahman es-Sa'dî, *el-'Alâkâtü'l-cinsiyeye gayrû's-şer'iyye*, Cidde 1985, s. 169-172; Ömer Rızâ Kehhâle, *Silsiletü buhûş ictimâ'îyye*, Beyrut 1405/1985, IV, 150-161; Kemal Atik, "Kur'an'da Lût Kavmi ve Düşündürdükleri", *Eû Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 2, Kayseri 1988, s. 287-308; B. W. Dunne, "Homosexuality in the Middle East: An Agenda for Historical Research", *Arabic Studies Quarterly*, XII/3-4 (1990), s. 55-82; "Liwât", *EP*² (İng.), V, 776-779; O. J. Baab, "Homosexuality", *IDB*, II, 639; Nebi Bozkurt, "Fuhuş", *DİA*, XIII, 211-213; "Livât", *Mu.F.* XXXV, 339-341.



KÂMİL YAŞAROĞLU

LİVÂÜ'L-HAMD

(لواء الحمد)

Hz. Peygamber'in kıyamet gününde sahip olup müminleri himayesi altına alacağı mânevî nitelikli sancak.

Sözlükte "övmek" anlamına gelen **hamd** ile "sancak, bayrak" mânasındaki **livâ** kelimesinden oluşan **livâü'l-hamd** İslâm literatüründe, kıyamet gününde hesabın başlamasından önce herkesin sıkkıntıda bulunduğu bir sırada Hz. Muhammed'in müminlerin altında toplanacağı sancağını ifade eder (*Lisânü'l-'Arab*, "hmd" md.). Livâü'l-hamd terkihi Kur'an-ı Kerim'de yer almamakla birlikte müteahhir dönem İslâmî eserlerde İsrâ sûresindeki bir âyet-te geçen (17/79) "makâm-ı mahmûd" terkihiyle bağlantı kurup bazı hadis rivayetlerine dayanmak suretiyle bu tabir literatüre mal edilmiştir. "Gecenin bir kısmında uykudan kalkıp sana mahsus ihtiyarî bir ibadet olarak namaz kıl! Böylece rabbinin seni övgüye lâyık bir makama yükselteceğini umabilirsin" meâlindeki âyet-te yer alan "makâm-ı mahmûd"un açıklanması sırasında müteahhir döneme kadar tefsir kitaplarında livâü'l-hamd tabirine atfı yapılmamıştır. Taberî, makâm-ı mahmûdun Hz. Peygamber'e kıyamet gününde verilecek geniş alanlı şefaât yetkisinden ibaret olduğunu söylemiş (*Câmi'u'l-beyân*, XV, 179-185), Mâtürîdî bu mânaya da ihtimal vermekle birlikte bizat Resûlullah'ın yahut bütün insanların beğenip takdir edeceği mânevî bir makam olabileceğini belirtmiş (*Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 428^a), Zemahşerî ve Râzî de benzer açıklamalarda bulunmuştur (*el-Keşşâf*, III, 542-544; *Mefâtihu'l-gayb*, XXI, 32-33). Zemahşerî'nin tefsirinde İbn Abbas'tan nakledilen bir yorum içinde livâü'l-hamd terkihi geçmektedir (*el-*

Keşşâf, III, 543). İbn Kesîr de âyetle ilgili açıklamalarında Hz. Peygamber'in bütün insanların altında yer alacağı bir livâsını anmıştır (*Tefsîr*, IV, 335).

Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde, ayrıca Dârimî ile Tirmizî'nin *es-Sünen*'lerinde "Hz. Peygamber'in Üstünlüğü" adıyla açtıkları bablarda ve "Şefaatin Beyanı" başlığı altında İbn Mâce'nin *es-Sünen*'inde rivayet edilen hadislerde livâü'l-hamd tabiri yer almaktadır. Bu rivayetlerde Resûl-i Ekrem, kendisinin Allah'ın habibi ve Âdem evlâtlarının en değerlisi (seyyid) olduğunu, kıyametin vukuu sırasında kabrinden ilk çıkacak kişinin kendisi olacağını, Âdem'den itibaren bütün peygamberlerin altında yer alacakları livâü'l-hamdin kendi elinde bulunacağını, fakat bütün bunlarla övünmediğini ifade etmektedir (bk. bibl.). Bu rivayetlerin hepsinde Resûlullah'ın şefaât özelliğine temas edilmekte, bir kısmında da "şefaât-i kübrâ" diye tanınan ve kıyamette hesap öncesindeki uzun bekleyiş sıkıntısından bütün insanların kurtulması için, hiçbir peygamberin cesaret edemeyip sadece kendisinin Cenâb-ı Hakk'a niyazını ve bunun kabulünü ifade eden hadis metnine de yer verilmektedir (şefaât hadisi için bk. Buhârî, "Tevhîd", 36; Müslim, "İmân", 322, 326-327). Bu tür rivayetlerde geçen ve peygamberler arasında fazilet mukayesesini andıran ifadeler aslında Ebû Hüreyre'den nakledilen, "Peygamberler arasında ayırım yapmayın" hadisiyle (Buhârî, "Enbiyâ", 35; Müslim, "Fezâ'il", 159) çelişir gibi görünse de Resûl-i Ekrem'in, "Bununla övünmüyorum" şeklindeki sözü bunun bir karşılaştırma amacı taşımadığını, sadece Allah'ın kendisine lutfettiği nimetleri haber vermeye yönelik olduğunu belirtmektedir (Ferrâ el-Begavî, VII, 12).

Hadislerde ve diğer kaynaklarda livâü'l-hamdin niteliğine dair herhangi bir beyan bulunmamaktadır. Livâü'l-hamdin yer aldığı hadislerin muhtevasına Hz. Peygamber'in şefaât özelliğinin hâkim olduğuna bakarak bu tabirin Resûlullah'ın genelde bütün insanlara, özel olarak da kendi ümmetine yönelik mânevî bir himayesi, şefaât ve şefkati mânasına geldiği gibi insanlığa yönelik şefaât talebini sunacağı sırada Allah tarafından ilham edilecek ve O'na sunulacak eşsiz hamd ve niyaz mânasında Allah'a ait olabileceğini de söylemek mümkündür. Peygamberler silsilesinin sonuncusu Hz. Muhammed olduğuna göre onun, ataları sayılan diğer pey-

gamberleri kıyamet işlemlerinin bitimine kadar hamd sancağı çerçevesinde misafir etmesi normal telakki edilecek bir hussustur.

Bazı Şîa kaynaklarında livâü'l-hamd Hz. Ali ile ilişkilendirilerek olağan üstü niteliklerle tasvir edilmiş ve kıyamet gününde Hz. Ali'nin elinde olacağı ifade edilmiş, bunun için Sünnî literatürden bazı kaynaklara da atıfta bulunulmuştur (Murtaza el-Hüseynî el-Fîrûzâbâdî, III, 122-124). Ancak İslâm'ın genel ilkeleri ve güvenilir kaynakları karşısında bu tür yaklaşımların isabetli telakki edilmesi mümkün görünmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "hmd" md.; *Müsned*, I, 281, 295; III, 144; Dârimî, "Mu'kaddime", 8; Buhârî, "Tevhîd", 36, "Enbiyâ", 35; Müslim, "İmân", 322, 326-327, "Fezâ'il", 159; İbn Mâce, "Züh'd", 37; Tirmizî, "Menâkıb", 1; Taberî, *Câmi'u'l-beyân* (nşr. Sıdkî Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XV, 179-185; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 428^a; Ferrâ el-Begavî, *Şerhu's-sünne* (nşr. Ali M. Muavvaz), Beyrut 1992, VII, 12; Zemahşerî, *el-Keşşâf* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Riyad 1418/1998, III, 542-544; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut 1410/1990, XXI, 32-33; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*, Beyrut 1385/1966, IV, 335; Murtaza el-Hüseynî el-Fîrûzâbâdî, *Fezâ'ilü'l-hamse mine's-şihâhi's-sitte*, Beyrut 1402/1982, III, 122-124; Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 3194.



SALİH SABRİ YAVUZ

LİVNO

Bosna'nın batısında eski bir Osmanlı kasabası.

Küçük bir kasaba olup İslâm dünyasının bu uzak köşesinde merkezî bir önemi haizdi. Livno ovasının (Livanjsko Polje) güneydoğusundaki yüksek platonun ovaya hâkim kenarı üzerinde yer alır. Livno yanında Hlivna ve Osmanlı döneminde İhlivne (Hlevne) şeklinde geçen isim Osmanlı idaresi öncesinde kasabanın bulunduğu bölgenin adiyken daha sonra buranın merkezi olan şehre verilmiştir. Ortaçağ'da bir Bosna eyaleti olarak zikredilmektedir (*Enciklopedija Jugoslavije*, V, 545). XVI. yüzyıl başlarında Osmanlılar tarafından kurulup geliştirilen kasabanın temelini geniş ovaya hâkim mevkideki kale oluşturur. Kalenin adı ilk defa Hırvat yöneticisi Mutimir döneminde geçer. 892 yılında Mutimir'e ait bir belgede Livno eyaleti hâkimi olarak Želimir ve onun imzası "Želimiro iupano Cleunae" şeklinde görülmektedir. 952'de Bizans İmparatoru

Kostantin Porphyrogenitus tarafından Hırvat Krallığı'nın bir bölgesi şeklinde *De Administrando Imperio*'da zikredilmiştir. 1326'da Stjepan (Stefan) Kotromanić idaresindeki Bosna Devleti'ne ilhak edilinceye kadar Hırvatistan'ın bir parçası olarak kaldı. 1400'de Bosna Kralı Ostoje burayı voyvoda H. Vukčić'e verdi. Livno'daki kaleye (Bistrički Grad) ilk defa bu münasebetle kaynaklarda yer verilir.

1448-1454 yılları arasında Livno, Hersek Düküğü'nün kurucusu olan ve Bosna Kralı Tomašević ile daima bir çatışma içinde bulunan Stjepan Vukčić Kosača'nın elindeydi. 1463'te kısa bir süre için Osmanlı kuvvetleri tarafından işgal edildiyse de aynı yıl Vladislav Hercegovic tarafından geri alındı. 1466'da Livno hâkimi Ivaniš Vlatković'tir. Kesin Osmanlı hâkimiyeti büyük bir ihtimalle 1468-1469'da gerçekleşti. 1485 yılına ait Osmanlı tahrir kayıtları Livno'nun bir Osmanlı toprağı olduğunu ortaya koyar. Zamanla tepedeki kalenin etrafında bir kasaba oluşmaya başladı.

Kalenin hemen altında önceleri Aziz Ivo adlı bir Fransisken manastırının bulunduğu bir yerleşme alanı mevcuttu. 1369 yılına ait kayıtlarda geçen manastır ve açık yerleşim alanı XV. yüzyıldaki savaşlar sırasında ortadan kalktı. Osmanlı döneminde 890'da (1485) burada on bir hristiyan ve yirmi altı göçebe hânesi vardı. Müslüman sivil halk henüz mevcut değildi (BA, TD, nr. 18). 895'te (1490) yapılan tahrir kayıtları (BA, TD, nr. 24) on sekiz yerleşik hristiyanla altı göçebe hânesinden bahseder. 1489-1516 yılları arasında Livno küçük bir köy olmaktan çıkıp yeni bir kasabanın çekirdeği haline geldi. 1516

yılına kadar Neretva kadılığına bağlı olan Livno'da bu dönemde yirmi yedi yerleşik aile ve yirmi altı göçebe zikredilmektedir. 922 (1516) tahririne göre burada altmış üç hristiyan ve iki müslüman hânesi vardı (BA, TD, nr. 56). Daha sonra bu yerleşme yeri varoş veya açık kasaba özelliği kazandı. Burası düz ova boyunca sadece 36 km. ileride bulunan, Osmanlı topraklarına baskının kolay olduğu alçak dağ silsilesinin arkasındaki Venedik topraklarına yakın, çok tehlikeli bir sınır bölgesinde bulunuyordu.

1516-1528 yıllarında askerî olaylar Livno'nun durumunu tamamen değiştirdi. 927-928'de (1521-1522) Bosna Valisi Gazi Hüsrev Bey bir dizi Venedik kalesini (Drniš, Obrovac, Ostrovica, Petrovo Polje, Sinj, Skradin, Vrlika ve Zrmanja) ele geçirip sınırı ikinci sıra dağların ötesine götürünce Livno tehlikeli sınır bölgesinden çok uzakta kalan bir kasaba haline geldi. 934 (1528) sayımına göre burada nüfus doksan sekiz hâneye yükseldi (yaklaşık 500 kişi). Dinî yapı da tamamen değişti. Doksan sekiz hânedan doksan biri müslüman, yedisi hristiyan hânesi olarak kaydedildi. Müslüman hâne reislerinin hemen hemen yarısı yeni mühtedilerden oluşuyordu. Aynı zamanda Hersek'ten ve başka yerlerden gelip yerleşenler de vardı. Yeni müslüman halkın çoğunu terzi, dokumacı, mutaf, eyerci, ayakkabıcı, debbağ, kılıççı ve sarraf gibi meslek erbabı teşkil ediyordu (Miroslav, s. 11-12). Osmanlı idarecisi Sinan Çavuş, kasabanın tam ortasına Sinan Çavuş Camii adıyla bilinen ilk cuma camisini (Džumanuša) yaptırdı (1529). Burası aynı zamanda bir mahalle olarak da zikredilir. İkinci mahalle, Obro-

vac Kalesi azebleri kumandanı olan Ljubunčić Hamza Ağa Mescidi etrafına toplanmıştır. Livno'yu kasaba haline getiren bir başka unsur pazar kurulmasıdır; ayrıca vergi indirimi de yapılmış ve avârız türü vergilerden muafiyet tanınmıştır. Bu desteklerle süratle gelişen kasabanın nüfusu 957'de (1550) 231'i müslüman olan 245 hâneye (1250 kişi) ulaştı (BA, TD, nr. 284). 1550-1574 yılları arasında kasabanın nüfusu daha da arttı ve % 99'u müslüman 456 hâne oldu (2200 kişi). Bu dönemde daha sonra önemli kasabalar haline gelen Banaluka (Banja Luka) ve Travnik'ten büyüktü; Saraybosna ve Yenipazar'dan (Novi Pazar) sonra Bosna'nın üçüncü büyük kasabasıydı. Bu hızlı gelişme aynı zamanda zanaatkâr sayısının çoğalmasında da görülebilir. 1528'de sadece bir debbağ varken 1550'de bu sayı kırkı bulmuştu. Çevresindeki geniş meralarda yetişen koyun ve inek sürülerine dayalı deri işleme kasabanın en önemli ekonomik unsuru oldu.

1537'de Adriyatik denizine ve önemli Venedik kalesi Split'e bakan Klis Kalesi'nin alınıp buranın merkez olduğu bir sancak oluşturulunca sancak beyi ve memurlar Livno'da oturmaya başladılar, bu durum kasabanın gelişmesini hızlandırdı. 1550'de bir cami ile üç mescid vardı ve bunlardan ikisi yeniydi (Pehlivan Hasan ve Hüseyin Emekçizâde Mescidi). Daha sonra bunlara başkaları eklendi. Perko Mehmed Sipâhi Camii (971/1563-64), 1566-1574'te Klis sancak beyi olan ve Livno'da aynı zamanda büyük bir han yaptıran Sokullu Ferhat Bey Camii, Mehmed Ağa Camii, Ljubunčić Bâli Ağa Camii bunlardandır. 968'de (1561), Bâli Ağa'nın babası veya dedesi olan Hamza Ağa'nın eski mescidinin yerinde yapılan Bâli Ağa Camii hâlâ ayakta.

XVI. yüzyılın son çeyreğinde kasabanın gelişmesi durgun bir seyir takip etti. 1604 yılına ait tahrir, Livno'da biraz daha az müslüman hânesi yanında hristiyan hânelerinde artış olduğuna işaret eder. 1574'te 450 olan müslüman hâne sayısı 1604'te 433'e düşmüş, hristiyan hâne sayısı ise altıdan on dokuza çıkmıştır. Fakat aynı dönemde iki büyük cami inşa edildi. Bunlardan birini 985'te (1577) Klis sancak beyi Sokullu Mustafa Paşa, diğerini 996'da (1588) Hacı Üveys (Hadži Ahmed Dukatar-Glavica) yaptırdı. Her iki cami de bugüne ulaşmıştır. Halk tarafından daha çok "Begluk" veya "Lala Pašina" olarak bilinen Sokullu Mustafa Camii (Mujezinović, s. 103-106), kalenin hemen altında Bistri-

Livno'dan bir görünüş



ca ırmağına doğru aşağıya inen alanda yer alır. Glavica Camii ise kasabanın en müstesna yerlerinden biri üzerinde bulunur ve çok uzaktan görülebilir (a.g.e., III, 106-109). 1626'da papanın casusu Athanasio Georgiceo Livno'yu iyi takviye edilmiş, 800 evden oluşan, 1000 asker sağlayacak bir kasaba olarak tarif eder. 1665'te burayı gören Evliya Çelebi sur içinde 300 küçük ev, varoş kesiminde dokuz mahalle ile 1100 ev bulunduğunu yazar. Ayrıca yedisi büyük on üç mescidden söz eder.

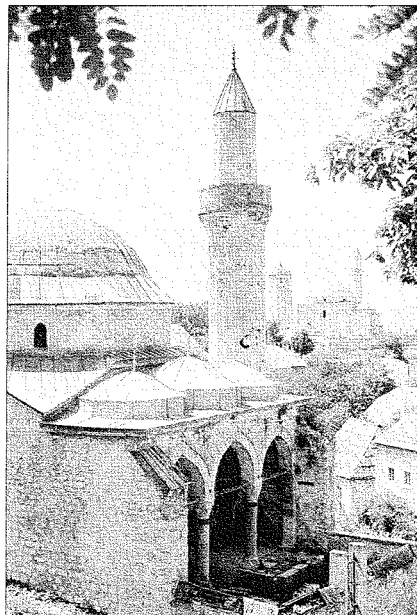
XVII. yüzyılda kasaba gelişmesini sürdürdü. Osmanlı - Venedik savaşları sırasında Venedikliler Klis Kalesi ile diğer bazı sınır kalelerini ele geçirince Livno Klis sancağının resmi merkezi oldu, ancak daha az güvenli bir yer haline geldi. 1685 Temmuzunda General Cornardo kumandasında olup içinde çok korkulan "Morlaklar"ı da barındıran bir Venedik ordusu, 1800 yeniçeri ve 700 sipahiden oluşan Osmanlı kuvvetini kasabanın önündeki ovada yendi, kasabayı yağmalayıp ateşe verdi, kadın ve çocuklar dahil hemen bütün ahalii öldürüp kaleyi garnizonla birlikte havaya uçurdu. O yıllarda Livno 3000 ev, 240 dükkân ve birçok cami, depo ve ambaryla bir ticaret merkezi durumundaydı. Dört yıl sonra 1500 kişilik bir Morlak grubu kaleyi tekrar ele geçirip yaktı ve yarısı inşa edilmiş aşağı kasabayı tahrip etti. Osmanlı kuvvetleri yeniden kontrolü ele geçirdi, kaleye daha güçlü bir garnizon yerleştirildi, tahribata uğrayan kasaba yavaş yavaş inşa edilmeye başlandı. Aşağı kasabadaki Çurçica Camii (Çurčica Džamija - Čurčinica) ve kasabanın en yüksek kısmındaki Zavra Camii (Zavra Džamija) bu yıllara aittir (a.g.e., III, 111-115).

Livno XVIII ve XIX. yüzyıllarda tam olarak toparlanamadı. Rus konsolosu Giljferding 1858'de 500 müslüman, 200 Sırp ve 100 Hırvat hânesi saymaktadır. Bu da müslüman nüfusun azaldığını gösterir. 1604'te % 96 olan oran 1858'de % 62'ye inmiştir. 1845 yılında Frano Jukić de 500 müslüman, 150 Hırvat ve 100 Sırp hânesinden söz eder. Nüfus yapısındaki değişiklik 1878'e, yani Osmanlı döneminin bitip Avusturya - Macaristan İmparatorluğu hâkimiyetinin başladığı yıla kadar sürdü. 1910'daki Avusturya nüfus sayımı Livno'da 365 müslüman, 160 Sırp ve 430 Hırvat hânesinden bahseder. Böylece müslüman nüfusu % 38'e düşmüştü.

II. Dünya Savaşı'nda kasaba üç defa Alman ordusu ve Hırvat destekçileri tarafından işgal edilerek büyük tahribata uğ-

radı ve Tito'nun partizan kuvvetlerince üç defa geri alındı. Bu savaş esnasında birçok cami ciddi şekilde zarar gördü. La-la Mustafa Camii, Glavica Camii, Džumanuša Camii kubbeleri bombalandı. XIX. yüzyıl ortalarına ait Milošnik Camii yarı yarıya yandı (diğer adıyla Bušatlijiina Camii hakkında bk. a.g.e., III, 109-111). Diğerleri tamamen tahrip edildi. 1953'te Tito Yugoslavyası'ndaki ilk sayımda Livno'nun nüfusu 3672 idi (Enciklopedija Jugoslavije, V, 546). 1971'de ilk defa Osmanlı döneminin en iyi zamanlarından daha fazla nüfusa sahip oldu. 1992'deki Bosna savaşından önce Livno'nun nüfusu 35.000'e kadar yükseldi. Bunun % 18'i müslüman, % 15'i Sırp ve kalan kısmın büyük çoğunluğunu Katolik Hırvatlar oluşturmaktaydı. Bosna savaşında Sırp- lar'ın tamamı ve müslümanların bir kısmı sürgün edildi, yerlerine Hırvatlar yerleştirildi. Günümüzde Bosna - Hersek'in Hırvat - Müslüman Federasyonu bölgesinde yer alan Livno'nun nüfusunun (38.000) % 13'ünü müslümanlar, % 76'sını Hırvatlar ve % 7,8'ini Sırp- lar oluşturmaktadır. Bugün beş mescid ve üçü XVI. yüzyıla ait kubbeli cami ile iki mütevazi yapı hâlâ kullanımdadır. Söz konusu camiler savaştan sonra kısmen restore edilmiştir (Dukatar ve Zavra camileri). Aşağı kasabadaki Çurçica Camii, Hırvat milliyetçileri tara-

Livno'da Bâli Ağa Camii ile arka planda Glavica Camii ve XVII. yüzyıla ait saat kulesi - Bosna - Hersek



findan yakılmış olup hristiyan fanatizminin kötü bir örneği olarak durmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

- BA, TD, nr. 18, 24, 56, 157, 284; M. Hoernes, *Dinarische Wanderungen, Cultur-und Landschaftsbilder aus Bosnien und der Herzegovina*, Wien 1888, s. 286; Baedekers, *Oesterreich-Ungarn*, Leipzig 1913, s. 422; Hamdija Kreševljaković, *Esnafi i Obrti u BiH*, Mostar - Zagreb 1951, tür.yer.; a.mlf., "Stari Bosanski Gradovi", *Naše Starine*, I, Sarajevo 1953, s. 40-44; I. Frano Jukić, *Putopisi i Istorisko-Etnografski Radovi*, Sarajevo 1957, s. 107-109; Hazim Šabanović, *Evlija Čelebija, Putopis Odlomci o Jugoslovenskim Zemljama*, Sarajevo 1957, I, 153-159; M. Vego, *Naselje Bosanske Srednjekovne Države*, Sarajevo 1957, s. 13, 45; Đ. Mirosavljević, "Stari Zanati u Livnu i Neki Običaji u Vezi s Njima", *Dobri Pastir*, Sarajevo 1962, s. 11-12; A. Giljferding, *Putovanje po Hercegovini, Bosni i Staroj Srbiji*, Sarajevo 1972, tür.yer.; Mehmed Mujezinović, *Islamska Epigrafika Bosne i Hercegovine*, Sarajevo 1982, III, 94-126; *Livanjski Kraj u Povijesti* (ed. Boško Marijan), Split 1994; Amir Ljubović - Sulejman Grozdanić, *Prozna Književnost Bosne i Hercegovine na Orijentalnim Jezicima*, Sarajevo 1996, tür.yer.; M. N. Batinić, "Nekoliko Priloga k Bosanskoj Crkvenoj Povijesti", *Starine Jugoslovenske Akademije Znanosti i Umjetnosti*, XVIII, Zagreb 1885, s. 142; V. Klaić, "Grada za Topografiju i Istoriju Hlivanjske Županije i Grada Hliva", *Vjesnik Hrvatskoga Arheološkoga Društva*, IV, Zagreb 1929, s. 16-18; Ahmed Aličić, "Livanjske džamije - Prilog Povijesti Livna", *Glasnik Islamske Vjerske Zajednice*, IX/12, Sarajevo 1941, s. 373-395; a.mlf., "Veliki Dobrotvor Grada Livna - Mustafa beg, Sin Ibrahim - agini Njegova Zadužbina Darul Hadis", a.e., XI/3 (1943), s. 62, 67; a.mlf., "Prosvjeta u Livnu Prije Tri Stoljeća", *el-Hidaje*, IV, Sarajevo 1965, s. 7-11; Dževdet Vrebac, "Kulturno - Istorijski Spomenici u Livnu iz Doba Turske Okupacije i Njihovo Stanje Danas", *Glasnik VIS*, XXV/10-12 (1962), s. 355-358; a.mlf., "Radovi na Opravci Milošnik Džamije u Livnu", a.e., s. 358-360; Fehim Dž. Spaho, "Džamije i Njihovi Vakufi u Gradovima Kliškog Sandžaka Početkom XVII vijeka", *Anali GHB*, V-VI (1978), s. 222-225; a.mlf., "Livno u Ranim Turskim Izvorima", *POF*, sy. 32-33 (1982-83), s. 147-162; a.mlf., "Defteri za Kliški Sandžak iz XVI i Početka XVII Stoljeća", a.e., sy. 34 (1984), s. 137-162; Savo Šiniković, "Livanjsko Polje - Livno", *Enciklopedija Jugoslavije*, Zagreb 1962, V, 545, 546; Hamdija Kapidžić, "Livno (Hlevne)", a.e., V, 545-546.



MACHIEL KIEL

LİYÂKAT ALİ HAN

(1895-1951)

Pakistan'ın ilk başbakanı
(1947-1951).

Pencap'ın Karnal bölgesinde zengin bir toprak sahibinin ikinci oğlu olarak doğdu; atalarının İran veya Afganistan'dan geldiği söylenir. Büyük dedesi Nevvâb Ahmed

Ali Han, 1857 ayaklanmasında İngilizler'in yanında yer aldığı için onlar tarafından ödüllendirilmişti. Liyâkat Ali, sonradan üniversiteye dönüştürülen Aligarh'taki Muhammedan Anglo- Oriental College'ı bitirdikten sonra İngiltere'ye giderek Oxford Üniversitesi'nde hukuk okudu ve avukatlık sertifikası alarak baroya kaydoldu. 1922'de Hindistan'a döndü. Önceleri dönemin pek çok aydını gibi Hint milliyetçiliğine eğilim göstermesine rağmen 1923'te Hindistan Müslümanları Birliği'ne katılarak bu hareketin önemli temsilcilerinden biri oldu. 1926-1940 yılları arasında United Provinces eyaletinin yasama meclisinde önce bağımsız milletvekili, ardından kurduğu Demokratik Parti'nin başkanı olarak görev yaptı ve 1931'den 1936'ya kadar bu meclisin başkan yardımcılığını yürüttü. O yıllarda eski canlılığını kaybeden Hindistan Müslümanları Birliği'nin tekrar canlanması için yoğun faaliyetlerde bulundu ve 1934 Nisanında Londra'dan dönerek birliğin başına geçen Muhammed Ali Cinnah'ı bunu yapmaya ikna edenler arasında yer aldı. 1936'da birliğin genel sekreterliğine getirildi ve 1947'ye kadar bu görevi yürüttü; ayrıca Hindistan'ı dolaşarak birliğin politikasını anlattı. Cinnah'ın sağ kolu olarak tanınan Liyâkat Ali, Pakistan'ın doğuşu yıllarında da olayların merkezinde bulundu. 14 Ağustos 1947'de Pakistan kurulunca Cinnah devlet başkanı, kendisi başbakan oldu. Çok geçmeden Cinnah'ın ölümüyle (1948) iki parçalı (Doğu Pakistan [Bangladeş] ve Batı Pakistan) yeni devletin bütün problemleriyle karşı karşıya kalan Liyâkat Ali, Dışişleri Bakanlığı'nın sorumluluğunu da üzerine alıp II. Dünya Savaşı sonrasının zor şartlarında milletlerarası alanda tarafsızlık politikası güderek Pakistan'ı yönetmeye çalıştı. Bu arada İslâm dünyasıyla yakınlaşmaya önem vererek Suriye, Türkiye, İran ve Endonezya ile dostluk antlaşmaları imzaladı. Üike için-



Liyâkat
Ali Han

de yeni bir Pakistan kimliği oluşturmaya ve bunun için ilk anayasanın hazırlanmasına gayret etti.

Liyâkat Ali Han, 16 Ekim 1951'de Ravalpindi'deki bir açık hava toplantısı esnasında gerçekleştirilen suikast sonucu öldürüldü. Pakistan'ın kuruluş sürecinin bütün aşamalarında daima en merkezdeki isimlerden birini oluşturmuş ve hayatı boyunca Cinnah'a bağlı kalıp Pakistan'ın varlığını öncelikle ona borçlu olduğuna inanmıştı. Azimliliği ve kararlarını uygulamadaki ısrarı ile kısa süren başkanlığında büyük güven kazanmış, bu sebeple kendisine, Muhammed Ali Cinnah'a "kâid-i a'zam" diyen Pakistan halkı tarafından "kâid-i millet" (milletin önderi) unvanı verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

M. Rafique Afzal, *Speeches and Statements of Quaid-i Millat Liaquat Ali Khan*, Lahor 1965; C. Muhammad Ali, *The Emergence of Pakistan*, New York 1967, s. 241-243, 291-300, 385, 386; H. V. Hodson, *The Great Divide*, London 1967, s. 326-350, 435-450; Mushtaq Ahmad, *Governments and Politics in Pakistan*, Karachi 1970, s. 40-45; Ziaüddin Ahmad, *Quaid-i Millat; Liaquat Ali Khan; Leader and Statesmen*, Karachi 1970; G. Allana, *Eminent Muslim Freedom Fighters 1562-1947*, Delhi 1983, s. 281-294; Roger Douglas Long, *Liaquat Ali Khan: from National Agricultural Party to Muslim League* (doktora tezi, 1985), California University; Muhammad Reza Kazimi, *Liaquat Ali Khan: His Life and Times*, Oxford 2003; F. C. R. Robinson, "Liyâkat 'Ali Khan", *EP* (ing.), V, 779-781; "Liaquat Ali Khan", *Encyclopaedia of Muslim Biography: India, Pakistan, Bangladesh* (ed. N. K. Sing), New Delhi 2001, III, 392-400.

▲ AZMİ ÖZCAN

LİYÛN el-İFRİKİ

(bk. HASAN el-VEZZÂN).

LİZBON

(bk. ÜŞBÜNE).

LOFÇA

Kuzeybatı Bulgaristan'da tarihî bir şehir.

Sofya'nın 168 km. kuzeydoğusunda, Tuna nehrinin kolu olan Osum'un ormanlık Balkan dağlarından çıktıktan sonra geniş Tuna ovasına ulaştığı yerde kurulmuştur. Bugün Loveç adını taşımaktadır. Osmanlı döneminde bir kaza merkezi olarak çok sayıda İslâmî esere sahip bulunan şehir "Altın Lofça" şeklinde anılmaktaydı.

Lofça Bulgarca'da "avcılar kalesi" anlamına gelir. Eski bir Roma kasabası olan Melta'nın dolaylı devamıdır. VI. yüzyılın ortalarında İmparator Iustinianos döneminde güçlendirilen bu şehre 600 yıldan sonraki tarihî kayıtlarda rastlanmaz. Adının yeniden kaynaklarda geçmesi, Bizans İmparatoru I. Isaakios Comnenos'un kaleyi işgal eden Peçenekler'e karşı hareket emri verdiği 1059 yılına rastlar. Bundan sonra şehir adı, 1187'de Bulgarlar'ın Bizanslılar'a karşı isyan ettiği sırada üç ay süren başarısız bir kuşatmanın ardından İmparator Isaakios Angelos'un ikinci Bulgar Çarlığı'nın başlangıcı anlamına gelen Loveç / Lofça barışını imzalamak zorunda kaldığı olaylar sırasında geçer. O dönemde yöresi kayalıklarla çevrili bir tepenin üstünde kurulmuş küçük fakat güçlü bir kale durumundaydı. Kalenin güney tarafına doğru uzanan plato üzerinde surla kuşatılmış bir kasaba vardı. Kale ve surla çevrili alan toplam 2,5 hektarlık bir araziye kapsıyordu ve en çok 450-500 kişiyi barındırabiliyordu. Kalenin altında ayrıca 400-500 kişiyi içine alabilecek bir varoşun olması kuvvetle muhtemeldir. 1921 ve 1963-1966'da surla çevrili yerleşim bölgesinde yapılan kazılarda XI. yüzyıla ait bir kilise ile bir diğer küçük kilisenin temel kalıntılarına rastlanmıştır. XV. yüzyıl Osmanlı tarihçilerinden Neşri burayı, 790-791 (1388-1389) kışındaki seferde Çandarlızâde Ali Paşa'ya teslim olan Çar İvan Şişman'ın kalelerinin listesi arasında zikretmez. Şişman'ın bütün eyaletleriyle birlikte bu kalenin Yıldırım Bayezid'in orduları tarafından 795'te (1393) fethedildiği sanılmaktadır. Bulgar tarihçiliğinde yerli halkın kahramanca savunması sebebiyle Osmanlılar'ın 1474'e kadar burayı ele geçiremediği görüşü sıkça tekrarlanır. Ancak bu tarih Bosna'daki Loveç Kalesi'nin fethiyle ilgilidir.

Osmanlılar Lofça'yı alınca kaleye bir askerî garnizon yerleştirdiler. Şehir ve kale, 1444'teki Varna savaşı sırasında Haçlı ordusu tarafından tahrip edildi (Gazavât-ı Sultân Murâd bin Mehemed Hân, s. 45). Savaşın ardından kasabanın yukarı kısımlardaki yıkılan bölümler tekrar inşa edilmedi. Osmanlı döneminde Lofça, Osum ırmağının bir bükümü içindeki kalenin altında yer alan düz arazide gelişmesini sürdürdü. 1444'ten sonra buraya Anadolu'dan Türk gruplar getirilip yerleştirildi. Niğbolu sancağının 884 (1479) tarihli en eski tahrir defterlerine göre Lofça'da 124 hristiyan hânenin dışında elli bir hâne müslüman Türk

bulunmaktaydı. Bu rakamlara göre toplam sivil nüfus 900'e ulaşıyordu. Kasabanın nüfusu 1479-1516 yılları arasında iki katına çıktı, 1516-1580 arasında iki katı da aştı. 1479'da müslümanların oranı % 29 iken bu oran 1516'da % 40'a ve 1580'de % 53'e yükseldi. Sofya'da muhafaza edilen ve yayımlanan 947 (1540) tarihli bir vakıf defterinde, Sultan Mehmed Camii'nin yanı sıra yeni inşa edilmiş Mehmed Çelebi Çavuş Muallimhânesi ve Mescidi ile Abacı Muslihiddin Mescidi, Hacı Mehmed Mescidi, Kadı Abdurrahman Mescidi ve Ali Çelebi Muallimhânesi'nden bahsedilir. 988 (1580) tarihli bir tahrir defterinde Yenicami'nin (Cami-i Cedid) adına rastlanır. Sonraları Hünkâr Camii diye adlandırılan Sultan Mehmed Camii kasabanın 1444 yılında tahrip edilmesinden kısa bir süre sonra inşa edilmiştir. 1612 tarihli sicillerde XIX. yüzyıla kadar hizmet veren Alemdar İsmâil Ağa Medresesi'nin adı geçer.

XV. yüzyıl ortalarında şehrin merkez olduğu Lofça kazası sınırları içinde Alâeddinler, Doğan obası ve Tatarlar adlı toplam otuz dört hâneli üç Türk köyü kuruldu. 922 (1516) tarihli tahrir defterinde en büyüğü elli bir hâneli Ömer obası olan, toplam 239 müslüman hâneye sahip dört Türk köyü daha kaydedilir. 1122'de (1710) kırk iki hâneli yeni bir köyün (Şahinkaya) mevcut olduğu tesbit edilmektedir. Bu arada hristiyan Bulgarlar'ın Türk köylerine yerleşmeye başladığı, bu sebeple köylerin İslâmî kimliklerini yavaş yavaş kaybettiği dikkati çeker. 1873'te on köyün hâne sayısı 1596'ya ulaşmıştı ve bunun % 32'sini hristiyanlar oluşturmaktaydı. Bulgarlar'ın müslüman köylerine yerleşmesine karşılık İslâmlaştırma Lofça'nın eski Bulgar köylerinde sürdü. II. Dünya Savaşı öncesi ve sonrası Bulgar kaynaklarında İslâmlaştırma iki büyük kampanyanın sonucu olarak gösterilir. Buna göre ilki Yavuz Sultan Selim zamanında 1515-1516 yıllarında, diğeri Selim Giray idaresindeki Tatarlar'ın Macaristan'a savaşa giderken geçtikleri Lofça bölgesinde yaptıkları yağmalar sırasında yaşanmıştır; böylece Bulgar kökenli müslüman halk ("Lofça Pomakları" / Lovečki Pomatsi) ortaya çıkmıştır. Ancak bu kuramlar için kullanılan bilgiler XIX. yüzyılın tahri-fata uğramış kaynaklarına dayanır. 1516, 1545 ve 1580 tarihli tahrir defterleri 1580'e kadar çoğunluğu hristiyan Bulgar olan, 1642'de ve özellikle 1710-1751 arasında hızlı bir İslâmlaştırma süreci yaşayan belli başlı Pomak köylerinin var-

lığına işaret eder. Pomak köylerinin en önemlilerinden biri olan Turski Izvor'un 1642'de nüfusunun çoğu müslümandı, burada 1710'da sadece bir hristiyan aile kalmıştı. XIX. yüzyıla gelindiğinde nüfus tamamen müslümanlardan oluşmaktaydı. Yavuz Sultan Selim döneminde zorla müslümanlaştırıldığı iddia edilen Galata 1479, 1485, 1516 ve 1545'teki tahrir kayıtlarında bulunmaz. İlk defa 1580 tarihli tahrir defterlerinde zikredilen bu yerde altı müslüman ve on hristiyan hânenin olduğu görülür. Lofça'nın en önemli otuz üç köyünde müslüman nüfusun genel nüfusa oranı 1479'da % 2, 1516'da % 4, 1580'de % 9, 1710'da % 19, 1751'de % 26 ve 1873'te % 28 idi. Lofça Pomakları yavaş ilerleyen ve neredeyse üç asra yayılan İslâmlaştırma sürecinin bir ürünüdür.

XVII. yüzyılda Lofça fazla bir gelişme göstermedi. Evliya Çelebi'nin 1663'te kasabada 3000 ev, yirmi iki mahalle (on altı müslüman, dört hristiyan, bir Kiptî ve bir Mûsevî), yedisi cami otuz mihrap, üç medrese ve beş tekkenin varlığından bahsetmesi hayli abartılıdır. 1052 (1642) tarihli deftere göre kasabada yedi müslüman, beş hristiyan mahallesiyle toplam 417 ev bulunmaktaydı (BA, TD, nr. 775). XVII. yüzyıldaki gerilemeden sonra kasaba yavaş yavaş toparlanıp eski durumuna kavuştu ve 1710'da % 48'i müslüman olan 558 hâneye (toplam 1250 kişi) ulaştı. XIX. yüzyılda hızla genişleyen Lofça'nın hâne sayısı 1845'te 1339 (% 66'sı müslüman), 1873'te 1660 (% 71'i müslüman) oldu. Lofça bu haliyle el sanatları, deri, metal, tekstil ve şarap üretim merkezi durumuna geldi. 1286 (1869) tarihli *Tuna Vilâyeti Salnâmesi* kasabada 2205 evin, yirmi caminin, 603 dükkânın, iki hamam ve üç kilisenin bulunduğunu kaydede-r. Diğer kaynaklar Lofça'da dört medresenin yer aldığını belirtir. Osmanlı dönemi sonunda kasaba, Osum nehri boyunca 2 km. uzunluğunda 65 hektarlık bir alana yayılmıştı. Bu haliyle Osmanlı dönemi öncesinden yirmi altı kat daha fazla bir büyüklüğe erişmişti. Felix Kanitz 1875 yılında Lofça'nın 12.000 nüfusu olduğunu belirtir. Aubaret, 1876'da Bulgar hristiyanlarının nüfusun sadece üçte birini oluşturduğunu yazar. 1290 (1873) tarihli salnâmede Lofça kazasının yetmiş yedi yerleşim bölgesi olduğu ve burada % 59'u müslüman 36.945 erkek nüfusun bulunduğu kaydedilir. Lofça kazası, imtiyazlı statüleri olduğu için sadece hristiyan Bulgarlar'ın yaşadığı yerleşim bölgeleri

olarak gelişen, her birinde XVI ve XVII. yüzyıllarda inşa edilmiş büyük ve zengin birer manastırın yer aldığı Tetevan ve Tro-yan kasabalarını da içine alıyordu. Hristiyan ve müslümanların oluşturduğu karışık bir nüfusu bulunan, XVII ve XVIII. yüzyıllarda büyük bir zenginliğe kavuşan bir maden şehri olan Etropole kasabası da Lofça'ya bağlıydı.

Türk-Rus savaşı sırasında Lofça 5 Haziran 1877'de Ruslar tarafından işgal edildi. Rifat Paşa kumandasındaki Osmanlılar'ın 15 Haziran'da Ruslar'ı geri püskürtmesine rağmen şehir 23 Ağustos'ta terkedildi. Müslüman halkın çoğu işgal sırasında veya hemen sonrasında şehirden ayrıldı. 1880'deki ilk Bulgar resmî nüfus sayımına göre Lofça'nın nüfusu sadece 5978 idi ve bunların ancak 497'si müslümandı. 1934'e gelindiğinde nüfus, 427 müslüman ve beş Mûsevî'nin dışında tamamı Bulgar 9420'ye yükselmişti. 1878'den sonra Bulgarca konuşan müslüman nüfusun (Pomak) ve Türkler'in bulunduğu köylerdekinin büyük çoğunluğu Türkiye'ye göç etti. Bugün sadece dört köyde (Galata, Gradeşnica, Pomaşca Lesnica ve Turski Izvor) Pomak nüfusu bulunmaktadır. II. Dünya Savaşı'nın ardından şehir nüfusunu telâfi etmekle birlikte eski güzelliğine kavuşamamıştır. Günümüzde 50.000 nüfuslu ve sanayisi oldukça hızlı gelişen bir şehirdir. Sanayi faaliyeti olarak elektrikli âletler, otomobil, motosiklet, tarım makineleri üretilir. Ayrıca gıda ve deri sanayiine ait fabrikalar vardır. 1980'lerde harap vaziyetteki eski Hünkâr Camii hâlâ duruyordu, diğerlerinin tamamı yok olmuştur. Ayakta kalan tek Osmanlı mimari eseri XVI. yüzyılın ilk dönemlerinden kalma, Üsküp'teki zengin külliye için gelir sağlama amacıyla inşa edilen Yahyâ Paşa'nın "Deli Hamamı"dır. Lofça, Müşir Derviş İbrâhim Paşa ve Ahmed Cevdet Paşa'nın doğum yeridir.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, TD, nr. 382, 452, 718, 775; BA, KK, nr. 2913; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, VI, 161-164; *Turski Izvori za Bâlgarskata Istorija* (ed. N. Todorov - B. Nedkov), Sofia 1966, II, 271-289; *Turski Izvori* (ed. B. Cvetkova - A. Razbojnikov), Sofia 1972, III, 468-470; *Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehmed Hân* (nşr. H. İnalcık - Mevlûd Oğuz), Ankara 1978, s. 45; F. Kanitz, *Donau-Bulgarien und der Balkan*, Leipzig 1875-79, II, 145 vd.; *Sbornik Loveč i Lovčanski*, Sofia 1929-38, I-VII, tür.yer.; G. Ivanov, "Za minaloto na Lovčanskite Pomatsi", *Loveč i Lovčansko*, Sofia 1932, V, 266 vd.; B. Balevski, *Loveč i Lovčansko*, Sofia 1967; P. Mutafiev, "Etropole. Iz našite Staroplaninski manastiri", *Izbrani Proizvedenija*, Sofia 1973, II, 303-339; H. J. Korn-

rumpf, *Die Territorialverwaltung im östlichen Teil der europäischen Türkei 1866-1878*, Freiburg 1978, s. 301-302; M. Harbova, *Gradoustroistvo i Arhitektura po Balgarskite zemi prez XV-XIX vek*, Sofia 1991, s. 16-17, 92; R. Kovačev, *Opis na Nikopolskija Sandžak ot 80. te Godini na XV Vek*, Sofia 1997, s. 94-95; Kemal Gözler, *Les villages pomaks de Lofça aux XV^e et XVI^e siècles d'après les tahrir Defters ottomans*, Ankara 2001, tür.yer.; O. Sâbev, *Osman-ski učilista v Bălgarskite zemi XV-XIX vek*, Sofia 2001, tür.yer.; L. Miletić, "Lovčanskite Pomatsi", *Bălgarski Pregled*, V/5 (1897), s. 67-78; J. Džangova, "Fouilles de la forteresse de Loveč", *Arheologija*, sy. 2, Sofia 1966, s. 32-41; B. Lory, "Une communauté musulmane oubliée: Les pomaks de Loveč", *Turcica*, XIX, Paris 1987, s. 95-117; *Entsiklopedija Bălgarija*, Sofia 1982, III, 810-818.



MACHIEL KIEL

LOGOS

Hristiyanlık'ta, Hz. İsa'nın
Tanrı'nın kendisine hülûl etmiş ezeli
ve ebedî kelâmı olduğu inancını
ifade eden terim
(bk. KELİME; TESLİS).

LOĞ MİNARE

(bk. ENDERUN CAMİİ).

LOKMAN

(لقمان)

Kur'an'da
kendisine hikmet verildiği bildirilen,
peygamberliği tartışmalı
bir din büyüğü.

Lokmân kelimesinin İbrânîce veya Sür-yânîce olduğu belirtilmektedir (Fîrûzâbâdî, VI, 90; Âlûsî, XXI, 82). Kur'an'da Lokman'la ilgili bilgiler, aynı adı taşıyan sûrede onun iki defa ismen zikredilmesinden ve oğluna verdiği bazı öğütlerin naklinden ibarettir (Lokmân 31/12-19). Buna karşılık Câhiliye şiirinde ve kısas-ı enbiyâ başta olmak üzere bazı İslâmî kaynaklarda Lokman'a dair çeşitli rivayetler yer almakta ve bu rivayetlerdeki bilgilerin aynı adı taşıyan veya benzer niteliklere sahip farklı kişilere ait olduğu ve bunların birbirine karıştırıldığı ifade edilmektedir. Gerçekte biri Kur'an'da zikredilen ve kendisine hikmet verilmesi sebebiyle Lokmânû'l-hakîm (Lokman Hekim) diye mâruf olan, diğeri ise Arap şiirinde Lokmân b. Âd olarak geçen iki kişinin mevcudiyeti yanında (Cevâd Ali, I, 316-317) zaman içinde muhtelif kişilere ait çeşitli özellikler de bu isim etrafında

toplanmıştır. Künyesiyle ilgili olarak Lokmân b. Âd (Vehb b. Münebbih, s. 78; Mufaddal ed-Dabbî, s. 151); Lokmân b. Âdi-yâ b. Lüceyn b. Âd veya Lokman b. Âd b. Avs b. İrem (Meydânî, I, 429; II, 389); Lokman b. Ankâ (İbn Kuteybe, s. 25; Mes'ûdî, I, 57; Süheylî, I, 266); Lokman b. Bâûr b. Nâhûr b. Târeh (Sa'lebî, s. 266; Beyzâvî, II, 253) gibi bilgiler vardır.

İslâm'dan önce Araplar arasında uzun ömrü, bilgeliği ve darbimeselleriyle temayüz eden Lokman, Câhiliye dönemi şiirlerinde Hz. Hûd'un kavmine adını veren Âd'a nisbetle Lokmân b. Âd olarak geçmekte, ancak İslâmî kaynaklarda bu zatın Kur'an'da zikredilen Lokman olmadığı belirtilmektedir (Câhiz, I, 126; Fîrûzâbâdî, VI, 90). Hz. Lokman'ın Kur'an'da örnek bir şahsiyet olarak takdim edilmesi onun Arap toplumunca bilindiğini göstermektedir. Rivayete göre Âd kavmi günahkarlıkları ve peygamberlerini dinlememeleri yüzünden kuraklıkla cezalandırılınca (Taberî, *Târîh*, I, 219; Âl, VII, 65) bu felâketten sadece Hûd ve ona inananlarla yağmur duası için Mekke'ye giden, aralarında Lokman'ın da bulunduğu bir heyet kurtulmuştur. İkinci Âd kavminin çekirdeğini oluşturan bu topluluk, yeni bir kuraklıktan korktuğu için başlarına geçen Lokman'la birlikte Sebe bölgesine göç etmiş, Me'rib Seddi de Lokman tarafından inşa edilmiştir (Cevâd Ali, I, 319).

Lokman'ın ne kadar yaşadığı konusunda farklı rivayetler vardır. Bu rivayetlere göre Lokman Allah'tan uzun ömür dilemiş, tercih kendisine bırakılınca Araplar'da uzun ömürün simgesi olan kartaldan hareketle yedi kartal ömrü kadar yaşamayı istemiştir (Taberî, *Târîh*, I, 223). Lokman'ın beş yüz altmış, bin, üç bin, üç bin beş yüz veya dört bin yıl yaşadığı nakleilmektedir. Bu sebeple kendisine "Lokmânû'n-nüsûr" (kartallar kadar uzun yaşayan Lokman) denildiği gibi "el-Muammer" (uzun ömürlü) lakabıyla da anılmıştır (Nüveyrî, XIII, 60). Ebû Hâtim es-Sicistânî uzun ömürlüler arasında Lokman'ı Hızır'dan sonra ikinci sırada zikreder (*el-Muammerûn*, s. 4-5). Vefat ettiğinde Ahkâf'ta Hûd peygamberin kabrinin yakınına defnedildiği söylenir (Vehb b. Münebbih, s. 78-85). Yâkût, onun mezarının Taberiye gölünün doğu tarafında veya Remle'de, bir rivayete göre de Yemen'de olduğunu nakletmektedir (*Mu'cemû'l-buldân*, IV, 19).

Lokmân b. Âd hikmetli sözler söylemesiyle meşhur olduğundan Lokmânû'l-hakîm diye de mâruftur. Hz. Peygamber'in

Yemen'den gelen bir heyeti karşılarken onlara, "İman Yemenli'dir, hikmet Yemenli'dir" (Müslim, "İmân", 88-90) şeklindeki iltifatıyla Lokman'ın Yemen'deki Âd kavmine mensubiyetine atıfta bulunduğu öne sürülmüştür (Gutas, CI/I [1981], s. 78). Lokman'a pek çok darbimesel atfedilmektedir (Mufaddal ed-Dabbî, s. 151-163). İmrûlkays b. Hucr, Nâbiga ez-Züb-yânî, A'sâ, Lebîd b. Rebîa ve Tarafe b. Abd gibi şairler onun bu özelliğinden bahseder (Ebû Hâtim es-Sicistânî, s. 4-5; Horovitz, s. 133-135). Câhiliye Arapları Lokman'la ilgili birçok kıssa biliyor ve kendisini hakîm diye niteliyordu. Bu özelliği Kur'an'da da vurgulanmaktadır (Lokmân 31/12).

Eski Arap kıssalarında Lokman, Âd kavmine mensup bir kişi olarak takdim edildiği gibi İslâmî kaynaklarda İsrâiloğulları'ndan biri olarak da gösterilmektedir. Buna göre Lokman, Hz. Eyyûb'un kız kardeşinin veya teyzesinin oğludur. Hz. Dâvûd zamanına yetişip ondan ilim öğrenmiş, Dâvûd peygamber oluncaya kadar fetva vermiş, sonra da onun yardımcısı olmuştur (Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXI, 67). Yunan filozofu Empedokles'in Lokman'dan hikmet okuduğu rivayet edilmektedir. Lokman'ın İsrâiloğulları'nın kâdılarında biri olduğu, Hz. Dâvûd veya Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasında yaşadığı da öne sürülmektedir (Âlûsî, XXI, 82). Diğer taraftan Benî İsrâîl'den birine ait Habeşli (İbn Kuteybe, s. 25) veya Nübeyli (Sa'lebî, s. 266) siyahî bir köle olduğu gibi başka rivayetler de vardır (Vehb b. Münebbih, s. 78; Mes'ûdî, I, 57).

Rivayete göre Lokman'dan nübüvvetle hikmetten birini seçmesi istenince hikmeti tercih etmiş, hilâfet Dâvûd'a verilmiş. Lokman da ona vezir olmuştur (Kurtubî, XIV, 60). İkrime el-Berberî ve Şa'bî onun nebî olduğunu söylemekteyse de Katâde b. Diâme, Mücâhid b. Cebr gibi âlimlere göre nebî değil hakîmdir (Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXI, 67).



Lokman
Hekim'i
gösteren
bir minyatür
(Kalender Paşa,
*Kitâb-ı
Fahâme*,
TSMK, Hazine,
nr. 1703,
vr. 23^a)

Kur'an-ı Kerim'in Mekke'de nâzil olan 31. sûresi Lokmân adını taşımaktadır. Fakat bu sûrede Lokman'ın kimliğine dair bilgi bulunmadığı gibi Âd kavminden ve onlara gönderilen Hüd peygamberden bahseden diğer sûrelerde de onun adından söz edilmemektedir. Lokmân sûresinde (31/12-19) Lokman'a hikmet verildiği bildirilmekte ve oğluna hitaben iman, ibadet, ahlâk ve görgü kurallarına dair öğütleri aktarılmaktadır. Lokman'a verilen hikmetin ilim, üstün kavrama yeteneği, isabetli söz ve davranış, ilim-amel uygunluğu, din konusunda derin bilgi olduğu belirtilmektedir (a.g.e., XXI, 67; Fahrreddin er-Râzî, XXV, 145). Hikmetlerinden bir kısmı hadislerde de nakledilir (*Müşned*, II, 87). İbn Hişâm'ın rivayetine göre Süveyd b. Sâmî adlı müşrik Lokman'a nisbet edilen ve onun hikmetini, ilmini ve mesellerini ihtiva eden *Mecelletü Luqmân*'ın Kur'an'dan üstün olduğunu ileri sürmüş, Resûlullah onu dinledikten sonra Lokman'a atfen söylenenleri güzel bulmuş, fakat Kur'an'ın bunlardan daha üstün olduğunu belirtmiştir (*es-Sîre*², s. 427). Bu durum, Câhiliye Arapları'nca "Mecelletü Luqmân" denilen bir sahifenin bilindiğini doğrulamaktadır. Vehb b. Münebbih'in, Lokman'a nisbet edilen hikmet külliyyatından on bin babı aşkın bir kısmı okuduğunu, daha güzelini kimse'nin işitmediği bu sözleri insanların hem konuşmalarında hem yazılarında kullandıklarını belirtmesi de (İbn Kuteybe, s. 25; Kurtubî, XIV, 61) bunu teyit eder.

Lokman'ın Câhiliye şiirinde efsaneleştirilmiş kişiliği başkalarına ait pek çok sözün ona nisbet edilmesine, özellikle onun kilerle Ezop'un (Aesop) sözleri arasında alâka kurulmasına sebep olmuş, Batı'da neşredilen bazı eserlerde Ezop'a atfedilenler gibi Lokman'a da çeşitli kıssa ve rivayetler mal edilmiştir.

Çok yönlü bir kişiliğe sahip olduğu için Lokman Bel'am, Ahikar ve Ezop gibi tarihî şahsiyetlerle karşılaştırılmıştır. Sa'lebi ve Beyzâvî onun şeceresini Lokmân b. Bâûr b. Nâhûm olarak verirler; benzer bir şecere, Bel'am b. Bâûrâ şeklinde Tevrat'ta Bel'am'ın künyesi olarak geçmektedir. Lokman'ın Bel'am ile aynı kişi sayılması Taberî'de de rastlanmayan, geç dönemlere ait asılsız bir iddiadır.

Lokman'ın öğütleriyle Asur kralının veziri, kâhin ve hakim Ahikar'ın vecizeleri arasında benzerlikler bulunduğu yolundaki eski bir iddia XX. yüzyılın başında R. Harris tarafından yeniden ileri sürülmüşse de bu iddia tatminkâr delillere dayan-

maz. Bununla birlikte Ahikar efsanesi Arap dünyasında biliniyor, ona ve Lokman'a nisbet edilen hikmetli sözler Yakındoğu hikmet edebiyatının ortak birikiminin bir parçasını oluştuyordu. Muhtemelen Yakındoğu'nun hikmet literatürüne ait pek çok mesel Câhiliye döneminden itibaren Arap yarımadasına girmeye başlamıştır. Nitekim Hîreli hristiyan Arap şairi Adî b. Zeyd, Ahikar'dan el-Haykâr diye bahsetmektedir. Bütün bunlar Lokman'a nisbet edilen hikmetli sözler külliyyatını arttırmış olabilir (*El² [Fr.]*, V, 817-818; *DBS*, I, 203).

Ortaçağ'lar boyunca çeşitli kıssaların kahramanı olarak dillerde dolaşan Lokman bir bakıma Araplar'ın Ezop'u haline gelmiş, Avrupa'da Ezop'la ilgili söylenenlerin büyük bir kısmı Lokman'a uyarlanmıştır. İslâmî kaynaklarda onun kalın dudaklı, geniş ayaklı, Habeşistanlı veya Nübeyli bir köle olarak takdim edilmesi de Ezop'u hatırlatmaktadır. Efendisinin kendisinden bir koyun kesip önce en iyi, sonra da en kötü iki yerini getirmesini istemesi kıssası (Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXI, 67-68), diğer kölelerin efendilerinin incirinden yiyip Lokman'ı itham etmeleri gibi olaylar Ezop'un kıssasında da mevcuttur. Lokman'la ilgili olan ve Câhiliye Arapları'nca bilinmeyen bu tür kıssalar Ortaçağ'ın sonundan itibaren ortaya çıkmıştır. Bu sebeple Lokman'a dair muahhar hikâyelerin birçok unsuru Ezop'un hikâyelerinden alınmadır.

Lokman diğer özellikleri yanında hekimliğin atası olarak da tanınmış, onun bütün bitkilerin özünü bildiği söylenmiş ve kendisinden dertlere şifa olacak reçeteler ve formüller nakledilmiştir. Lokman'a nisbet edilen meseller çeşitli adlarla bir araya getirilmiştir. Bunlardan biri *Emsâlû Luqmân al-Hakîm* ve ba'zu âkvâli'l-'Arab'dır ki Thomas Erpenius (Leidae 1615), bir diğeri olan *Emsâlû Luqmân el-Hakîm* ise Georg Wilhelm Freytag (Bonn 1823) tarafından Latince'ye çevrilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Mustafavî, *el-Taḥkîk*, "Luqmân" md. (X, 225-226); *Müşned*, II, 87; Müslim, "İmân", 88-90; Vehb b. Münebbih, *Kitâbü't-Ticân fi mülûki Himyer*, San'a 1347, s. 78-87; Mufaddal ed-Dabbî, *Emsâlû'l-'Arab* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1981, s. 151-163; İbn Hişâm, *es-Sîre*², s. 427; Ebû Hâtim es-Sicistânî, *el-Mu'ammerûn ve'l-ueşâyâ* (nşr. Abdülmün'im Âmir), Kahire 1961, s. 4-5; Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 126-130; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Sâvî), s. 25; Taberî, *Târîḥ* (Ebû'l-Fazl), I, 219-223; a.mlf., *Câmi'u'l-beyân*, XXI, 67-68; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*

(Abdülhamîd), I, 57; III, 366; Sa'lebi, *Arâ'isü'l-mecâlis*, s. 266-269; İbn Fâtik, *Muḥtârû'l-hikem ve meḥâsinü'l-kelim* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980, s. 260-279; Meydânî, *Mecma'u'l-emşâl* (Abdülhamîd), I, 429-430; II, 389; Süheylî, *er-Ravzû'l-ünûf*, Mısır 1914, I, 266; Fahrreddin er-Râzî, *Meḥâṣinü'l-gayb*, XXV, 145; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, IV, 19; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV, 59-72; Beyzâvî, *Envârü't-ten-zîl*, İstanbul 1303, II, 253; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XIII, 60-61; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 123-129; Demîrî, *Ḥayâtü'l-ḥayevân*, II, 353-354; Firûzâbâdî, *Beşâ'ir* (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmîyye), VI, 90-91; Âiûsî, *Rûḥu'l-me'ânî*, XXI, 82-84; J. Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin-Leipzig 1926, s. 132-136; L. Pirot, "Ahikar", *DBS*, I, 203; Abdülmecîd Âbidin, *el-Emsâl fi'n-nasri'l-'Arabîyyi'l-kadîm*, Kahire 1956, s. 46; Cevâd Ali, *el-Mufaṣṣal*, I, 314-320; Mustafa Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi*, Ankara 1993, II, 229-235; Cevdet İsmail Çakmakçı, "Luqmân fi'l-edebî'l-'Arabî", *AÜİFD*, XXIII (1978), s. 367-391; a.mlf., "Lokman Bibliyografyası", *AÜ İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, IV, Ankara 1980, s. 295-302; D. Gutas, "Classical Arabic Wisdom Literature: Nature and Scope", *JAOS*, CI/1 (1981), s. 78; B. Heller, "Lokman", *İA*, VII, 64-67; a.mlf. - [N. A. Stillman], "Luqmân", *El² [Fr.]*, V, 817-819.



ÖMER FARUK HARMAN

□ TÜRK EDEBİYATI. Türk edebiyatında Lokman, Arap edebiyatında öne çıkan özellikleri yanında hakim / filozof kimliğinden çok hekim / tabip hüviyetinde görülmektedir. Bu sebeple Türk divan, tasavvuf ve halk edebiyatlarıyla Türk folklorunda "Lokman Hekim, Lokmân-ı hâzık, tabip Lokman, dert Lokman'ı, şifâ Lokman'ı" gibi ad ve sıfatlarla anılmış, bu özelliğini vurgulayacak kelimelerle tavsif edilmiştir. "Şifâ-yı Lokmân, devâ-yı Lokmân, yed-i Lokmân, Lokman elî, ilâc-ı Lokmân, merhem-i Lokmân, bâb-ı Lokmân, muhtâc-ı Lokmân, yara saran Lokman" bunlardan en yaygın olanlardır. Yazıcıoğlu Mehmed, *Muhammediyye*'nin "Tertîbü'l-Enbiyâ" adlı bölümünde onu, "Gitti ol da geldi Lokmân-ı hekîm / Mâhir etmiş hikmete onu hakîm" beytiyle Süleyman peygamberden sonra gelen hikmet sahibi bir hekîm / nebî olarak anar. Müştak Baba'nın, "Âvâz-ı bülend ile demiş Hazret-i Lokman / Hikmetle tegannî maraz-ı aşka devâdır" beytinde olduğu gibi onun hikmet sahibi oluşu tabip olmasının gereği gibi görülmüş, birçok şiirde bu iki özelliği bir arada zikredilmiştir.

Türk-İslâm edebiyat ve kültüründe Lokman'ın tabip özelliğinin öne çıkması, hakim kelimesinin halk ağzında hekîme dönüşmesi ve eski dönemde felsefenin tıp dahil olmak üzere devrin belli başlı ilimlerini de içine almasıyla olmuştur (Ba-

yat, s. 4-6). Osman Şems'in, "Bu Şems gibi var ise her kanda Hudâyâ / Bîmâr-ı gam-ı aşk ona Lokman bağışla" ve Süleyman Zâtî'nin "Hikmet olur sözleri haste-dil olanlara / İllet ü emrâzına mâni-i Lokman olur" beyitlerinden onun aşk derdinin devasını bilen tabip olarak benimsendiği görülmektedir. Karacaoğlu'nın, "Şu dertli gönülümün Lokman'ı sensin"; "Derdimin Lokman'ı gel yavaş yavaş" mısraları ile Feymânî'nin, "Her doktora Lokman diye sarıldım" mısraı bu anlayışı halk şiiri içinde ortaya koyan örneklerdir. Ancak âşık bu dert yüzünden açıkça veya Şem'i'nin ifadesiyle "gizli gizli bâb-ı Lokman'a düşmüş" olsa da Lokman'ın gücü sınırlıdır ve gerçek şifa Allah'tandır. Nihânî bunu, "Lokmanlar yaraya sarar dermânı / Velâkin sağaldır keremler kânı" beytiyle ifade eder.

Âşık, Lokman'a benzettiği sevgilisi için, "İnâyet et şol Lokmân'ı yetiştir / Hızır elinden şol peymânı yetiştir" diye feryat ederken Lokman-Hızır münasebetini ortaya koyar. Ancak derdin devasını bulmakta bazan o da âciz kalır: "Lokman çare bilmez dil yâresine" (Müdâmî). Bazan da aşk derdinin devası sevgilinin Lokman gibi şifa dağıtan elleri yahut gözleri olur: "Bana Lokman yeter şimdi yâr eli" (Gevherî); "O şâh-ı Lokmân'a benzer gözlerin" (Noksânî). Ölüm derdine ise Lokman da şifa bulamaz: "Cihan tasında ma'cûn-ı hayâta sa'y edip Lokman / Çürüttü mâye-i ömrün memâta bulmadı derman" (Ağazâde Nakşî). Lokman'ın sevgiliye benzetilmesi onun diğer özelliklerinin de ortaya konulmasına yol açar. Nitekim şairler burada hakîm oluşuna, hikmetli söz ve nasihatlerine yönelirler. Yârin sözü Lokman'ın hikmeti gibidir: "Maraz-ı aşk devâsın leb-i cânandan sor / Yürü ey hasta gönül hikmeti Lokman'dan sor" (Ulvi).

Divan şairleri bazı bakımlardan kendi sözlerini Lokman'ın hikmetlerine benzetirler. Özellikle sevgilinin güzelliği vasfedilirken, memduh övülürken bu âlâka iyice öne çıkarılır. Ahmed Paşa, II. Bayezid için yazdığı "geçmiş olsun" kasidesinde padişahı överken, "Sû-i mîzâcın âlemin hikmetle ıslâh etmeye / Sen Hızır-dem İlsâ-nefes Lokmân'a sıhhat yarasır" beytiyle onun tabip ve hakîm oluşunun yanında Hızır-İlsâ-Lokman ilişkisine de işaret etmiştir. Hakânî ise, "Ma'rifet kadrini irfan anlar / Hikmet-i nazmımı Lokman anlar" diyerek övünür.

Lokman'ın hakîm ve tabip özelliği Eflâtun, Câlînûs (Galenos), Bukrat (Hipokrat) gibi aynı yolda şöhret yapmış diğer isim-

leri de çağrıştırarak birlikte kullanılmasına vesile olmuştur: "Gözlerin Eflâtun ellerin Lokman" (Âşık Ali İzzet); "Bir dem cehâletle kalır hiç nesneyi bilmez olur / Bir dem dalar hikmetlere Câlînûs u Lokmân olur"; "Nice bir Câlînûs u Bukrât olam Lokmân olam" (Yûnus Emre).

Felsefî ve ilmi bilgiyle düşünceyi ifade eden hikmet, Türk tasavvuf edebiyatında "ilm-i ledün", yani Allah tarafından ve yalnız Allah'ın dilediği kullara verdiği özel bilgi olarak anlaşıldığından hikmet sahibi Lokman da bir insân-ı kâmil telakkî edilmiştir. Bu sebeple Hak âşığı, Yûnus gibi, "Okuyup hikmet ilmini Lokman olayım bir zaman" diyerek onun mertebesine ulaşmak ister. İlâhî hikmetler gerçek mânasıyla gönül sahipleri tarafından anlaşılabilirliğinden hikmetin kaynağı ve yolu "gönül" mânasına da gelen "dil"dir. Bu durumda Lokman, tasavvuf ve tekke şii-riinde âşığın gönlünü ifade eden bir tasavvufî remiz haline gelmiş olur.

Lokman hekimin oğluna vasiyetleri, öğütleri, hikmetli sözleri, adı etrafında şekillenmiş efsaneler, onunla ilgili olarak nakledilen fıkralar Arap, Fars ve Türk edebiyatında, tasavvuf ve ahlâk kitaplarında ele alınmış, her üç edebiyatın nasihatnâme türü eserlerinde müstakil kitaplara konu olmuştur. Bunları doğrudan doğruya Pendnâme-i Lokmân adını taşıyanlarla *Atebetü'l-hakayık*'tan başlayarak Attâr'ın tanınmış eseri de dahil Türkçe-Farsça çeşitli pendnâmelerde mevcut nasihatlere kadar genişletmek mümkündür. Türk edebiyatında müellifi bilinmeyen *Hikâyât-ı Hazret-i Lokmân* (Manisa İl Halk Ktp., nr. 965/5), Nidâi mahlaslı Kaysûnizâde Mehmed'in *Tercüme-i Nazm-ı Lokmân Hekim'i* (Millî Ktp., nr. A 4883/4) ve Çağatayca *Sad Pend-i Sûdmend Berâ-yı Ferzend-i Hidmend* (Kazan 1308; eser Süheyl Ünver tarafından *Lokman Hekim'in Oğluna Verdiği 100 Nasihat* adıyla Türkiye Türkçesi'ne aktararak birkaç defa basılmıştır) adlı eserler bilinmektedir. *Pendnâme-i Lokmân Hekim* adını taşıyan bir diğer manzum eser, Medîne Kadısı Ahmed Râşid Efendi'nin Şeyhülislâm Ârif Hikmet Kütüphanesi'nde rastladığı, Mîr İmâd hattıyla yazılmış *Pendnâme-i Lokmân Hekim Cihet-i Ferzend* adlı Farsça bir eserdeki otuz dört nasihatın her birini beşer beyit halinde tercüme edip çeşitli konulardaki bazı şiirlerini de ekleyerek neşrettiği risâledir (İstanbul 1324; beyitlerin ayrıca nesre çevrilerek aktarıldığı bu didaktik manzume ve ekler için bk. Öztürk, s. 175-232).

Tefsirler, hadis kitapları ve şerhleri, kısas-ı enbiyâ, İslâm tarihleri, tasavvuf ve ahlâk kitapları ve nasihatnâmelere kadar çeşitli eserlerde de Lokman'la ilgili konulara yer verilmiştir (konuyla ilgili 390 adet kitap ve makalenin bibliyografik künyesi için bk. bibl. Bayat; ayrıca bk. bibl. Kalender; bibl. Ekin).

Lokman'ın öğütleri XVII. yüzyıldan itibaren Batı dünyasında da dikkatleri çekmiştir. Bu konuda yazılmış eserlerin en eski tarihli, Lokman'dan nakledilen fıkralarla Lokman'a atfedilen Arapça kelâmıkıbarları içine alan *Fabules Locmai Sapientis Et Quddam Dicta Arabum* adlı kitaptır (Leidae 1615) (tercümesi için bk. Öztürk, s. 233-262; Batı dillerinde konuyla ilgili diğer eserler için bk. bibl. Bayat).

Lokman Hekim'in tabip kimliği onun şifalı bitkiler hususunda uzman kabul edilmesini gerektirdiğinden bu alanda kaleme alınan kitaplarda, kitap adından başlayarak çeşitli hastalıklar için sunduğu reçetelere kadar pek çok konuda ismi kullanılmıştır. Ayrıca ünlü kişiler adına falnâme tertip etme geleneğinden Lokman Hekim de nasibini almış görünmektedir. Süheyl Ünver, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan (Hazine, nr. 1703) ve I. Ahmed adına hazırlanmış olan bir falnâmede minyatürünün de bulunduğu bir Lokman Hekim falı tesbit etmiştir ("Türk Âleminde Hayırlı Bir Falı Olan Lokman Hekim = Eskiölup", *Yeni Tıp Alemi*, X, nr. 115-120 [İstanbul 1961]. s. 472-476). Bu konuda Emin Cenkmén'in *Eski Bir Aşkın Hikâyesi* (İstanbul 1941) ve Ahmet Cemil Akıncı'nın *Lokman Hekim* (İstanbul 1973) adıyla kaleme aldığı romanları vardır. *Lokman Hekim Halk Sağlığı Dergisi* ile Lokman Hekim Yayınları'nı da Türk yayın hayatında onun adını taşıyan eserler olarak zikretmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA :

A. Süheyl Ünver, *Lokman Hekim*, İstanbul 1968; İlhan Yardımcı, *Sağlık Folklorumuzda Lokman Hekim*, İstanbul 1969; Harun Tolasa, *Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası*, Ankara 1973, s. 26; Müjgan Üçer, "Halk Edebiyatımızda Lokman Hekim Üzerine", *I. Uluslararası Halk Edebiyatı Semineri*, Eskişehir 1984, s. 365-372; Mustafa Kalender, *Lokman Süresinin Eğitim Açısından Yorumu* (yüksek lisans tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Yunus Ekin, *İslâm Ahlâkı Açısından Lokman Süresi'nin Tefsiri* (yüksek lisans tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Osman Öztürk, *Lokman Hekimin Oğluna Nasihatı*, İstanbul 1997; İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul 1999, s. 257; Nevin Akkaya, *Türk Halk Şiirinde Özel Adlar*, Balıkesir 1999, s. 140-141; ayrıca

bk. İndeks; Ali Haydar Bayat, *Türk Kültüründe Lokman Hekim*, İstanbul 2000; Muhsin Demirci, *Lokman Süresi ve Ahlakî Öğütler*, İstanbul 2001; Ahmet Gül, "Lokman Hekim ve Öğütleri", *Eû İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II, Kayseri 1985, s. 387-406; Dihhudâ, *Luğatnâme*, XII, 17423-17426.



MUSTAFA UZUN

LOKMÂN b. HÜSEYİN (لقمان بن حسين)

(ö. 1010/1601'den sonra)

Osmanlı tarihçi ve şehnâmecisi.

Hayatı hakkında yeterli bilgiler yoktur. Görevlerine dair kayıtlar, daha çok kendi eserlerinden ve tayinlerine dair arşiv belgelerinden tesbit edilebilmektedir. Eserlerinde künyesini Seyyid Lokmân b. Seyyid Hüseyin el-Âşûrî el-Hüseyinî el-Urmevî olarak verir. Buradan hareketle Azerbaycan'ın Urumi / Urmiye kasabasından olduğu belirtilmektedir. Osmanlı hizmetine ne zaman, nasıl girdiği bilinmemektedir. Osmanlı hizmetinde olduğuna dair verdiği ilk bilgi Musul'a bağlı Harîr kazasında kadılık yapmasıyla ilgilidir. Harîr kadısı sıfatıyla, 970 Zilkadesinde (Temmuz 1563) Şehrîzor beylerbeyiliği merkezi olmak üzere inşa edilen Gülanber Kalesi'nin temel atma töreninde hazır bulunmuş ve Beylerbeyi Muzaffer Paşa'nın isteğiyle ilk harcı kendisi atmıştır. Daha sonra İstanbul'a gelerek nişancı Feridun Ahmed Bey'e ve dolayısıyla Sokullu Mehmed Paşa'ya intisap etti, ardından şehnâmecilik görevine getirildi. Bu memuriyete tayin tarihini eserlerinin birinde 5 Şevval 976 (23 Mart 1569), bir diğerinde Muharrem 977 sonları (Temmuz 1569) olarak verir. Kendi ifadesine göre Şeyh Ebû Said vasıtasıyla, Sokullu Mehmed Paşa'nın Lüleburgaz ve İstanbul'daki medreselerinde müderrislikte bulunan Şemseddin Ahmed Karabâgî ile tanışılmış, Feridun Bey'in Sigetvar seferiyle ilgili eserini nazma çekerek hazırladığı ilk denemelerini ona sunmuş, bunlar ayrıca Ebüssuûd Efendi ve İdrîs-i Bitlisî'nin oğlu Ebûlfaiz Mehmed Efendi gibi önde gelen âlimlerce de beğenilmiş ve eserin temize çekilip padişaha sunulması için kendisine emir gönderilmiştir. Bu emir uyarınca Sigetvar seferi ve sonrasını nazma çekmek üzere şehnâmecî tayin edilmiş, ardından II. Selim'in faaliyetlerini yazmak için onun maiyetinde görevlendirilmiştir.

Şehnâmecilik görevine 30.000 akçe zeâmet tahsis edilerek getirilen Lokman, III. Murad'ın tahta çıkmak üzere İstan-

bul'a gelişi sırasında Sokullu Mehmed Paşa'nın yanında serkâtip sıfatıyla padişahı karşılayanlar içinde yer aldı (Ramazan 982 / Aralık 1574). 29 Zilkade 982'de (12 Mart 1575) şehnâmecilik sıfatına önceki selefi Ârifî Fethullah Çelebi gibi dergâh-ı âlî müteferrikalığını da ilâve ettirdi (BA, KK, *Ruûs*, nr. 229, s. 22). Yaptığı hizmetler karşılığında çeşitli vesilelerle geliri arttırıldı. 10 Şevval 983'te (12 Ocak 1576) oğlu Aristo'ya, kendisine Nusaybin ve Urfa'dan tahsis edilen zeâmet geliri- nin bir bölümü bırakıldı. II. Selim devrini yazdığında gelirine 1000 akçe, *Şehinşâh-nâme-i Hümâyûn* adlı eserinin ilk cildini takdim edip ikincisine başladığında ise 10.000 akçe zam yapıldı. *Tomar-ı Hümâyûn*'un bir cildini hazırlayıp minyatürlerle süslediğinde ise 10.000 akçe daha verilip Dîvân-ı Hümâyûn kâtipliğine getirildi (28 Şevval 991 / 14 Kasım 1583).

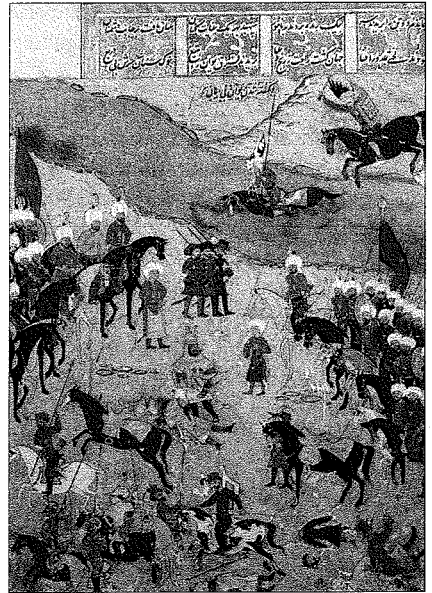
III. Mehmed'in cülûsundan sonra şehnâmecilik görevinden alındı ve şehnâmeciliğe Tâlikizâde getirildi (15 Muharrem 1004 / 20 Eylül 1595). İlgili kayıтта Lokman'ın "İisân-ı Fârisî'de şehnâme yazmaktan ref' olunduğu", şehnâmeciliğin müstakil olarak Tâlikizâde'ye verildiği belirtilir (Afyoncu, XXI [2001], s. 287, 293). Selânikî, onun azil sebebini yeni padişahın cülûsundan beri nazım ve nesirde ihmali olmasına ve padişaha daha önce şehzadeliliği sırasında görüp incelediği parçaları takdim etmesine bağlar (*Tarih*, s. 622). Buna rağmen Lokmân'dan daha önce başlamış olduğu eseri tamamlaması istendi. Bunun üzerine Eğri seferi için orduya katılmışken İstanbul'a döndü. Ancak yaptığı çalışmalar ilgi görmedi ve kendisine kenar defterdarlığı verilerek uzaklaştırıldı. Ardından onun Mısır'a gittiğine dair kayıtlar mevcuttur. Hakkındaki son kayıt 1010 Cemâziyelâhîr (Aralık 1601) tarihli. Hayatının bundan sonraki kısmı ve vefat tarihi hakkında bilgi bulunmamaktadır.

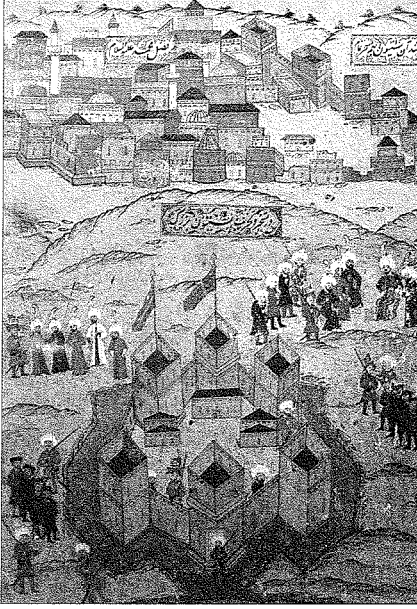
Yirmi beş yılı aşan şehnâmeciliği sırasında minyatür ve süsleme sanatçıları ile hattatlardan oluşan bir ekip kuran ve onlarla birlikte Türk sanatının önemli eserlerine imza atan Lokman, tarihçi ve şair olarak Hoca Sâdeddin Efendi ve diğer bazı önde gelen âlimlerin takdirini kazanmıştır. Bununla beraber çağdaşı olan Âlî Mustafa Efendi, onun şehnâmecilik gibi bir görevin üstesinden gelebilecek donanımda olmadığını, şiir yönünün çok zayıf bulunduğunu, hatta şair çevrelerinde hiç rağbet görmediğini, 10.000 beyit vücuda getirdiğini söylemekle birlikte bunların

çoğunun düzensiz olduğunu, nesir olarak kaleme aldığı eserlerinin ifadelerinin "İisân-ı ham" ile dolu bulunduğunu, Hoca Sâdeddin Efendi'nin onu takdir etmesine ise anlam veremediğini belirtir (Çerçi, III, 629-634). Buna rağmen Lokman'ın devrin hadiselerini son derece sade bir üslûpla çok defa belgeleri de kullanarak yoruma gitmeksizin aktardığı ve vekâyi'nâme tarzına uygun olarak kaleme aldığı anlaşılmaktadır.

Eserleri. Lokman, hem Farsça manzum hem Türkçe mensur olarak eserler kaleme almıştır. Gerek şehnâme gerekse vekâyi'nâme türünde yazdığı eserlerinin çoğu çok değerli minyatürlerle süslüdür. Şehnâme olarak hazırladığı eserleri şunlardır: 1. *Zafernâme*. Feridun Bey'in Sigetvar seferiyle ilgili eserinin şehnâme tarzında nazma geçirilmiş şeklidir. 986 (1578) yılında tamamlanan bu eserde Şehzade Bayezid isyanının bastırılması, Malta, Sakız ve Sigetvar seferleriyle Kanûnî Sultan Süleyman'ın ölümü ve II. Selim'in cülûsu konuları yer alır. III. Murad Kütüphanesi için hazırlanan güzel bir nüshası Dublin Chester Beatty Kütüphanesi'ndedir (nr. 413). 2. *Selîm Hân-nâme*. 6 Zilhicce 988 (12 Ocak 1581) tarihinde tamamlanan eser II. Selim devri olaylarını ihtiva eder. Tam bir müsveddesi Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Revan Köşkü, nr. 1537). III. Murad'a su-

Lokmân b. Hüseyin'in *Selîm Hân-nâme* adlı eserinin bir sayfası (TSMK, III. Ahmed, nr. 3595, vr. 141*)





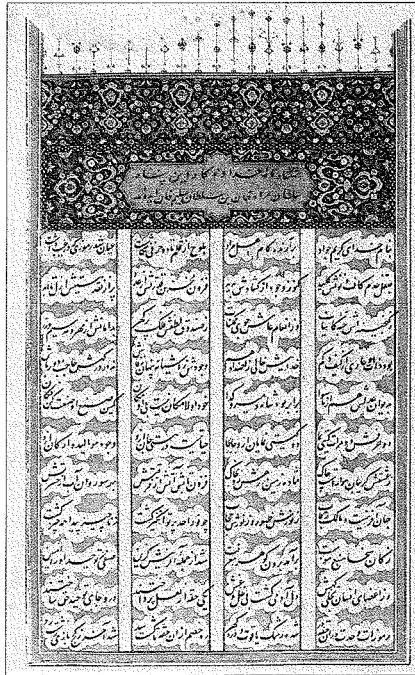
Lokmân b. Hüseyin'in *Selîm Hânâme* adlı eserinden bir başka sayfa (TSMK, III. Ahmed, nr. 3595, vr. 149*)

nulan kırk dört minyatürlü nüsha Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde yer alır (III. Ahmed, nr. 3595). **3. Şehinşahnâme.** III. Murad'a ayrılan bu şehnâmenin ilk cildi 989 Şevval başında (Kasım 1581) tamamlanmıştır. 982-988 (1574-1580) yılları olaylarını ihtiva eder. Alâeddin b. Hüseyin Şirvânî hattıyla süslenmiş, elli sekiz minyatürlü nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (FY, nr. 1404). Şehnâmenin II. cildinde Koca Sinan Paşa'nın İran seferi, Şehzade Mehmed'in sünnet düğünü, Ferhad Paşa'nın Revan seferi, Özdemiroğlu Osman Paşa'nın İran'daki mücadelesi ve vezîriâzamlığı gibi konular anlatılır. Mirza Ali b. Hacim Kulu tarafından 1001 Saferi sonlarında (Kasım 1592) yazılmış, doksan beş minyatürüne içine alan bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (Bağdat Köşkü, nr. 200).

Lokman'ın şehnâme tarzı dışında kaleme aldığı, bir kısmı vekâyî'nâme özelliği taşıyan eserleri de şunlardır: **1. Hüner-nâme*.** Ârifî Fethullah Çelebi'nin başlattığı, selefi Eflâtûn-i Şirvânî'nin ancak üç faslına yazabildiği eserin Lokman tarafından tamamlanmasıyla oluşmuştur. **2. Zübdetü't-tevârih.** Tam bir vekâyî'nâme özelliği taşıyan eser *Tomar-ı Hümayun*, *Mücmelü't-tomar* diye de anılır. Lokman'ın seleflerinden devralıp tamamladığı

ikinci eseri olup en geniş şekliyle III. Murad'ın cülûsu üzerine boğdurulan şehzadelerin defni olayı ile son bulur (TSMK, III. Ahmed, nr. 3599). 0,79 x 31,16 m. ebadında rulo / tomar halinde bulunan bu nüsha tezhiplidir. Eserin giriş kısmında müellif adı yoktur. Kısa bir dünya tarihi, yaratılış, peygamberler tarihi bahislerinden sonra Osmanlı hânedanına geçilir. Kanûnî Sultan Süleyman dönemine kadar olan kısımlar Lokman'dan önceki şehnâmecilere ait olmalıdır. Lokman muhtemelen bu eseri 985 (1577) yılından başlayarak devam ettirmiştir. Eserde her padişaha ait minyatürler yer alır. III. Murad'a takdim edilen nüsha Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde kayıtlı olup (nr. 1973) kırk minyatür ihtiva eder. Dârüssaâde Ağası Mehmed Ağa, Siyavuş Paşa ve Hoca Sâdeddin Efendi'ye takdim edilen nüshalar çeşitli kütüphanelerde mevcuttur. **3. Kıyâfetü'l-insânîyye fî şemâilî'l-Osmâniyye.** Lokman'ın 996'da (1588) yazdığı bu eser Osmanlı padişahlarının dış görünüşlerinin özelliklerini, beden âlâmetlerini, vasıflarını ihtiva eder. Osman Gazi'den itibaren III. Murad dahil Osmanlı padişahlarının hayatı, saltanat yılları olayları, hilyeleri tesbit edilmiştir. On iki padişahın minyatürlerinin yer aldığı eser

Lokmân b. Hüseyin'in *Şehinşahnâme*'sinin ilk sayfası (Ü Ktp., FY, nr. 1404)



Kültür Bakanlığı tarafından tıpkıbasım olarak yayımlanmıştır (İstanbul 1987). **4. Oğuznâme.** III. Mehmed döneminde 1008 (1599-1600) yılında hazırlanan eserin Lokman'a aidiyeti baş kısmında mevcut bir şiirden anlaşılmaktadır. Kitap aslında bir Selçuklu tarihi özetidir ve Osman Bey'in ortaya çıkışına kadar gelir. Muhtemelen Yazıcızâde Ali'nin İbn Bîbî tercümesi esas alınmıştır. Tek nüshası Viyana'da bulunan eser, J. J. W. Lagos tarafından Latince'ye çevrilerek aslı ile beraber yayımlanmıştır (Helsingforsiae 1854), daha sonra Harun Güngör tarafından yeniden neşredilmiştir (TDA, sy. 44 [1986], s. 91-103). Lokman'ın bunların dışında *Risâletü'l-âlâtî'r-rasâdiyye* adlı bir eseri daha olduğundan bahsedilir. Kendi ifadesine göre ayrıca *Le'm'atü'l-envâr*'dan ve Ferîdüddin Attâr'ın *Mihr ü Müşteri*'sinden bazı parçaları Türkçe'ye çevirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, KK, *Ruûs*, nr. 229, s. 22; nr. 238, s. 297; nr. 239, s. 197; nr. 242, s. 10; nr. 252, s. 23; BA, MD, nr. 33, s. 189, hk. 380; Selânikî, *Târih* (İpşirli), s. 515, 622; Ahmed Refik, *Âlimler ve Sanatkârlar*, İstanbul 1924, s. 81-94; a.mlf., "Bizde Şehnâmecilik, Seyyid Lokman ve Halefleri", *YM*, sy. 9 (1917), s. 169-172; *Osmanlı Müellifleri*, III, 135-136; Babinger (Üçok), s. 181-184; Günsel Renda, "Chester Beatty Kitaplığındaki Zübdetü't-tevârih ve Minyatürleri", *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul 1991, s. 485-503; a.mlf., "Topkapı Sarayı Müzesindeki H. 1321 Nolu Silsilenâme'nin Minyatürleri", *STY*, V (1973), s. 443-448; Bekir Kütükoğlu, *Vekâyî'nüvis Makaleleri*, İstanbul 1994, s. 7-16; Faris Çerçi, *Gelibolulu Mustafa Âli ve Kühnül-Ahbâr'ında II. Selim, III. Murat ve III. Mehmet Devirleri*, Kayseri 2000, III, 629-634; Ahmed Tevhid, "Hüner-nâme", *TOEM*, I/2 (1326), s. 103-111; VIII/49 (1337), s. 85-86; Filiz Çağman, "Şahnâme-i Selim Han ve Minyatürleri", *STY*, V (1973), s. 411-442; Mehmed Serhan Tayşi, "Kıyâfet İlmi ve Seyyid Lokman Çelebi'nin Kıyâfetnâmesi", *İslâm Medeniyeti*, IV/2, İstanbul 1979, s. 91-112; Hüsamettin Aksu, "Sultan III. Murad Şehinşahnâmesi", *STY*, IX-X (1981), s. 1-22; Harun Güngör, "Seyyid Lokman ve Oğuznâmesi", *TDA*, sy. 44 (1986), s. 91-103; Erhan Afyoncu, "Talîkizâde Mehmed Suphî'nin Hayatı Hakkında Notlar", *Osm.Ar.*, XXI (2001), s. 287, 293; H. Sohrweide, "Luqmân b. Sayyid Husayn", *EP* (İng.), V, 813-814.



BEKİR KÜTÜKOĞLU

LOKMÂN SÜRESİ

(سورة لقمان)

Kur'an-ı Kerim'in otuz birinci sûresi.

Mekke döneminde Saffât sûresinden sonra nâzil olmuştur. 27-28 veya 27-29. âyetlerin Medine'de indiği söylenirse de üslûp ve muhteva bütünlüğü bu iddianın

zayıf olduğunu göstermektedir (M. Tâhir b. Âşûr, XXI, 138; M. İzzet Derveze, III, 157). Adını 12-19. âyetlerde kendisinden bahsedilen Lokmân'dan almıştır. Otuz dört âyet olup fâsılası "ن، م، ظ، د، ر، ط، م، ن" harfleridir.

Sûrenin muhtevası dört bölümde incelenebilir. İlk bölümde (âyet 1-11) Kur'an'ın hikmet, hidayet ve rahmet kaynağı olduğu belirtildikten sonra ondan istifade edenlerin temel özellikleri namazı kılmak, zekâtı vermek ve âhirete inanmak şeklinde özetlenir. Bu sûrenin indiği dönemde henüz beş vakit namazın ve zekâtın farz kılınmadığı dikkate alınırsa buradaki namazı umumi mânada Allah'a ibadet ve dua veya o dönemdeki şekliyle namaz, zekâtı da bilhassa o sırada müşriklerin baskısı altında büyük sıkıntılar çeken müslümanlar için önem taşıyan malî dayanışma olarak anlamak yerinde olur. 6-7. âyetler, Mekke müşriklerinin İslâm ve müslümanlar karşısındaki karakteristik tutumlarını özetlemektedir. Buna göre onlar, hikâye ve masal türü bazı sözlerle Kur'an arasında benzerlik kurar, vahyi alay konusu yaparlar, böylece kendileri sapkın oldukları gibi başkalarını da Allah yolundan saptırmayı hedeflerlerdi; Allah'ın âyetleri kendilerine okunduğunda küstahça bir gurura kapılır, tam bir duyarsızlık ve ilgisizlik sergilerlerdi. Bu bölümün son iki âyetinde ilâhî kudretin canlı ve cansız varlıkları nasıl meydana getirdiği belirtildikten sonra putperestlere hitaben, "İşte bunlar Allah'ın yarattıklarıdır; şimdi gösterin bana, O'ndan başkası ne yaratmıştır?" denilmekte ve Allah'tan başka bir varlığa tapmanın hem mantıksız hem de haksız bir tutum olduğu vurgulanmaktadır.

İkinci bölümde (12-19) Lokmân'dan bahsedilmektedir. Ancak burada onun hayatı ve kimliği hakkında bilgi verilmeyip sadece Allah'ın ona hikmet bahsettiği belirtilmekte ve oğluna hakîmâne öğütleri sıralanmaktadır. Bu öğütler Allah'a ortak koşmamak, anneye babaya iyi davranmak, namaz kılmak, iyiliği emredip kötülükten sakındırmak, sabırlı olmak, böbürlenmemek, başkalarını küçümsemek, alçak gönüllü olmak gibi dinî ve ahlâkî konuları içerir.

Üçüncü bölüm (âyet 20-32) Allah'ın insanlara verdiği nimetlerle O'nun yüceliğine ilişkin açıklamalardan oluşur. Bölümün başında Allah'ın göklerde ve yerde olan şeyleri insanların hizmetine verdiği, görünür ve görünmez nimetleri önlerine

serdiği belirtilmektedir. 20. âyetin başındaki, "Görmez misiniz?" ifadesi, insanların varlık düzenini sağlıklı bir şekilde incelemeleri halinde evrendeki ilâhî kudret ve hikmete delâlet eden düzeni ve bu düzenin insanlara nimet olarak yansıyan yönlerini kendi akıllarıyla da kavrayabileceklerine işaret etmektedir. 21. âyetinde, Allah'ın indirdiği hükümlere uymaya çağrıldıkları halde bu çağrıya uymayıp atalarının bâtıl inanç ve geleneklerini sürdürmekte ısrar eden inkârcıların, böylece Allah'ın daveti yerine kendilerini alevî ateşin azabına çağıran şeytanın davetine uydukları, 22. âyetinde ise Allah'a teslim olup O'nun yolundan gidenlerin sağlam kulpa yapışmış bulundukları ve onların yollarının doğru, âkibetlerinin hayırlı olduğu anlatılmaktadır. Daha sonra Allah'ın ilminin genişliğine dikkat çekilmekte ve gücünün sonsuzluğu ile, insanların tamamının yaratılması ve âhirette hepsinin diriltilemesinin bir kişinin yaratılıp diriltilmesi gibi olduğu vurgulanmakta, ayrıca bazı kozmolojik delillere yer verilmektedir.

Dördüncü bölümde (âyet 33-34) kıyamet gününde kimsenin kimseye fayda veremeyeceği belirtilerek müminlerin geçici dünya hayatının aldatıcılığına kapılmamaları gerektiği yönündeki uyarıların ardından sûre, Allah'ın ilminin ve kudretinin kusursuzluğunu özetleyen ve ilâhî bilgiyle insan bilgisi arasındaki büyük farkı gösteren ifadelerle sona ermektedir. Burada Allah'ın kıyametin vakti, yağmurun yağdırılması, rahimlerdeki çocuklar, insanın gelecekte elde edeceği şeyler ve ölüm vakti konularındaki kuşatıcı ilmine dikkat çekilmektedir. Bir hadiste Hz. Peygamber'in gaybın anahtarlarının beş olduğunu söyleyip bu âyeti okuduğu bildirilir (Buhârî, "Tefsîrü'l-Kur'ân", 31). Bu sebeple âyetinde sayılan konulara "mugayyebât-ı hams" (beş bilinmeyen şey) denilmiştir (Taberî, XXI, 88-89; İbn Atıyye el-Endelüsî, IV, 356). Ancak âyetinde kıyametin ne zaman kopacağına dair bilginin yalnız Allah'a ait olduğu, hiç kimsenin yarın ne kazanacağını ve nerede öleceğini bilemeyeceği belirtilmiş; yağmurun yağma vakti ve rahimdeki çocuk hakkında, "Bunları da yalnız Allah bilir, başkası bilemez" gibi sınırlayıcı bir ifade kullanılmamış, "Allah ... yağmuru yağdırmakta ve rahimlerdekini bilmektedir" buyurulmuştur. Bu ise meteorolojik tahminlerle ve ceninin cinsiyetinin tesbit edilmesiyle çelişmemektedir. Ayrıca âyetinde, Allah'ın diğer bütün varlık ve olaylar gibi bu beş konuyu sadece zamanı bakımından değil

insan bilgisinin aksine bütün yönleriyle ve kusursuz, sınırsız olarak bildiğine dikkat çekilmektedir.

Lokmân sûresini okuyanlara kıyamet günü Lokmân'ın arkadaş olacağına ve bunların yaptıkları iyiliklere karşı onlarca sevap verileceğine dair rivayetler (Zemahşerî, III, 239) temel hadis kaynaklarında yer almadığı gibi araştırmalarda da bunların mevzû olduğu belirtilmiştir (Muhammed et-Trablusî, II, 719).

Lokmân sûresiyle ilgili bazı eserler yazılmıştır. Ebû'l-Azm el-İsfahânî'nin *Tefsîru sûreti Lokmân* (İÜ Ktp., nr. 1873), Muhammed Mustafa el-Merâgî'nin *Tefsîru sûreti Lokmân ve'l-Aşr* (Kahire 1943), Kâmil Selâme ed-Daks'ın, *et-Tefsîrü'l-edebî li-sûreti Lokmân* (Cidde 1397/1977), Abdülfettâh İsâ el-Berberî'nin, *Min esrârî'l-beyân fi sûreti Lokmân* (Kahire 1986), Muhammed Re'fet Saîd'in *Sûretü Lokmân beyne hikmeti't-tenzil ve tenâsübî's-süver* (Kahire 1992), Mehmet Cesur'un *Lokman Sûresi Işığında Ailede Çocuğun Ahlâkî Eğitimi* (İstanbul 1997) ve Yunus Ekin'in *İslâm Ahlâkî Açısından Lokman Sûre-*

Lokman sûresinin ilk âyetleri



si'nin Tefsiri (1994, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) bunlar arasında sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Tefsîrû'l-Kur'ân", 31; Tirmizî, "Tefsîrû'l-Kur'ân", 31; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXI, 88-89; Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl* (nşr. İsmâ b. Abdülmuhsin el-Humeydân), Beyrut 1411/1991, s. 345-347; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 228-239; İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muḥarrerü'l-veciz* (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed), Beyrut 1413/1993, IV, 356; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV, 50-83; İbn Kesir, *Tefsîrû'l-Kur'ân*, I, 228-239; Beyrut 1385/1966, VI, 376-403; Muhammed et-Trablusî, *el-Keşşû'l-ilâhî 'an şedidi'z-za'fe'l-mevzû' ve'l-vâhî* (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408/1987, II, 719; Şevkânî, *Fethu'l-kâdir*, IV, 233-246; Âlûsî, *Rûḥu'l-me'ânî*, XXI, 61-115; M. Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve'l-tenvîr*, Tunus 1984, XXI, 138; M. İzzet Derveze, *et-Tefsîrû'l-Hadis: Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsiri* (trc. Ahmet Çelen – Mehmet Çelen), İstanbul 1997, III, 157-181.



İLYAS ÜZÜM

LONCA

Osmanlılar'da teşkilâtlanmış esnaf grupları için kullanılan bir terim.

Teşkilâtlanmış esnafın birliğiyle ilgili çeşitli fonksiyonların icra edildiği özel yerin adı olup teşkilâtlanmış esnaf gruplarını ifade eden bir anlam da kazanmıştır. Kelime İtalyanca *loggia*dan gelmektedir. Fransızca şekli olan *loge* Türkçe'de *loca* olarak geçer ve "hücre yahut oda, özel tahsis edilmiş mekân" anlamına gelir.

Lonca kelimesinin Osmanlı esnaf teşkilâtıyla ilgili olarak ne zaman kullanılmaya başlandığı hakkında kesin bilgi yoktur. Bununla birlikte İtalyan şehir devletlerinin, özellikle Venedik, Ceneviz ve Raguzalılar'ın Osmanlı Devleti ile olan ticarî münasebetlerinin bu tabirin ortaya çıkışında etkili olduğu söylenebilir. Bilhassa Galata ve civarında yerleşen

yabancı ticarî temsilcilerin bulunduğu oda ve hanlar için bu kelimeyi kullandıkları ve bunun zamanla yaygınlık kazandığı anlaşılmaktadır. XVIII. yüzyıla ait bir esnaf sayımında Galata, Kasımpaşa civarındaki hanlarda ve odalarda müslüman ve yabancı tüccarın bir arada bulunduğu, yirmi yedi hanın 406 odasında 698 kişinin kaldığı ve yetmiş bir odadaki 123 kişinin çoğunun yabancı tüccar olduğu görülmektedir (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. B.10). Buradaki kayıtlar, yerli ve yabancı esnafla tüccarlar arasında gündüz iş dolayısıyla oldukça sıkı olan münasebetin akşam hanlarda ve bekâr odalarında da sürdüğüne, iş dünyasıyla ilgili kelimelerin ortak bir kullanıma yol açıp yaygınlaştığına işaret eder. İtalyanca *loggia* kelimesinin Türk diline geçmesinin sebepleri bu ticarî ilişkilere dayanır. Nitekim esnaf ve tüccarın mallarını depoladığı odalar Osmanlı belgelerinde genellikle "mahzen" şeklinde anılır ve bazı yazarlar bu ilişkiden dolayı mahzenle lonca arasında irtibat kurar. Ticarî ilişkilerin yoğunlaştığı Galata'da daha Fâtih Sultan Mehmed devrinden itibaren Lonca isimli bir mahallenin varlığı dikkati çeker. Galata kadısına gönderilen 993 (1585) tarihli bir hükümde Galata civarında Lonca adlı mahalde, Ayasofya-i Kebîr Vakfı'na ait kira ile yabancı esnaf ve tüccarın tasarrufunda bulunan yirmi kubbeli bir kapalı çarşıdan (bezzâzistan) bahsedilir. Yabancı tüccarın üslendiği Galata bölgesinde, bir kısım yerli ve yabancı gayri müslimlere ait alışveriş merkezlerindeki çarşı ve hanlarda bulunan malların depolandığı mahzenlere İtalyanlar'ın verdikleri isim olan *loggia* ile bu loggiaların yer aldığı mahalle belgede belirtildiği gibi Lonca denmesi arasında doğrudan bir ilişki olduğu açıktır. Gerçekten de yukarıda bahsi geçen 1176 (1762-63) tarihli İstanbul esnafının sayım defterinde Ga-



Sekerci
(İstanbul
Belediyesi
Atatürk
Kitaplığı
kartpostal
koleksiyonu)

lata-Kasımpaşa arasında çörekçi fırınlarının yer aldığı bir bölge Lonca mahalli olarak kaydedilmişti (1176 Tarihli Esnaf Defteri, s. 18).

Bu yerin belirgin özellikleriyle esnaf teşkilâtı çerçevesinde lonca kelimesinin aldığı anlam arasında bir bağ vardır. Lonca mahalli tüccar malının esnafa satılmak üzere depolandığı, esnafın bu malı toptan satın aldığı ve muhtemelen esnafa dağıttığı yeri. Bu özellik zamanla yer adının esnaf teşkilâtı ile özdeşleşmesine yol açtı. Böylece XV. yüzyılın sonlarında özel bir ticarî yeri ifade eden lonca kelimesi XVII. yüzyıldan itibaren doğrudan esnaf sisteminin adı olarak kullanılmaya başlandı. Nitekim İstanbul esnafla ilgili olarak lonca teriminin yer aldığı en eski arşiv belgesi 1697 tarihli (BA, *Atik Şikâyet Defteri*, nr. 22, s. 111, hk. 722). Bursa esnafı için lonca kelimesinin kullanıldığı tarih 1042 (1632-33) olarak tesbit etmiştir (Gerber, s. 49). Belgelerde lonca teriminin yaygın biçimde görülmesi XVIII. yüzyıldadır.

Kelime arşiv belgelerinde iki ayrı anlamda geçer. İlk olarak teşkilâtlanmış esnafın çeşitli fonksiyonlarını icra ettiği belirli bir yer şeklinde kullanılır; teşkilâtlanmış esnaf âmirlerinin (kethüdâ, yiğitbaşı, nizam ustaları vb.) gerekli ham maddeyi temin edip esnafa dağıttığı, gerektiğinde ham maddeyi depoladığı, mâmul hale gelen malın kalite kontrolünü yaptığı yeri ifade eder. Ayrıca esnaf âmirlerinin ileri gelenlerinin ve kalfalarının, kendi teşkilât nizamını uygulamak, yeniden düzenlemek, değiştirmek, diğer esnafa ait nizamnâmelere ve devletin koyduğu kanunlara uymak için disiplini sağlamak, kendi esnaf teşkilâtlarıyla ilgili her hususu görüşmek, karara bağlamak ve uygulamak maksadıyla toplandıkları özel bir yeri de niteler. Kısacası teşkilâtlanmış esnafın ortak odasının veya meclisinin adıdır.



Seyyar
satıcılar
(İstanbul
Belediyesi
Atatürk
Kitaplığı
kartpostal
koleksiyonu)

Lonca kelimesi ikinci olarak "teşkilâtlanmış esnaf" mânasına gelir. Bu anlam ilk kullanılışındaki anlamının boyutlarını hayli genişletmiştir. Nitekim doğramacı esnafına dair bir belgede, bunların kendi esnaf birlikleriyle ilgili düzenlemeleri yapma ve her türlü kararı alıp yürütebilmek gibi işlerin halli için söz konusu esnaf birliğinin bütün üyelerinin toplanmasının zor olduğu belirtilerek bu görevi yerine getirmek üzere içlerinden doğramacı esnafının nizamını iyi bilen ve uygulayabilecek yetenekte olan eski ve tecrübeli ustalardan yirmi iki kişiyi lonca ustası olarak seçtikleri ifade edilmektedir. Kadı tarafından onaylanan, lonca ustası denilen ustalar doğramacı esnafının herhangi bir ustasından farklıdır. Bu farklılık lonca ustalarının doğramacı esnafı birliğiyle ilgili her hususu görüşme, karara bağlama ve yürütme yetkilerine sahip olmasından kaynaklanır. Böylece esnaf, bu tür fonksiyonların kurumlaşmasıyla mevcut esnaf birliğini güçlendirerek teşkilâtli faaliyette bulunabilmek yönünde önemli bir adım atmış oluyordu. Belgede, teşkilâtli faaliyette bulunmak ve birliği sürdürürebilmek için gerekli fonksiyonların tamamı lonca kelimesiyle açıklanmaktadır. Bu anlamda lonca teriminden hareketle belirtilen fonksiyonları ifa etmeyi üstlenenler de lonca ustası olarak tanımlanmıştır. Böylece lonca terimi, hem esnaf birliğini hem de teşkilâtlanmış esnafı ifade eder bir anlam genişliği kazanmış oluyordu. Çünkü teşkilâtlanmamış bir esnaf zümresi için esnaf birlikleriyle ilgili fonksiyonların icra edildiği özel bir yere ihtiyaç yoktu. Başka bir deyişle ancak teşkilâtlanmış esnaf birlikleri için lonca söz konusuydu. Esnafı ilgili olarak loncadan bahseden belgelerin tamamında esnaf birlikleriyle ilgili kaide ve nizamları da görmek mümkündür. XVIII. yüzyıldan önce de esnaf birliklerinin

Tenekeci
(İstanbul
Belediyesi
Atatürk
Kitaplığı
kartpostal
koleksiyonu)



çeşitli faaliyetlerini sürdürdükleri yerler vardı, fakat teşkilâtlanmış esnafa ait bu yerler lonca kelimesiyle ifade edilmiyor-du.

Bazı araştırmacılar lonca terimiyle gedikli esnafı kastederler ve bunlar için "loncalanmış esnaf" veya lonca tabirini kullanırlar. Ancak belgelerde lonca ve gedik terimleri hiçbir zaman birbirinin yerine kullanılmamıştır. Esnaf birliği hem geldiği olmayan hem de gedikli esnaf gruplarının tamamını ifade etmektedir. Bu karışıklık esnaf birliği, lonca ve gedik terimlerinin birbirleriyle iç içe girmiş olmasından kaynaklanmaktadır (ayrıca bk. **ESNAF; GEDİK**).

BİBLİYOGRAFYA :

BA, *Atık Şikâyet Defteri*, nr. 22, s. 111, hk. 722; *İstanbul Kadılığı Şer'iyye Sicilleri*, nr. 65, vr. 142^{a-b}; nr. 91, vr. 22^{a-b}; nr. 135, vr. 43^a; *1176 Tarihli Esnaf Defteri*, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. B. 10, s. 18; Süleyman Sûdî, *Defter-i Muktesid*, İstanbul 1307, s. 161; *Mecelle-i Umûr-ı Belediyeye*, I, 575 vd.; Ahmet Refik [Altınay], *On Altıncı Asırda İstanbul Hayatı*, İstanbul 1935, s. 133; Ekrem Hakkı Ayverdi, *Fatih Devri Sonlarında İstanbul Mahalleleri*, Ankara 1958, s. 65-66; Suraiya Faroqhi, *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia*, Cambridge 1984, s. 156 vd.; Mübahat Küçükoglu, "Osmanlı Esnafında Oto-Kontrol Müessesesi", *Ahilik ve Esnaf*, İstanbul 1986, s. 55-77; H. Gerber, *Economy and Society in an Ottoman City: Bursa 1600-1700*, Jerusalem 1988, s. 49; *İstanbul Ticaret Tarihi I* (haz. Ahmet Kal'a v.dğr.), İstanbul 1997, tür.yer.; *İstanbul Ahkâm Defterleri: İstanbul Esnaf Tarihi I* (haz. Ahmet Kal'a v.dğr.), İstanbul 1997, s. 380; a.e. II, İstanbul 1998, s. 402, 403; *İstanbul Esnaf Birlikleri ve Nizamları I* (haz. Ahmet Kal'a), İstanbul 1998, tür.yer.



AHMET KAL'A

LONDRA ANTLAŞMASI

Mısır meselesi dolayısıyla Osmanlı Devleti ile İngiltere, Avusturya, Prusya ve Rusya arasında Londra'da 15 Temmuz 1840'ta akdedilen mukavelenâme (bk. KAVALALI MEHMED ALİ PAŞA).

LORIMER, John Gordon
(1870-1914)

İngiliz şarkiyatçısı.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. İngiliz-Hindistan hükümetine bağlı olarak Basra körfezi bölgesinde çeşitli diplomatik görevlerde bulundu; 1909-1913 yılları arasında Bağdat konsolosu idi. XX. yüzyılın başlarında Irak'ın Bağdat, Basra, Musul, Kerkük gibi şehirlerinde çok tanınmış bir kişiydi ve Musul Valisi Tâhir Paşa, Kerkük mutasarrıfı Avnullah Bey, Bağdat Valisi Ali Rızâ Bey gibi Osmanlı görevlileriyle yakın dostluk kurmuştu. 1913 yılında Osmanlı Devleti ile İngiltere arasında imzalanan, ancak yürürlüğe girmeyen, bölgedeki İngiliz haklarıyla ilgili antlaşma ve yine İngilizler'in 1914'te bölgedeki petrol araştırmaları için Almanlar'la imzaladıkları Anglo-German Convention Antlaşması onun katkılarıyla gerçekleşmişti. Âni ölümü İngilizler kadar Türkler'i de üzmüştür.

Lorimer âbidevi eseri *Gazetteer of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia*'yı (I-VIII, Calcutta 1908-1915), Dışişleri Bakanlığı ile gizli servise bağlı olarak Basra körfezinin başlıca şehirleri arasında sık sık gidip geldiği yıllarda Lord Curzon'un emriyle yazmaya başladı (1903). İngiliz arşivlerinden faydalanılarak ortaya konulan eser coğrafya ve tarih bölümlerinden oluşmakta, bu iki ilim dalının yanında bölge üzerine yapılacak sosyolojik ve istatistik çalışmalar için de önemli bir kaynak teşkil etmektedir. H. V. Winstone, *Captain Shakespear. A Portrait* (London 1976) adlı kitabında Lorimer'in eserini Orta ve Doğu Arabistan'la ilgili ihmale uğramış en ayrıntılı bilgileri dahi içeren çok önemli bir kaynak olarak tanımlar. Âl-i Suûd, Âl-i Mübârek, Âl-i Bû Saîdî, Âl-i Sâni, Âl-i Halîfe gibi o dönemden beri bölgenin yönetiminde söz sahibi olan ailelere ve aralarında gelişen tarihî olaylara dair bilgileri içeren eserin coğrafya bölümü 1908 yılında Hindistan hükümeti tarafından Kalkûta'da çok az sayıda bastırıldı; eserin bölge tarihini anlatan ikinci bölümü yazarın ölümünden sonra 1915 yılında L. Birdwood tarafından yayımlandı. 1500'lü yıllardan başlayan bilgiler 1907 yılına kadar gelişen olayları kapsar. 4693 sayfadan oluşan kitabın İngilizce orijinali iki ana bölüm ve sekiz cilt halinde piyasaya çıkarılmıştır. Eser, daha

Muhallebiciler (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı kartpostal koleksiyonu)



sonra Katar Devlet Başkanı Emîr Halîfe b. Hamed Âl-i Sâni'nin emir ve desteğiyle bir heyet tarafından *Delilü'l-Halîc* adı altında Arapça'ya çevrildi. Bu tercüme de orijinali gibi coğrafya ve tarih olarak iki ana bölüm halinde ve yedişer ciltten toplam on dört cilt olarak basılmıştır. Kitapta geçen yer ve kabile isimleri Arapça tercümede daha kolay anlaşılmaktadır. Eser özellikle bölgedeki Osmanlı tarihinin son dönemi için büyük önem taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

S. H. Longrigg, *Irak 1900 to 1950*, Oxford 1953, s. 50, 61, 68; W. Phillips, *Oman: A History*, Beyrut 1971, s. 59; H. V. Winstone, *Captain Shakespeare: A Portrait*, London 1976; J. B. Anthony, *Sultanate of Oman and the Emirates of Eastern Arabia*, Metuchen 1976, s. 58.



MUSTAFA L. BİLGE

LOTİ, Pierre

(1850-1923)

Türk dostu olmasıyla ünlü
Fransız roman ve oyun yazarı.

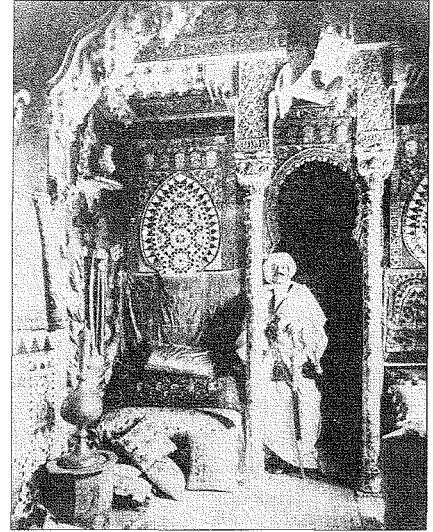
14 Ocak 1850'de Rochefort'da doğdu; asıl adı Louis Marie Julien Vaud olup Protestan bir ailenin çocuğudur. 1867'de denizcilik okuluna girdi ve 1869'da eğitim gemisinde göreve başladı. 1870'te gemisinin İzmir'e uğramasıyla Türkler'i tanıdı; bu olay onu defalarca Türkiye'ye gelmeye ve uzun süreler burada ikamet etmeye yöneltti (aş. bk.). 1872'de Tahiti'yi ziyaret sırasında kendisine takılan ve bir Pasifik çiçeğinin adı olan Loti'yi çok sevdi ve o tarihten itibaren eserlerinde bu adı kullandı. Senegal'i ve diğer Afrika ülkelerini gezdi. 1881'de yüzbaşı oldu; sömürgecilğe karşı baş gösteren isyanları bastırmak üzere Uzakdoğu'ya gönderilen Avrupa donanmasında görev aldı. 1910'da emekliye ayrıldı, fakat I. Dünya Savaşı'nın başlaması üzerine yeniden göreve çağrıldı. Savaşın sona sadece yazılarıyla ilgilendi.



Pierre Loti

1920 yılı sonlarında felç geçirdi. 10 Haziran 1923'te Hendaye'de öldü; cenazesine Türkiye adına Avrupa Türk Basın Bürosu Müdürü Ahmed İhsan (Tokgöz) katıldı. Türkiye'de Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde hem hükümet hem halk düzeyinde büyük bir sempati gören Pierre Loti, edebiyattaki başarıları dolayısıyla 1891'de Fransız Akademisi üyeliğine seçilip 1921'de Legion d'Honneur nişanıyla ödüllendirilmiş, ancak asıl şöhretini olumlu ve olumsuz eleştirilere yol açan Doğu hayranlığının çok ötesindeki Türk dostluğundan kazanmıştır.

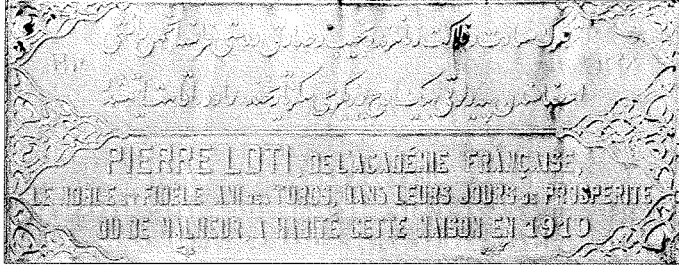
1876'da Selânik Limanı'na gelen Loti burada iki buçuk ay kaldı ve zaman zaman müslüman mahallelerinde gezintiler yaptı. Daha sonra II. Abdülhamid'in kılıç kuşanma merasimi sırasında (Eylül 1876) ilk defa gördüğü İstanbul'a gitti ve burada on altı ayını geçirdi. 1879'da yazar adını vermeden yayımladığı *Aziyade* adlı romanı bu ilk seyahatin ürünüdür. 1887'de ikinci defa İstanbul'a gelen Loti ilk romanının devamı sayılabilecek nitelikteki *Fantôme d'orient*'i, 1890'da üçüncü defa geldiğinde ise *L'exilée* adlı kitabında yer verdiği "Constantinople en 1890"ı yazdı. Mayıs 1894'e rastlayan dördüncü gelişinde 28-31 Mayıs günlerini Bursa'da geçirdi ve muhtemelen bu sırada vilâyet mektupçusu Süleyman Nazif'le tanıştı. *Le Galilée* adlı kitabındaki "La Mosquée Verte" parçası Bursa'ya yaptığı bu gezinin izlenimlerini yansıtır. 1898'de yayımlanan *Figures et choses qui passaient*'de yer alan "Le passage de sultan"da II. Abdülhamid'in Yıldız Sarayı'ndan cuma selâmlığı için Hamidiye Camii'ne gidişini ve dönüşünü anlatmaktadır. Le Vautour adlı geminin kaptanı olarak 1903'teki beşinci ziyaretinde, mürettebat arasında henüz genç bir subay olan ve birçok yönüyle kendisine benzeyen Türk dostu yazar Claude Farrère de bulunuyordu. Loti İstanbul'da bu defa yirmi ay kadar kaldı. Onun 220.000 nüsha basılarak o yılların en çok okunan kitapları arasına giren *Les désenchantées* adlı ünlü romanı büyük ölçüde bu ikametindeki gözlem ve izlenimlerine dayanmaktadır. Pierre Loti'nin şehirde dolaşmak üzere her karaya çıkışında başına mutlaka fes giydiği ve gemi mürettebatının da kendisine "paşa" diye hitap ettiği söylenir. Yine bu gelişinde Türkçe öğrenmeye teşebbüs ettiği ve özel izinle şehremâne-ti kâtiplerinden Zeki Mugâmiz'den dersler aldığı bilinmektedir. Ağustos 1910'da İstanbul'a altıncı defa gelen Loti, bu se-



Pierre Loti Şark kıyafetiyle

yahatinde bir süre Kandilli'de Ostrorog yalısında misafir olarak kaldıktan sonra Divanyolu'nda Atik Ali Paşa Camii karşısındaki bir evi kiraladı ve bir ay süreyle burada oturdu; daha sonra da Fransız konsolosunun Ortaköy Camii'ne bakan bahçeli evine geçti. Son olarak Ağustos 1913'te İstanbul'a geldiğinde Trablusgarp ve Balkan savaşları sırasında yayımladığı, Türkler'i müdafaa eden eserleri ve Batı dünyasında sergilediği Türk dostu davranışları dolayısıyla büyük bir merasimle karşılandı ve devrin padişahı Sultan Mehmed Reşad kendisini saraya kabul ederek bir görüşme yaptı. Loti bu gelişinde, Şehremâneti ve Müdâfaa-i Milliyye Cemiyeti tarafından Çarşamba'da Fethiye Camii yakınlarında kendisine tahsis edilen bir konakta kaldı. O yıl yayımlanan *La Turquie agonisante* adlı eseri *Can Çekişen Türkiye* adıyla aynı yıl Türkçe'ye çevrildi.

Pierre Loti, Trablusgarp ve Balkan savaşları sırasında ve özellikle Ermeni meselesi, Sevr Antlaşması gibi konularda sözleri ve yazılarıyla açıkça Türkler'i müdafaadan çekinmedi. Balkan Savaşı sırasında ve sonrasında Avrupa'nın aldığı Haçlı tavrı karşısında Türkler'i savunmak için *La Turquie agonisante*, *La grande barbarie*, *Les massacres d'Arménie*, *La mort de notre cher France en orient* ve *Suprêmes visions d'orient* adlı eserlerini yayımladı. I. Dünya Savaşı arefesinde Bâbiâli'ye bir mektup yazarak Batılı-



Pierre Loti'nin 1910 yılında İstanbul Cemberlitaş'ta kaldığı evin kapısındaki kitâbe

lar'ın Osmanlı Devleti'ni parçalama niyetlerinden bahsetti ve savaşa girilmemesi konusunda hükümeti uyardı. Türkler'in hukukunu müdafâa eden bu tavrı ve eserleri dolayısıyla Avrupa'da ve özellikle Fransa'da istenmeyen adam haline geldi ve zaman zaman ağır hakaretlere mâruz kaldı; buna karşılık Türkiye'de büyük bir sevgi ve saygı gördü. 10 Aralık 1919'da Abdülhak Hâmid (Tarhan), Hamdullah Subhi (Tanrıöver), Yahya Kemal (Beyatlı), Celâl Sâhir (Erozan), Ahmed İhsan (Tokgöz), Velid Ebüzziya ve Kâzım Şinâsi'nin (Dersan) teşebbüsleriyle İstanbul'da Pierre Loti Cemiyeti kuruldu. 23 Ocak 1920'de İstanbul Dârülfünunu'nda veliaht Abdülmecid Efendi'nin himaye ve katılımıyla düzenlenen Pierre Loti gününde Süleyman Nazif ile Yahya Kemal birer konuşma yaptılar; o yıl yerli ve yabancı basında bu konuda pek çok makale ve haber yayımlandı. 1921'de Müfide Ferid (Tek) başkanlığında bir heyet Türkiye Büyük Millet Meclisi adına Loti'yi ziyarete gitti ve kendisine İstanbul'un fahrî hemşehrlik beratını sundu. 1927'ye kadar her yıl yine 23 Ocak tarihinde Pierre Loti günleri tertip edildi. Fakat bu arada Tevfik Fikret, Halit Ziya (Uşaklıgil), Celâl Nuri (İleri) ve Adnan Adıvar başta olmak üzere bazı Türk yazarları ise onu Avrupa'da yanlış ve hayalî bir Türk imajı oluşturmakla suçladılar.

14 Ocak 1950 günü, doğumunun 100. yılı münasebetiyle İstanbul'da Union Française'de bir anma günü düzenlendi ve Abdülhak Şinasi Hisar onun Türkler'e dair kitapları konusunda bir konuşma yaptı. Aynı yıl Reşit Saffet Atabinen *Pierre Loti, héroïque ami des turcs* adlı kitabını yayımladı. 1950 yılında bu faaliyetler dolayısıyla Türk basınında Loti ile ilgili pek çok yazı ve haber çıkarken İstanbul Belediyesi tarafından Eyüp'te sık sık gittiği kahveye ve bir süre oturduğu Divanyolu'ndaki eve yakın bir caddeye adı verildi.

Hayatı boyunca Osmanlı ve İslâm kültürünün hayranı olan, bunu eserlerine ve kendi hayat tarzına da yansıtan Pierre Loti'nin Eyüpsultan sirtlarından Haliç'i

ve İstanbul'u seyretmeyi, Sarayburnu'nu ve Beykoz'u çok sevdiği, zaman zaman camilere, mevlevîhânelere ve mezarlıklara gitmekten, ezan sesi dinlemekten çok hoşlandığı bilinmektedir. İstanbul'un daha çok Hasköy, Tepebaşı, Kandilli, Divanyolu, Çarşamba ve Eyüp semtlerinde yaşamış, müşahede ve intibalarını *Aziyade*, *Le mariage de Loti*, *Madame Chrysanthème*, *Japoneries d'automne*, *Fantome d'orient*, *Jérusalem*, *Le désert*, *Les désenchantées* adlı kitaplarında anlatmıştır. Loti'nin eserlerinin çoğu Türkçe'ye çevrilmiş ve hakkında pek çok yazı kaleme alınmıştır (Kerman, sy. 580 [2000], s. 336-351).

Eserleri. *Aziyade* (1879), *Rarahu* (1880), *Le roman d'un spahi* (1881), *Fleurs d'unnui* (1882), *Le mariage de Loti* (1882), *Mon frère Yves* (1883), *Pêcheur d'Islande* (1886), *Propos d'exil* (1887), *Madame Chrysanteme* (1887), *Japoneries d'automne au Maroc* (1889), *Le roman d'un enfant* (1890), *Le livre de la pitié et de la mort* (1891), *Fantôme d'orient* (1892), *Pêcheur d'Islande* (oyun 1893), *L'exiliée* (1893), *Matelot* (1893), *La Galilée* (1895), *Jérusalem* (1895), *Le désert* (1895), *Ramuntcho* (1897), *Figures et choses qui passaient* (1897), *L'île du rêve* (oyun 1898), *Julith Renandin* (1898), *Reflets sur la sombre route* (1899), *Les derniers jours de Peking* (1901), *L'Inde* (1903), *Vers Isphahan* (1904), *Le roi Lear* (Shakespeare'den tercüme; 1904), *La troisième jeunesse de Madame Prune* (1905), *Les désenchantées* (1906), *Ramuntcho* (oyun 1908), *La mort de Philae* (1909), *Le chateau de la belle-au-boi-dormant* (1910), *La fille du ciel* (oyun 1911), *Un pèlerin d'Angkor* (1912), *La Turquie agonisante* (1913), *La grande barbarie* (1915), *La hyene enragée* (1916), *Quelques aspects du vertige montial* (1917), *L'horreur allemande* (1918), *Les massacres d'Arménie* (1918), *Les allies qu'il nous faudrait* (1919), *Prime jeunesse* (1919), *La mort de notre cher France en orient* (1920), *Suprêmes*

visions d'orient (1921), *Un jeune officier pauvre* (1923), *Journal intime, 1878-1881* (1926). Loti'nin Türkler'le ilgili mektupları çevirileriyle beraber *Türkiye İçin Mektuplar* (Ankara 2000) adıyla yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

C. Farrère, *Pierre Loti*, Paris 1929; P. E. Briquet, *Pierre Loti et l'orient*, Neuchâtel 1946; Reşit Saffet Atabinen, *Pierre Loti, héroïque ami des turcs*, İstanbul 1950; Abdülhak Şinasi Hisar, *İstanbul ve Pierre Loti*, İstanbul 1958; Orhan Koloğlu, *Loti'nin Kadınları*, İstanbul 1999; a.mlf., *Büyük Dost Pierre Loti'ye Mektuplar*, Ankara 2001; a.mlf., "Loti, Pierre", *DBİst.A*, V, 228-229; Alain Quella-Villéger, *Pierre Loti* (trc. Aysel Bora), İstanbul 2002; a.mlf., "Aziyade ve İstanbul Aşığı" (trc. Hülya Tufan), *P Sanat Kültür Antika*, sy. 6, İstanbul 1997, s. 88-96; *Pierre Loti'nin İstanbul'u İstanbul'un Pierre Loti'si*, İstanbul 2003; Ömer Koç, "The Cruel Hoaxing of Pierre Loti", *Cornucopia*, 1/3, İstanbul 1992-93, s. 54-56; Adil Dağıstan, "Millî Mücadele Döneminde Türk-Fransız Yakınlaşmasında Pierre Loti'nin Rolü", *TKA*, XXXI/1-2 (1993), s. 105-112; Zeynep Kerman, "Türkçe'de Pierre Loti Tercümeleri ve Hakkında Yazılan Yazılar Bibliyografyası", *TDL*, sy. 580 (2000), s. 336-351; Faruk Ersöz, "Güdümlü Bir Yazar Olarak Pierre Loti", *Toplumsal Tarih*, XIII/73, İstanbul 2000, s. 9-17 (derginin bu sayısı Pierre Loti ile ilgili yazılar içermektedir); Cazibe Kurt, "Loti, Louis Marie", *TA*, XXIII, 82; İnci Enginün, "Loti, Pierre", *TDEA*, VI, 98-99.

◻ KEMAL KAHRAMAN

LOZAN ANTLAŞMASI

Türk Kurtuluş Savaşı sonunda
24 Temmuz 1923'te
imzalanan antlaşma.

İsviçre'nin Lozan (Lausanne) şehrinde yapılan görüşmeler sonucunda imzalandığı için bu şehrin adını taşır. Kurtuluş Savaşı sonunda müttefik devletler İngiltere, Fransa ve İtalya, Mudanya Mütarekesi'nin ardından 27 Ekim 1922'de İstanbul ve Ankara hükümetlerine yaptıkları çağrıda barış görüşmelerinin Lozan'da başlayacağını bildirdiler. Sadrazam Ahmed Tevfik Paşa, Ankara'daki Büyük Millet Meclisi başkanlığına gönderdiği telgraf-ta devlet ve milletin başına daha büyük zararlar gelmemesi için birlikte hareket edilmesi gerektiğini belirtmiş ve kendilerinin gönderecekleri temsilci dışında Ankara'nın da temsilci seçmesini istemişti. Bu önerinin kabulü, müttefiklerin körüklemeye çalıştığı İstanbul-Ankara ikiliğini peşinen kabul etme anlamına geleceğinden Büyük Millet Meclisi'nin toplantısında tepkilere yol açtı. Tartışmalar sürerken Sağlık Bakanı Rıza Nur ve Hüseyin Avni

Ulaş ile yetmiş yedi arkadaşı verdikleri önerge ile Osmanlı Devleti'nin sona erdiğinin karar altına alınmasını teklif ettiler. Böylece 1 Kasım 1922'de kabul edilen kanunla saltanatla halifelik birbirinden ayrıldı ve saltanatın kaldırıldığı duyuruldu.

Mudanya müzakerelerinde başarılı olan İsmet Paşa'nın barış görüşmelerinde baş delege olması uygun görüldüğünden Yusuf Kemal (Tengirşenk) Hariciye vekilliğinden istifa ettirilerek yerine İsmet İnönü getirilmişti. Hükümet delegasyonu şöyle belirlemişti: Baş delege İsmet İnönü, ikinci delege Rıza Nur, delege Hasan Saka (eski İktisat vekili). Delegasyona yardım edecek çok geniş bir danışmanlar grubu oluşturulmuştu. Milletvekillerinden M. Celâl Bayar, Zekâi Apaydın, Lemi Saltık ve Zülfü Tığrel, Hariciye Vekâleti'nden Münir Ertegün ile Yusuf Hikmet Bayur, ayrıca Tevfik Bıyıklıoğlu, Tahir Taner, Şükrü Kaya ve Fuat Ağralı gibi uzmanlar bunlar arasındaydı. Büyük Millet Meclisi hükümetin önerdiği listeyi onayladı. Meclis-teki konuşmalarda özellikle sınırlar, tam bağımsızlık ve Ermenistan meselesi üzerinde duruldu. Ege adaları ile Rodos ve Oniki Ada'nın Türkiye'ye bırakılması istenirken bazı milletvekilleri Kıbrıs'ın da geri verilmesine dair görüşlerini bildirdi. Batı Trakya için halk oylamasına başvurulması gerektiği hatırlatıldı ve Mısır-ı Millî sınırları içinde olan Musul'un anavatanından ayrılmaması gerektiği ifade edildi. Bu istekler İsmail Safa tarafından "borçsuz, azınlıksız, istiklâli tam, sınırlarında mazlum ve zincir sesi olmayan bir vatan" şeklinde özetlenmişti.

Lozan Konferansı, davette belirtildiği gibi 13 Kasım'da değil 20 Kasım 1922'de Man Benon gazinosunda düzenlenen törenle açıldı. Görüşmeler bir ara kesintiye uğradığından konferans iki döneme ayrılır. Birinci dönem 4 Şubat 1923'e kadar sürdü. İki buçuk ay aşkın bir aradan sonra 23 Nisan'da başlayan ikinci dönem 24 Temmuz 1923'te sona erdi. Konferansa Türkiye ile birlikte sekiz devlet görüşme-ci olarak davet edildi. Bazı devletlerin de Boğazlar ve ticaret meseleleri ele alındığında toplantılara katılması öngörülmüştü. Amerika Birleşik Devletleri ise gözlemci olmayı tercih etmişti. Böylece katılımcılar çağrı yapanlar (İngiltere, Fransa, İtalya, Japonya), bütün görüşmelere katılanlar (Türkiye, Yunanistan, Romanya, Sırp-Hırvat-Sloven Devleti [Yugoslavya]), gözlemci (Amerika Birleşik Devletleri), Boğazlar statüsü için çağırılanlar (Sovyet

Rusya, Bulgaristan) ve ticaret sözleşmelerine katılanlar (Belçika, Portekiz) olmak üzere beş gruptan oluşuyordu.

Türkiye ile barış konusunda müttefikler adına hareket eden İngiltere, Lozan'da da aynı rolü sürdürmek istediğinden Dışişleri Bakanı Lord Curzon başkanlığında geniş bir delegasyonla gelmişti. Açılışta İsviçre başkanından sonra ilk sözü Curzon aldı. Fakat asıl taraflardan biri olduğu için ısrarla konuşmak isteyen İsmet İnönü, bütün medenî milletler gibi hürriyet ve istiklâl istediklerini belirterek gözetilmesi gereken temel ilkeyi vurguladı.

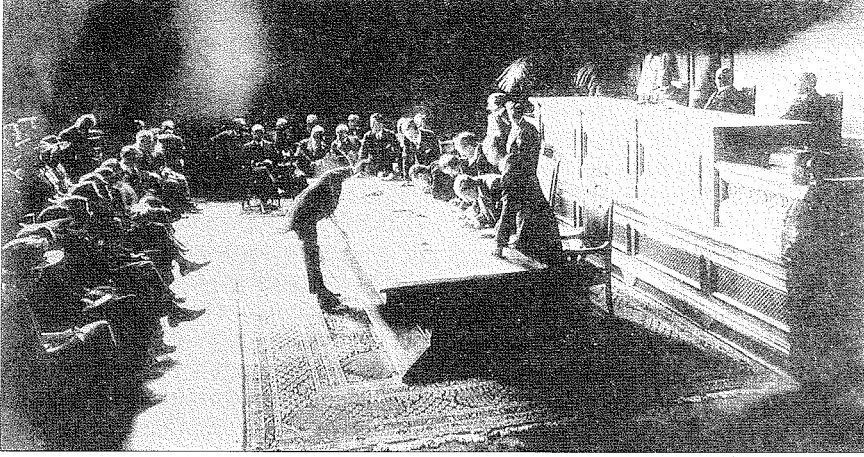
Görüşmelere 21 Kasım'da Uşi (Ouchy) Şatosu Otel'i'nin büyük salonunda başlandı. Müttefikler konferansı istedikleri gibi yönlendirmek amacıyla bazı esaslar belirlediler. Curzon başkanlığı üstlendi, Fransız delegesi Massigly genel sekreterliğe getirildi. Meselelerin önce görüşüleceği üçüncü komisyonun başkanlıklarını da kendi üzerlerine almışlardı. İnönü bu komisyon başkanlıklarından birinin Türkiye'ye verilmesini, genel sekretere de bir Türk yardımcı belirlenmesini istemişti. Bunlar kabul edilmemiş, yalnızca Reşit Saffet Atabinen yazı komitesinde görev almıştı.

Bütün bunlar müzakerelerin sert geçeceğinin göstergesiydi. Çağdaş bir gözlemcinin belirttiği gibi Türkler konferansa galip olarak gelmişlerdi. Fakat Türk-Yunan meselesi tamamiyle ikinci plana atılmıştı. Konu aslında Türkiye ile Avrupa arasındaki ilişkilerin çözülmesine ve düzenlenmesine ilişkindi. Çünkü Şark Meselesi baştan aşağı konferansın çalışması içine alınmıştı. Yunanistan Başbakanı Elefteros Venizelos, arkasında Curzon'un desteğini bulunca zafer kazanmış bir ülke temsilcisi gibi konuşmaya başlamıştı. İngiltere de Mısır-ı Millî sınırları içinde bulunan petrol bölgesi Musul'u elinden çıkarmamaya kararlı görünüyordu. Türkiye, Anadolu'da yaptıkları yıkımın karşılığı olarak Yunanistan'dan 4 milyon altın tazminat talebinde bulundu. Buna karşılık müttefikler ordularının Türkiye'deki işgal masrafları olarak 50 milyon, vatan-daşlarının uğradıkları zararlar karşılığında da 15 milyon altın tazminat istediler. Sonuçta onların bu tazminattan, Türkiye'nin de Almanya ve Avusturya hükümetlerinin I. Dünya Savaşı sonunda kendilerine teslim etmiş oldukları Türk altınlarından ve İngiltere'ye sipariş edilen gemiler için ödenen paradan vazgeçmesiyle bir mutabakat sağlandı.

Ancak Adalar, Musul ve kapitülasyonlarla Yunanistan'dan istenen savaş tazminatı konularında anlaşmaya varılamadı. Bunun üzerine üç müttefik devlet hazırladığı bir metni 31 Ocak 1923'te Türk delegasyonuna vererek bunun tamamıyla kabul ya da reddedilmesini istedi. Curzon, İnönü'ye Türkiye'nin imzalayacağı en iyi anlaşmanın bu anlaşma olduğunu, bunu imza etmedikleri takdirde Türkiye'nin Asya'nın görünmez karanlığında kaybolacağını söyleyerek tehditte bulundu. İnönü de ülkesini esarete mahkûm edecek bir belgeye imza koyamayacağını kesin bir dille belirtti. Oturum kapandıktan sonra Türkiye'yi bir oldubitti karşısında bırakmak isteyen Curzon o akşam Lozan'dan ayrıldı. Böylece görüşmeler kendiliğinden kesilince Türk heyeti de yurda döndü.

20 Şubat'ta Ankara'ya gelen İnönü hükümete bilgi vererek yeni tâlimat istedi. Konu Büyük Millet Meclisi'nde görüşülürken sert tartışmalara yol açtı. Bazı milletvekilleri Türk heyetini Mısır-ı Millî'ye uyumamak, hatta ona ihanet etmekle suçladı. Dört gün süren tartışmalar, Mustafa Kemal'in araya girip delegasyonun meclise karşı değil hükümete karşı sorumlu bulunduğunu belirtmesiyle önlenebildi.

Öte yandan üç müttefik devlet 29 Şubat'ta Türkiye'nin itirazlarına cevap vermiş, Türk tarafı da karşı önerilerini 8 Mart'ta bildirince görüşmelere yeniden başlanması kararlaştırılmıştı. 23 Nisan 1923'te Lozan'da ikinci toplantı başlandığında Curzon'un yerini Sir Horace Rambold aldı. Bu defa da ekonomik ve malî konularda güçlükler baş gösterdi. Yunanistan'dan istenen tazminat konusu yeni bir bunalıma yol açarken İnönü ile bakanlar kurulu başkanı Hüseyin Rauf Orbay'ın aralarının bozulmasına sebep oldu. Tazminat meselesi, Yunanistan'ın Karaağaç İstasyonu'nu Türkiye'ye bırakmasıyla çözüme bağlandı. Bütün çabalara rağmen Türk-İrak sınırının nerelerden geçeceği hususunda İngiltere ile bir uyuşma sağlanamadı. Sonunda bunun ileride yapılacak görüşmelere bırakılması kararlaştırıldı. Görüşmeler 17 Temmuz'da bitirildi, ancak delegasyonların hükümetlerinden gereken yetkiyi almaları için antlaşmanın 24 Temmuz'da imzalanması kararlaştırıldı. İnönü hükümetten istediği izne uzun süre karşılık alamayınca Mustafa Kemal'e başvurdu. Onun Türkiye Büyük Millet Meclisi başkanı ve başkumandanı olarak verdiği yetkiye dayanarak 24 Temmuz 1923'te Lozan Üniversitesi Sa-



Lozan Antlaşması'nın imza törenini gösteren bir fotoğraf (İnönü Vakfı fotoğraf koleksiyonu)

lonu'nda düzenlenen törende antlaşma imzalandı.

Lozan Antlaşması tek bir metin olmayıp esas antlaşma ile ona ekli on yedi ayrı protokol ya da sözleşmeden meydana gelmektedir. 143 maddeden oluşan esas barış antlaşması dört bölüm halinde düzenlenmişti. 1. Siyasal içerikli olan toprak, tâbiyet ve azınlıklara ilişkin maddeler (1-45); 2. Malî konular (46-63); 3. Ekonomik hükümler (64-100); 4. Ulaşım ve sağlık sorunları (101-143). Antlaşmada çözümü ileriye bırakılan Musul meselesi Türk-Irak sınırının tesbit edilmesi olarak anılmış ve bunun dokuz ay içinde Türkiye ile Büyük Britanya arasında dostça belirleneceği hükmüne yer verilmişti (md. 3). Antlaşmanın başlıca hükümleri şöylece özetlenebilir.

Sınırlar. Trakya'daki Türkiye-Yunanistan sınırı Karaağaç Türkiye'de kalmak üzere Meriç ırmağının "talvek"i olarak tesbit edilmişti. İmroz (Gökçeada), Bozcaada ve Tavşan adaları dışında kalan ve adları sayılan adalar Yunanistan'a bırakılmıştı. Yunan birlikleri işgal ettikleri İmroz ve Bozcaada'dan çekildikten sonra Türkiye buralarda yerli halkın da söz sahibi olacağı bir yönetim uygulayacaktı. Yunanistan Midilli, Sakız, Sisam ve Nikarya adalarında hiçbir deniz üssü ve istihkâm kurmayacaktı (md. 13-14, 5 ve 15. ekler). İtalyanlar'ın Uşi Antlaşması ile geri vermeleri gerekirken işgallerini sürdürdükleri Rodos ve Oniki Ada kendilerinde (md. 15), İngilizler'in 1914'te topraklarına kattıklarını ilân ettikleri Kıbrıs da yine onlarda kalacaktı. Ancak ada Türkler'i iki

yıl içinde Türk vatandaşlığını kabul edebileceklerdi (md. 20-21). Bunun dışında Mısır ve Sudan'ın da İngiliz egemenliğine geçtiği kabul edilmişti (md. 17). Trablusgarp (Libya) üzerindeki haklardan da vazgeçilmişti (md. 22). Türkiye-Suriye sınırı, Fransa ile imzalanmış olan 20 Ekim 1921 Ankara Antlaşması ile belirlenen sınır olarak kabul edilmişti. İskenderun ve Antakya'daki Türkler'in kendi kültürlerini korumaları konusunda söz konusu antlaşmadaki hükümlere uyulacaktı.

Boğazlar. Boğazlar'da barış ve savaş dönemlerinde denizden ve havadan serbest geçiş esası kabul edilmişti (md. 23). Bu maddeye ek protokole göre Boğazlar'dan geçişi kontrol etmek üzere bir Türk üyenin başkanlığında İngiltere, Fransa, İtalya, Japonya, Yunanistan, Bulgaristan, Romanya, Rusya ve Sırbistan temsilcilerinden oluşan bir komisyon kurulacaktı. Amerika Birleşik Devletleri de isterse bu komisyona üye olabilecekti.

Çanakkale ve İstanbul boğazlarının her iki yakasında belirli bir bölge silâhtan arındırılacaktı. Türkiye bu bölgede sayısı 12.000'i geçmeyen bir kuvvet bulundurabilecekti.

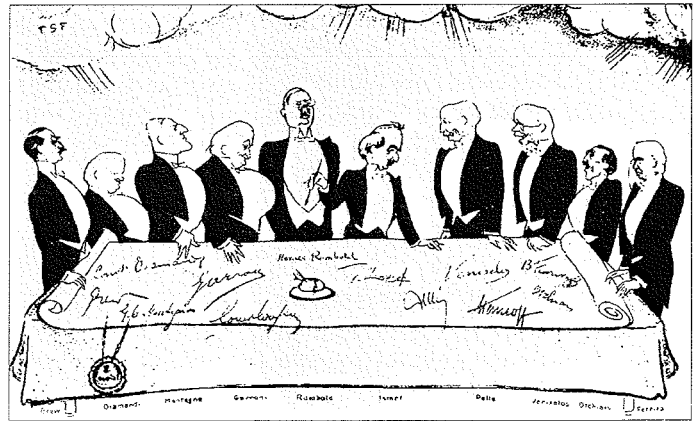
Kapitülasyonlar. "Antlaşmayı yapan taraflar, Türkiye'de kapitülasyonların tamamıyla kaldırılmasını her biri kendisiyle ilgili olarak kabul ettiğini açıklarlar" biçimindeki 28. maddenin hükmüyle Türkiye'de kapitülasyonlar tarihe karışmıştı. Ancak adliyeti düzenlemek amacıyla birkaç yabancı uzman beş yıl süreyle Türkiye'de görev yapacaktı, fakat Türk hükümeti bu uzmanların önerilerini kabul etmek zorunda olmayacaktı.

Azınlıklar. Antlaşmanın 37-44. maddeleriyle Türkiye'de yaşayan, müslüman olmayan azınlıklara bazı haklar tanınmıştı. Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi'nin azınlık sayılan Rumlar'ın temsilcisi ya da koruyucusu olduğuna ilişkin bir hükme ise yer verilmemişti. Barış görüşmelerinde Türk tarafı patrikhânenin ülkeden çıkarılması gerektiğini belirtmişti. Fakat sonuçta patrikhânenin "ekümen" (evrensel) olmaktan çıkması ve herhangi bir siyasal görev veya rol üstlenmeden yeni Türkiye'nin dinî kurumları arasında yer alması görüşünde birleşildi.

Mübadele. Ek 6 numaralı protokole göre Türkiye'de yaşayan Rumlar'la Yunanistan'da kalan Türkler'den büyük bir kısmı karşılıklı olarak değiştirilecekti. İmroz, Bozcaada ve İstanbul'da bulunan Rumlar'la Batı Trakya'daki Türkler o dönemde her iki devletin izlediği siyasete uygun olarak mübadele dışı bırakılmıştı.

Türkiye Büyük Millet Meclisi barışa kavuşmayı ve genel olarak antlaşmayı olumlu karşıladı. Ancak bazı üyeler, Musul sorununun geriye bırakılması ve Oniki Ada ile savaş tazminatı açısından eleştirilerde bulundu. Antlaşma ve ekleri 2 Ağustos 1923'te 14'e karşı 213 oyla onaylandı.

Karikatürist Derso ile Kélin'in Lozan Antlaşması'nın imza törenini yansıtan çizimi



Lozan Antlaşması bağımsız yeni bir Türk devleti kurulduğunun, başta I. Dünya Savaşı'nın galipleri olmak üzere başlıca dünya devletlerince onaylandığını gösteren uluslararası bir belgedir. Aynı zamanda Kurtuluş Savaşı'nın siyasî hedeflerini gösteren Mısâk-ı Milli hükümlerinin günün şartları içinde büyük oranda gerçekleştirildiğini de kanıtlamaktadır. "Türkler'i Avrupa'dan çıkarmak" şeklinde özetlenebilecek olan yüzyıllık Avrupa siyaseti Lozan'da sona ermiş oluyordu; ayrıca bazı çevrelerin öne sürdüğü gibi bu antlaşma bir hezimet antlaşması değildi. I. Dünya Savaşı sonunda dayatılmış bir antlaşmayı (Sevr) yeniden müzakereye açarak bundan başarıyla çıkılmasını sağlayan ve bağımsız bir devletin doğuşuna zemin hazırlayan çok büyük bir kazanımdı.

BİBLİYOGRAFYA :

Şark-ı Karîb Umûru Hakkında Lozan Konferansı: 1922-1923: Konferansta Tezekkür Oluşan Senedât Mecmuası, İstanbul 1340; *Türkiye ve Düvel-i İtilâfiyye Beyrinde Lozan Muâhede-i Sulhiyyesi ve Mukâvelât Projeleri ve Türkiye'nin Teklif Ettiği Tâdilât*, İstanbul 1339; *Düstur*, Üçüncü terip, Ankara 1931, V, 13-357; A. Giannini, *Documenti per la storia della pace Orientale (1915-1932)*, Roma 1933; Cemil Bilsel, *Lozan*, İstanbul 1933, I-II; Münip Hayri Ürgüplü, *Lozan*, Ankara 1933; Burhan Cahit, *Mudanya, Lozan*, Ankara, İstanbul 1933; Tevfik Rüştü Aras, *Lozan'ın İzlerinde 10 Yıl*, İstanbul 1935; Yavuz Abadan, *Harp Sonu Muahedelerine Nazaran Lozan'ın Hususiyetleri*, İstanbul 1938; Ali Naci Karacan, *Lozan Konferansı ve İsmet Paşa*, İstanbul 1943; Suphi Nuri İleri, *Sevres ve Lausanne*, İstanbul 1943; Tahir Taner, *Kapitülasyonlar Nasıl İlga Edildi*, İstanbul 1956; *Lozan Barış Konferansı: Tutanaklar Belgeler* (trc. Seha L. Meray), Ankara 1967-72, I-III; Ahmed Kayahan, *Lozan ve Batı Trakya*, İstanbul 1967; Ahmed Yavuz, *Yakındoğu Meseleleriyle İlgili Lozan Barış Konferansı Tutanakları (21 Kasım 1922 - 24 Temmuz 1923)*, Ankara 1969; *Türkiye'nin Dış Politikasında 50. Yıl Lozan (1922-1923)*, Ankara 1973; B. C. Busch, *Mudros to Lausanne: Britain's Frontier in West Asia, 1918-1923*, New York 1976, tür.yer.; İsmail Soysal, *Tarihçeleri ve Açıklamaları ile Birlikte Türkiye'nin Siyasal Antlaşmaları, I (1920-1945)*, Ankara 1983, s. 67-244; İsmet İnönü, *Hatıralar*, Ankara 1987, II, 43-160; a.mlf., "İstiklal Savaşı ve Lozan", *TTK Belleten*, XXXVIII/149 (1974), s. 1-30; Bilal Şimşir, *Lozan Telgraf-ları (1922-1923)*, Ankara 1990-94, I-II; 70. Yılında Lozan Barış Antlaşması Uluslararası Semineri, 1993, Ankara 1994; Şerafettin Turan, *İsmet İnönü, Yaşamı, Dönemi ve Kişiliği*, Ankara 2000, s. 40-65; Tolga Ersoy, *Lozan Bir Anti-empiryalizm Masalı Nasıl Yazıldı?*, İstanbul 2002; Faik Reşit Unat, "Lozan Barış Antlaşmasının İmzasına Dair Bazı Vesikalar", *TV*, sy. 7 (1942), s. 8-14; Salahi R. Sonyel, "Lozanda Türk Diplomasisi", *TTK Belleten*, XXXVIII/149 (1974), s. 41-116; Cengiz Kürşat, "Türkiye Büyük Millet Meclisinde Lozan Murahhas Heyetine Verilen Talimatlar", *BTDD*, Üçüncü seri, sy. 18 (1998), s. 12-32.



ŞERAFETTİN TURAN

LÜDİLER

1451-1526 yılları arasında
Delhi Sultanlığı'nda hüküm süren
bir Afgan hânedanı.

Kurucusu, bir önceki hânedan olan Seyyidler'den Sultan Muhammed Şah'ın Sirhind Valisi Behlûl-i Lûdî'dir. Afganlar'ın Galzay kabilesine mensup olan Lûdîler, Gurlu Sultanı Muizzüddin Muhammed zamanında (1203-1206) ordunun yüksek kademelerine getirildiler; Delhi sultanı Memlük hânedanından Gıyâseddin Balban da (1246-1266) onları Hindular'a karşı serhad bölgelerine yerleştirdi. 1341'de Melikşah Lûdî adlı bir kumandanın önderliğinde ayaklanarak Mültan'da hâkimiyet kuran Lûdîler, bu tarihten itibaren Kuzey Hindistan'ın etkili güçlerinden biri haline geldiler. Seyyidler hânedanının kurucusu Hızır Han (1414-1421), Tuğluklular'a karşı verdiği mücadele sırasında büyük yararlılıklar gösteren Sultan Şah adlı Lûdî kumandanını İslâm Han unvanıyla Sirhind valiliğine getirdi. İslâm Han Lûdî, yine Hızır Han'ın câgîrdarlarından olan ve bir savaşta ölen kardeşi Melik Kala'nın oğlu Behlûl'ü himayesine aldı ve onu kızıyla evlendirdi; daha sonra da kendi oğlu bulunmasına rağmen güven duyduğu Behlûl'ü veliaht tayin etti (1431). Bununla birlikte İslâm Han'ın ölümü üzerine topraklar oğlu Kutub Han, kardeşi Melik Fruz ve Behlûl arasında bölüştürüldü. Behlûl amcasıyla birlikte Kutub Han'a ve kendilerini Sirhind'den çıkarmak isteyen Seyyid Sultanı Muhammed Şah'a karşı cephe oluşturdu. Ancak Muhammed Şah'ın askerleri yapılan savaşta bu cepheyi dağıttı. Pencap'a çekilen Behlûl, birkaç yıl içerisinde yeniden bir ordu kurarak Seyyidler'in son hükümdarı Alâeddin Âlem Şah'ın ordularını mağlûp etti ve Sirhind'i tekrar ele geçirerek bölgeye hâkim olup (1440) "hân-ı hânân" unvanını aldı. 1440'lı yıllarda Delhi'nin gittikçe artan bir şiddetle Mâlvâ Sultanlığı'nın tehdidi altında kalması üzerine Alâeddin Âlem Şah, Delhi'nin yönetimini veziri Hamîd Han'a bırakarak Bedâûn'a gitti ve burayı başşehir yaptı. Ancak aslında Behlûl-i Lûdî'nin adamı olan Vezir Hamîd Han onu şehre davet etti ve Behlûl'ün Delhi'yi de ele geçirmesinden sonra Sultan Alâeddin tahttan çekildi; böylece Delhi Sultanlığı'nda Lûdîler dönemi başladı (1451).

Kısa sürede, Delhi civarında bağımsız hareket etme çabasında olan Hindu ve

müslüman güç merkezlerini hâkimiyeti altına almayı başaran Behlûl, Timur'un 1398'deki saldırılarından beri kendini toparlayamayan Delhi'yi imar etti ve yenden âlimler, sanatkârlar, sûfîler için bir merkez haline getirdi. Aynı zamanda hâkimiyeti altındaki topraklarda ekonomik refah ve istikrar sağlayarak harap vaziyette bulunan pek çok yerleşim biriminin canlılık kazanmasına imkân verdi. Diğer taraftan onun Delhi tahtına oturmasını kabullenemeyen Şarkî Sultanı Mahmud ile 1452'de başlayan savaşlar Mahmud'un halefleriyle de sürdürüldü. 1487'de son Şarkî sultanı Hüseyin Şah bozguna uğratıldı ve Jaunpûr ele geçirildi. Tesis edilen içtimâî ve idarî yapılanmada geniş çevrelerin temsilcileri konumunda olan eşrafa özel önem verildi. Bu arada Behlûl, Afganlar'a karşı Horasan asıllı kimseleri ve diğer kumandanları yüksek mevkilere getirerek denge sağladı. Bunu yaparken de kendisine karşı sadakatsizliğini hissettiği kişileri cezalandırdı. Ancak onun istibdat içerisinde geçen otuz sekiz yıllık saltanat dönemi aynı zamanda bir istikrar ve refah dönemi oldu.

1489'da Behlûl'ün ölümüyle başlayan taht mücadelesinde Nizam Han galip geldi. İyi yetişmiş, yetenekli asker kişiliğiyle tanınan Nizam Han, İskender Şah unvanı ile tahta çıktı ve kısa zamanda Behlûl'ün bıraktığı toprakları iki misline çıkararak bütün Kuzey Hindistan'ı Bihâr ve Chandî'ye kadar ele geçirdi. Sultanlığın iktisadî, idarî ve siyasî yapısında da değişiklikler yapan İskender Şah, ciddi bir merkezî yönetim uygulayarak eyaletlerin muhasebesini sıkı denetime tâbi tuttu ve kurduğu istihbarat ağı ile eyaletlerde olup biten her şeyi takip etti. Bu arada eşraf ve kumandanların sadakatlerinin devamı için zaman zaman sert tedbirlere başvurdu. O dönemin yazarlarından Rızkullah Müştakî bununla ilgili olarak, "İhâneti görülenler ya idam edilirler ya da sultanlık topraklarından kovulurlardı" demektedir (bk. bibl). Sosyal kurumlara da önem veren İskender Şah ihtiyaç sahipleri için çeşitli vakıflar kurdu ve aş evleri açtı. İlim adamları, şairler ve sanatkârlar teşvik edilip ödüllendirildi. Bu arada resmî dairelerde Farsça'dan başka dil kullanılması yasaklanarak Hindu memurlara kısa sürede bu dili öğrenmeleri mecburiyeti getirildi. Kaynaklarda halka âdil davranmaya gayret gösterdiği ifade edilen İskender Şah'ın uzun saltanatı sırasında istikrar ve ekonomik refahın yaygınlaştığı ve temel ihtiyaç maddelerinin temininde

güçlük çekilmediği sık sık zikredilen hususlardandır. Ayrıca şehirleşmede büyük gelişmeler sağlandı; Agra, Sultanpûr ve Sikenderâ (İskender) Rao gibi birçok yeni şehir kuruldu ve idare merkezi Delhi'den Agra'ya taşındı. Sultanlığın diğer bölgelerinden davet edilen tüccarlar, âlimler ve sanatkârlar burayı kısa zamanda önemli bir ilim, idare ve ticaret merkezi haline getirdiler. Aynı dönemde yeni tarım alanları kazanma yolunda planlı gayretler sarfedildi. Tarımı geliştirmek için köylülere teşvikler verildi, vergiler azaltıldı ve zoraki işçilik yasaklandı. Bu arada toprak sisteminde değişiklikler yapılarak bütün sultanlık arazileri hâlise ve iktâ olarak ikiye ayrıldı. Bu toprakların işletimi yaygınlaştırıldı, yönetimi Dîvân-ı Vezâret adıyla bir merkezde birleştirildi.

İskender Şah'ın 1517'de ölümünden sonra tahta İbrâhim-i Lûdî geçti; fakat eşraf ve emîrler onu topraklarını kardeşi Celâl Şah ile paylaşmaya zorladılar. Baskıya dayanamayan genç sultan eski Şarkî topraklarını Celâl'e verdi. Ancak bunun her ikisine de zararı olabileceğini açıklayarak kardeşini bu paylaşmadan vazgeçirmeye çalıştı; Celâl kabul etmeyince güçlü bir ordu ile üzerine yürüdü. Celâl ise İbrâhim'in karşısına çıkmadı ve onun yokluğundan faydalanarak başşehir Agra'yı kuşattı; İbrâhim geri dönünceye kadar şehri düşüremeyince çaresiz kalıp Gevâliyâr racasına sığındı. İbrâhim Gevâliyâr'a bir ordu gönderdi ve Mâlvâ Sultanlığı'na sığınmak amacıyla yola çıkmış olan Celâl yakalandı; diğer taraftan Gevâliyâr racası da Lûdî Sultanlığı'nın hâkimiyetini tanıdı. Bu olaylar sırasında İbrâhim bazı kumandanlarının sadakatinden şüphelenerek onları cezalandırıp merkezden uzaklaştırdı. Geleceklerinden emin olmayan bu kumandanlar Bihâr'da Deryâ Han Nu'mânî'nin etrafında İbrâhim'e karşı bir birlik oluşturdular. Bu sırada Hindistan'da ilerlemesini sürdüren Bâbürlü şahı durdurmakta ihmalinden şüphelenilen Lahor Valisi Devlet Han Delhi'ye çağrılınca isyan ederek Sultan İbrâhim'in amcası Âlem Han'ı Gucerât'tan getirtip Alâüddin unvanıyla yeni Lûdî sultanı ilân etti; aynı zamanda Bâbürlü ile anlaşmış İbrâhim'e karşı ittifak kurdu ve Bâbürlü Delhi tahtını ele geçirmeye kışkırttı. 1526'da yapılan Panipat savaşında Bâbürlü, müttefiklerinin de desteğiyle Sultan İbrâhim'i bozguna uğrattı. Böylece Hindistan tarihinin başlıca dönüm noktalarından biri olan bu zaferle Lûdî hânedanının yönetimindeki Delhi Sultanlığı yıkıldı ve yerine

bütün Kuzey Hindistan'ı kapsayan Bâbürlü İmparatorluğu kuruldu. Bu savaş, Bâbürlü ordusunun Kuzey Hindistan'da ilk defa top kullanmış olmasından dolayı da önemlidir.

Lûdîler dönemi Hindistan tarihinde, Timur'un bıraktığı dağınıklık ve düzensizliğin yavaş yavaş ortadan kalktığı nisbî bir istikrar dönemi olarak yerini almıştır. Özellikle Sirhind bölgesinde bulunan Lûdî türbeleriyle diğer bazı mimari eserleri hâlâ ayakta durmaktadır (bk. HİNDİSTAN [Mimarî]).

BİBLİYOGRAFYA :

Abdullah, *Târîh-i Dâvûdî* (nşr. Şeyh Abdürrüşîd), Aligarh 1954, s. 91-110; Rızkullah Müştakî, *Vâkı'at-ı Müştakî*, British Library, Add., nr. 663, II, vr. 5^b, 9^b-11^b, 26^{a-b}, 43^{a-b}; Muhammed Kebîr Bâtînî, *Efsâne-i Şâhân*, British Library, Add., nr. 24, 409, vr. 46^{a-b}; Nizâmeddin Ahmed, *Tabakât-ı Ekberî*, Leknev 1875, s. 152-183; Firîşte, *Gülşen-i İbrâhîmî*, Leknev, ts., s. 143-190; Ahmed-i Yâdgâr, *Târîh-i Şâhî*, Kalkûta 1890, s. 86-88; Ni'metullah Herevî, *Târîh-i Hân-ı Cihânî* (nşr. S. M. İmâmüddin), Dakka 1960, I, 126-259; A. B. Pandey, *The First Afghan Empire*, Calcutta 1956; M. A. Rahim, *History of the Afghans in India*, Karachi 1961; Abdul Halim, *History of the Lodi Sultans of Dacca and Agra*, Dakka 1961; I. H. Siddiqui, *Some Aspects of Afghan Despotism in India*, Aligarh 1969; S. M. Imamuddin, "Lödis", *EP* (İng.), V, 784-785; N. R. Farooqi, "Delhi Sultanlığı", *DİA*, IX, 130-132.



İQTİDAR HUSAIN SIDDIQUI

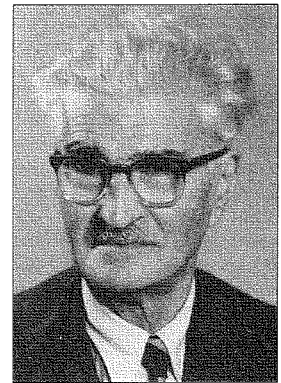
LUGAL, Mehmet Necati

(1881-1964)

Arap-Fars dilleri ve edebiyatları âlimi.

2 Nisan 1881'de İstanbul'da doğdu. Trabzonlu Çizmecioğulları ailesinden Hacı Hüseyin Hüsnü Efendi'nin oğludur. Resmî tahsili yanında Kur'an-ı Kerim'i ezberlediği gibi dönemin tanınmış hocalarından ders aldı. Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi'den Arapça ve Farsça öğrendi. Metafizik, İslâm düşüncesi ve edebiyatı hakkında geniş bilgi sahibi oldu ve ondan bu konularda icâzetnâme aldı (1905). Ayrıca Dağıstanlı Hâlis Efendi ile Mostar müftüsü Ali Fehmi Câbiç'in talebesi oldu. Medreseden mezun olduktan sonra 1903'te Dârülmualimîn'de ders verdi ve Beyazıt Camii'ndeki dersiâmlar arasında yer aldı. Balkan Savaşı sırasında babası ile birlikte hacca gitti. 1914-1915'te Mercan İdâdîsi'nde, İstanbul Sultânîsi'nde, Soğukçeşme Askerî Rüşdiyesi'nde, Kuleli Askerî İdâdîsi'nde, Dârüşşafaka'da ve İstanbul'daki yüksek medreselerde dinî

ilimlerle Arapça ve Farsça hocalığı yaptı. 1917'de Harbiye Nezâreti tarafından açılan imtihanı kazanarak Almanya'daki Türk öğrencilere Türkçe ve dinî ilimler hocası ve müfettiş olarak tayin edildi ve Postdam'a gitti. Bu görevi sırasında Alman şarkiyatçıların dikkatini çekti. I. Dünya Savaşı'nın ardından Hamburg Üniversitesi Doğubilim Enstitüsü'ne davet edildi (1 Mart 1919). Kısa bir süre ilmi yardımcılıktan sonra aynı enstitüde Türk ve Fars dili ve edebiyatları okutmanlığına getirildi (Ağustos 1921). II. Dünya Savaşı'nın başlamasına kadar (Eylül 1939) bu görevde kaldı. Beyazıt Umumi (Halk) Kütüphanesi müdürü İsmail Saib Sencer'in emekliye ayrılması üzerine onun görevini devralmak için İstanbul'a geldi. Kendisine kütüphane müdürlüğü yanında İstanbul kütüphaneleri birinci grup şefliği de verildi. Eserlerin korunması hususunda İstanbul Üniversite Kütüphanesi Müdürü Fehmi Ethem Karatay, aynı kütüphanede görevli uzman W. Gottschalk ve Hellmut Ritter'den oluşan bir komisyon kurdu. Dönemin Maarif vekili Hasan Âli Yücel'in emriyle 1943'te Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Klasik Şark Dilleri Kürsüsü profesörlüğüne tayin edildi. Ayrıca 1949'da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin kurulmasında emeği geçtiği gibi öğretim kadrosunda da fahri olarak Arapça ve Farsça hocalığı yaptı. 1952'de yaş haddinden emekliye ayrıldı, ancak ders vermeyi sürdürdü. 1956-1959 yılları arasında Bonn ve Frankfurt üniversitelerinde misafir profesör olarak bulundu ve Alman Araştırma Kurumu'nun (Deutsche Forschungsgesellschaft) Almanya'da bulunan Doğu ülkeleriyle ilgili yazmaların kataloglanması projesinin Frankfurt Üniversitesi'ne düşen Arapça yazmaların kataloglarının çıkarılması çalışmasına katıldı. 1959'da Türkiye'ye döndü. Türk Tarih Kurumu'nda Doğu dilleri



Mehmet
Necati
Lugal

ve edebiyatları eserleri uzmanı oldu. Ancak bu görevi çok sürmedi. Yaş haddini kaldıran yeni üniversiteler kanununun çıkması üzerine Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Klasik Türkçe Metinler Kürsüsü hocalığına getirildi. Bu görevde iken 23 Mart 1964'te vefat etti.

Necati Lugal iyi bir medrese öğrenimi görmüş, sürekli okuyan, alçak gönüllülüğü ve sade yaşayışı ile dikkati çeken bir ilim adamı idi. Mesaisini, Türk tarih ve kültürüne ait değerli eserlerin neşrini yapmaya ve bunları Türkçe'ye çevirmeye hasretmiştir. Aydın Sayılı ile birlikte Fârâbî'nin "halâ" üzerine makalesini (Ankara 1951) ve "Fârâbî'nin Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler Kitabı'nın Arapça metinleriyle birlikte tercümelerini yayımlamıştır (Belleten, XV/57 [1951], s. 81-122). Adnan Sadık Erzi ile beraber Viyana Millî Kütüphanesi'nde bulunan (nr. H. O 161), Fâtih Sultan Mehmed devrine ait *Münşeât Mecmuası*'nı (İstanbul 1956), Tâcîzâde Sâdî Çelebi'nin *Münşeât'ını* (İstanbul 1956), Fâtih Sultan Mehmed'in muhtelif seferlerine ait fetihnâmeleri (İstanbul Enstitüsü Dergisi, İstanbul 1956, II, 169-184; III, 177-192) ve İbn Bîbî'nin Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı (Ayasofya, nr. 2985) *el-Evâmîrü'l-'Alâ'iyye fi'l-umûri'l-'Alâ'iyye* adlı eserinin I. cildini (Ankara 1957) neşretmiştir. Paris Bibliothèque Nationale (Suppl. Persan 1536) ve Gotha'da (HerzogL., Bibl. pt. 203) kayıtlı muhtasar "Selçuknâmeler"i Yazıcızâde Ali tercümesiyle karşılaştırarak neşre hazırlamıştır. Eserin I. cildi Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından basılmış (Ankara 1957), II ve III. ciltler ise yayımlanmamıştır. Ayrıca Faruk Sümer ile birlikte Ebû Bekr-i Tihârânî'nin *Kitâb-ı Diyârbekriyye* adlı eserini iki cüz halinde neşretmiştir (Ankara 1962, 1993).

Necati Lugal'in Türkçe'ye çevirdiği eserler arasında Firdevsî'nin *Şâhnâme*'si başta gelmektedir. Şark İslâm klasikleri arasında ilk dört cildi yayımlanan eserin (İstanbul 1945-1955) hazır olan V ve VI. ciltleri henüz neşredilmemiştir. Yine Şark İslâm klasikleri arasında çıkan *Tezkire-i Devletşah* da (Ankara 1963; *Devletşah Tezkiresi*, İstanbul 1977) önemli tercümelelerinden. Ayrıca Ebû'l-Hasan Ali b. Nâsır b. Ali el-Hüseynî'den *Ahbarû'd-devleti's-Selcûkiyye*'yi (Ankara 1943), Nizâmaddin Şâmî'den *Zafernâme*'yi (Ankara 1949) ve Münecimbaşı Ahmed Dede'den Karahanlılar kısmını (İstanbul 1950) Türkçe'ye çevirmiştir. Osman Reşer ile

birlikte *Sehi Bey's Tezkere* (İstanbul 1942) ve *Fuzulî, des türkischen Dichters Fuzulî Poem "Laylâ Meğnun" und die gereimte Erzählung "Benk u Bâde" (Haşîş und Wein)* (İstanbul 1943) adlı eserleri hazırlamıştır. Bunların dışında Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakî'nin *Târîh-i Beyhakî*, Meâlî'nin *Hünkâr-nâme*, Muhammed Nazım'ın *Gazneli Sultan Mahmut'un Hayatı ve Zamanı*, Hüseyin Kulî'nin *Azerbaycan ve İran'ın Millî Birliği*, Gerdîzî'nin *Zeynû'l-aşbâr* ve Ali b. Mülûk el-Münşî'nin *Zafernâme* adlı eserlerini tercüme etmiş olup bu eserler Türk Tarih Kurumu Arşivi'nde bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Necati Lugal Armağanı, Ankara 1968, tür.yer.; Hasan Duman, "Necati Lugal", *Beyazıt Devlet Kütüphanesi 100 Yaşında*, İstanbul 1984, s. 53-54; Faruk Sümer, "Prof. Necati Lugal", *TTK Belleten*, XXVIII (1964), s. 305-309; İbrahim Ağâh Çubukçu, "Prof. Necati Lugal ve Eserleri", *AÜİFD*, XII (1964), s. 129-133; Osman Ersoy, "Profesör Necati Lugal'ın Ardından", *Kütüphaneciliğin Sesi*, II, Ankara 1964, s. 24; W. Björkman, "Necati Lugal, Gestorben am 23. 3. 1964 in Ankara", *Isl.*, XLI (1965), s. 261-262; Abdulkirim Abdulkadiroğlu, "Hocam Necati Lugal'ın Hatırasına", *Millî Eğitim*, sy. 85, Ankara 1989, s. 68-72; İ. Parlâtır, "Lugal, Necati", *TA*, XXIII, 96.



MİHİN LUGAL

LUGAT

(bk. SÖZLÜK).

LUGAT-ı FÜRS

(لغت فارس)

Esedî-i Tûsî'ye (ö. 465/1073) ait Farsça'nın en eski sözlüklerinden biri (bk. ESEDÎ-i TÛSÎ).

LUGAT-ı HALİMÎ

(bk. BAHRÜ'l-GARÂİB).

LUGAT-ı NÂCÎ

(لغت ناجی)

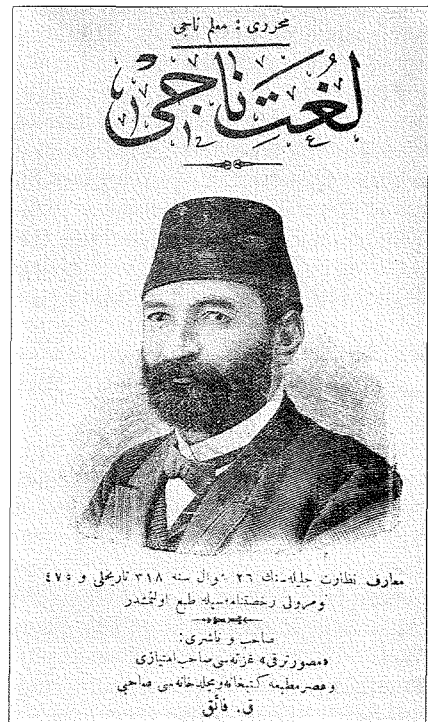
Muallim Nâcî'nin (ö. 1893)

Batı kaynaklı kelimelere de yer verilen Osmanlıca sözlüğü.

Lugat-ı Naci, 1850'li yıllarda *Müntehabât-ı Lugât-ı Osmâniyye* ile çok basit bir şekilde yayımına başlanan Osmanlıca sözlüklerin gelişmiş bir örneğidir. Türk

dilinde kullanılan Arapça ve Farsça kelimelerle bu tür sözlüklerde pek bulunmayan Türkçe'ye Batı dillerinden girmiş bazı kelimelere de yer veren lugatta yaklaşık 18.000 madde başı mevcuttur. Bunların 14.000 kadarı Arapça, 3000 kadarı Farsça, geri kalanı da Batı kaynaklı kelimelerdir. Eserde madde başlarının edebî dilde kullanılan kelimelerden seçilmesine özen gösterildiği belirtilmektedir. 1850'li yıllardan *Kâmûs-ı Türkî*'nin yayımlandığı 1899-1900 yıllarına kadar hazırlanan, aralarında Ahmed Vefik Paşa'nın *Lehce-i Osmâni'si*, Hüseyin Remzi'nin *Lugat-ı Remzî'si* ve Ebûzzîyâ Tevfik'in *Lugat-ı Ebûzzîyâ'sının* da bulunduğu sözlüklere göre Nâcî'nin lugatı kelimelerin seçilişi, anlamlandırma ve örnek cümleler bakımından daha ileri bir seviyede kabul edilmektedir. Ancak 1895 yılından itibaren yayımına başlanan Mehmed Salâhî'nin *Kâmûs-ı Osmâni'si* düzeni ve örnekleri bakımından *Lugat-ı Nâcî*'den daha iyi bir sözlük olduğu gibi Nâcî'nin eseri modern sözlükçülük açısından *Kâmûs-ı Türkî*'ye göre çok gerilerdedir. Muallim Nâcî'nin eserde bazı kelimelerin asıl (fasih) şekillerini değil Türkçe'deki telaffuzlarını esas alması bir ye-

Lugat-ı Nâcî'nin 1322 tarihli üçüncü baskısının kapağı



nilik sayılmıştır. Müellif lugatın bu özelliğini bizzat kendisi de belirtmiş ve hangi kelimenin nasıl kullanılması gerektiği hususunda girişte bilgi vermiştir. Bu arada kelimelerin asıl dillerindeki anlamları değişik Türkçe'de kazandıkları mânalar gösterilmiştir. *Lugat-ı Nâcî*'de yer yer *Kâmûs-ı Türkî*'de çokça görülen, "sözlük dışı açıklama" denebilecek bazı notlara da rastlanmaktadır. Eserde yalnızca kelimelerin hangi dilden geldiği belirtilmiş, mutlaka bulunması gereken gramer kısaltmalarına ise yer verilmemiştir. Bu arada madde başları içinde bazı ara maddeler, deyim ve terkipler de kaydedilmiştir. Özellikle "fetvâ" kelimesinden sonra bir kısım kelimeler hakkında uzun açıklamalar yapılmış ve bazı özel isimlere de yer verilmiştir. *Lugat-ı Nâcî*'nin bir özelliği de müellifin kendi şiirlerinden veya başka şairlerden örnek olarak çeşitli mısra ve beyitlerin yazılmış olmasıdır.

1306 (1891) yılında *Çocuklar İçin Lugat Kitabı* adıyla ve fasiküller halinde yayımlanmaya başlanan sözlüğün ancak "fetvâ" kelimesine kadar olan yarısı basılabilmiş, Nisan 1893'te Muallim Nâcî'nin ölümü üzerine geri kalan kısmı notlarına ve müsveddelerine dayanılarak 1894'te arkadaşı Müstecâbizâde İsmet tarafından tamamlanmıştır. Müstecâbizâde İsmet, "nâcî" kelimesini açıkladıktan sonra bir de "Nâcî" maddesi ekleyerek burada Muallim Nâcî'nin hayatı ve eserleri hakkında derli toplu ilk bilgileri vermiştir. *Lugat-ı Nâcî* önce kelimelerde hareketlerin esas alındığı bir düzenlemeyle basılmış, aynı şekilde 1317 (1899) ve 1318 tarihlerinde iki defa daha basıldıktan sonra 1322'de (1906) dördüncü baskısını yapan Kırkor Fâik Efendi'nin isteği üzerine eseri Tâhirülmevlevî harf sırasına göre yeniden tertip etmiştir. Tâhirülmevlevî bu esnada bazı kelimelerin yazılış ve açıklanmalarında tasarrufta bulunmuş, Nâcî'nin verdiği örnek mısra ve cümleleri değiştirerek kendisinden ve başka şairlerden yeni örnekler, hatta II. Meşrutiyet'ten sonraki baskılarda dönemin siyasî atmosferini yansıtan cümleler ilâve etmiştir (Yetiş, *TDL*, sy. 616, s. 417-423).

Kitap, 1978 yılında Faruk K. Timurtaş'ın Muallim Nâcî'nin hayatı ve edebî kişiliği üzerine bir değerlendirmesiyle birlikte ofset usulüyle tekrar basılmıştır. Eser, amatörce hazırlanmış bir sözlük olmasına rağmen biraz da müellifinin şöhreti dolayısıyla önemini uzun süre korumuş, daha sonra Zekî Efendi'nin düzenlemesiyle bundan *Küçük Lugat-ı Nâcî* (ts.) adıyla yeni bir sözlük yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Muallim Nâcî, *Lugat-ı Nâcî*, İstanbul 1317; Faruk K. Timurtaş, "Muallim Nâcî ve Lûgatı", a.e. (İstanbul 1978) içinde, s. 5-16; Nihad Sâmî Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1979, II, 989; Tâhirülmevlevî, *Matbuat Alemindeki Hayatım ve İstiklal Mahkemeleri* (haz. Atilla Şentürk), İstanbul 1991, s. 66-69; Yakup Şafak, "Lûgat-ı Nâcî ve Kamus-ı Türkî'deki Farsça Kelimelerin İmlâ ve Telaffuz Yönünden Karşılaştırılması", *Yedi İklim*, sy. 46, İstanbul 1994, s. 80-83; Kâzım Yetiş, "Lûgat-ı Nâcî Ne Dereceye Kadar Muallim Nâcî'nindir?", *TDL*, sy. 616 (2003), s. 417-423; İsmail Kara, "Lûgat-ı Nâcî", *TDEA*, VI, 101-102.



ABDULLAH UÇMAN

LUGATNÂME

(لغت نامه)

Ali Ekber Dihhudâ'nın

(ö. 1955)

Fars diliyle ilgili

büyük ansiklopedik sözlüğü.

Dihhudâ'nın ve aralarında Muhammed Muîn, Zebîhullah Safâ, Celâleddin Hümâî, Hanbâbâ Beyânî, Muhammed Pervîn Gü-nâbâdî, Muhammed Debîr Siyâkî, Seyyid Ca'fer Şehîdî, Alinakî Münzevî gibi şahsiyetlerin de bulunduğu yardımcıların (listesi için bk. *Lugâtname*, Mukaddime, s. 312-315, 363-368) hazırladığı eser uzun bir çalışma sonunda tamamlanabilmiştir. Dihhudâ'nın I. Dünya Savaşı yıllarında başladığı tarama çalışmaları, daha sonra bir kurum çatısı altında bir grup ilim adamı ve yardımcıların katkısıyla sürdürülmüştür. Eser hazırlanırken başta Farsça ve Arapça sözlükler olmak üzere tarih, coğrafya, tıp, astronomi, matematik, felsefe, kelâm, fıkıh, hadis gibi bilim dallarına ait 2000'in üstünde esere başvurulmuş ve çalışma sırasında toplanan fişlerin sayısı 3 milyonu bulmuştur.

Lugâtname'nin telifi ve basılması için 1945 yılında çıkarılan bir kanunla devlet desteği sağlandı. Bunu gerçekleştirmek, ayrıca klasik ve modern metinler üzerinde yeni taramalar yaptırarak eseri genişletmek, *Lugâtname*'den faydalanıp bazı özel sözlükleri düzenlemek ve Dihhudâ'nın eserlerini bastırarak amacıyla *Lugâtname* Enstitüsü (Şâzmân-ı *Lugâtname*, Mûessese-i Ferheng-i Dihhudâ) adıyla bir kurum oluşturuldu. Bu sırada esere "Dâiretü'l-maârif-i Fârsî, Dâiretü'l-maârif-i Âkâ-yı Ali Ekber Dihhudâ ve Ferheng-i Âkâ-yı Dihhudâ" gibi adlar verilmesi teklif edildiyse de Dihhudâ bu iddialı isimler yerine *Lugâtname*'yi tercih etti. İlk önce Ali Ekber Dihhudâ'nın evinde ve onun başkan-

lığında bir yazı kurulu oluşturularak telif ve basımla ilgili çalışmalar başlatıldı. Dihhudâ'nın 1955'te vefatı üzerine vasiyeti gereği eser İran halkına armağan edildi ve *Lugâtname* Enstitüsü'nün çalışmaları Millet Meclisi'ne nakledildi; yine müellifin vasiyetiyle yazı kurulu başkanlığına Muhammed Muîn getirildi. 1957'den itibaren çalışmalar Muhammed Muîn'in başkanlığında Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde devam etti; basım, satış ve dağıtım işleri fakülte dekanlığının yönetimine bırakıldı. 1975 yılına kadar Edebiyat Fakültesi içinde sürdürülen çalışmalara bu tarihten sonra müstakil bir binada devam edildi. Muîn'in 1966'da rahatsızlanması üzerine, kurumun Edebiyat Fakültesi'ne taşınmasından bir süre sonra çalışmalara katılmış olan Seyyid Ca'fer Şehîdî kendisine vekâlet etti ve Muîn 1971'de vefat edince de yazı kurulu başkanlığına getirildi; *Lugâtname* onun yönetiminde tamamlandı.

Farsça'nın en geniş sözlüğü olma özelliğini taşıyan ve alfabetik olarak düzenlenen eserde kelimelerin çoğunda kronolojik sırayla şiir veya nesir örnekleri (şevâhid) verilmiştir. Sözlükler dışında taranan eserlerden derlenen ve diğer sözlüklerde bulunmayan birçok kelime, terkip ve "mesele" yer verilmesiyle sözlüğün kapsamı genişlemiş, aynı zamanda eser, eski metinlerde karşılaşılan güçlüklerin çözümünde önemli bir kaynak teşkil etmiştir. Ayrıca Türkçe, Moğolca, Hintçe, Fransızca, İngilizce, Almanca ve Rusça gibi dillerden Farsça'ya geçen çok sayıda kelime de sözlükte yer almıştır. Kelimelerin eş anlamlıları ile karşıt anlamlılarının zikredilmesi, normal kullanımları yanında terim anlamının da verilmesi, bu arada mahallî kullanımlara işaret edilmesi sözlüğün bir diğer özelliğidir. Yeni buluşlarla ilgili terimlerde kavramın Farsça ile karşılanması mümkünse Farsça'sı tercih edilmiş, bu olmadığı takdirde yabancı şekli alınmıştır. *Lugâtname*'de ansiklopedik mahiyetinin gereği olarak kişiler ve yerler hakkında da belli başlı temel kaynakları gösterilmek suretiyle bilgi verilmiştir. Tarihî şahsiyetlere ait fotoğraflar, ayrıca haritalar ve istatistik cetvelleri sözlüğün değerini arttıran diğer hususlardır.

Lugâtname'nin telif edildiği döneme kadar kaleme alınan Fars diline dair çalışmaların bu dilin kendi esaslarına ve klasik dönem dilcilerinin eserlerine dayanmayıp Batı dillerinin veya Arapça'nın bir taklidi olduğu, bu sebeple *Lugâtname*'nin çeşitli yerlerinde verilen Farsça'nın

kurallarıyla ilgili bilgilerin büyük önem taşıdığı, bunların derlenip kitap haline getirilmesi durumunda Fars dilinin kurallarına dair orijinal bir çalışmanın ortaya çıkacağı belirtilmektedir.

Yaklaşık 20.000 ana madde ile 6000 kadar özel isimden oluşan, büyük boy üç sütun halinde 26.475 sayfadan meydana gelen eserin ilk fasikülü 1946'da (1325 hş.), son fasikülü ise 1980'de (1359 hş.) yayımlanmış olup toplam 203 fasikül ve kırk cilt olarak düzenlenmiştir. Mukaddime cildi Fars dili, Farsça sözlükler, Dihhudâ'nın hal tercümesi ve *Luğatnâme*'nin hazırlanmasıyla ilgili bilgilere ayrılmıştır. Eser daha kullanışlı bir duruma getirilmek üzere biri mukaddime olmak üzere on beş cilt halinde yeniden yayımlanmış (1373/1993-94), ayrıca CD-ROM'a da aktarılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Dihhudâ, *Luğatnâme* (Muîn), Mukaddime, s. 295-405; *Ferheng-i Fârsî*, VI, 1815; a.m.f., "Luğatnâme", *ed-Dirâsâtü'l-'edebyiyye*, sy. 2-3, Beyrut 1959, s. 147-162; A. Shakoör Ahsan, *Modern Trends in the Persian Language*, Islamabad 1976, s. 43, 163; Muhammed İstîlâmî, *Bugünkü İran Edebiyatı Hakkında Bir İnceleme* (trc. Mehmet Kanar), Ankara 1981, s. 86, 93-94; M. Debîrî Siyâkî, *Ferhenghâ-yi Fârsî ve Ferheng-i Günehâ*, Tahran 1368, s. 225-233; Gulâmriżâ Sütûde, *Mercişînâsî ve Reviş-i Tahkîk der Edebiyyât-ı Fârsî*, Tahran 1371, s. 39-43; M. Ca'fer Yâhakî, *Çün Sebû-yi Tişnih*, Tahran 1374 hş./1995, s. 52-54; *DMF*, II, 2497; A. H. Zarrinkoob, "Dehkhuda", *EP Suppl.* (İng.), s. 207-208.



RIZA KURTULUŞ

LUGAZ

(النز)

Lafız veya mahiyet özellikleri belirtilerek bir nesnenin adının bulunması istenen,

Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında bir belâgat terimi, genellikle manzum bir söz sanatı.

Sözlükte "çöl faresinin, saklandığı yerin bulunmaması için yuvasını labirent gibi eğri büğrü kazması; saptırmak, sözün maksadını gizlemek, şaşırtmalı söz söylemek" anlamlarına gelen lağz kökünden türeyen *lugaz* / *luğz* / *lağz* "çöl faresinin yuvası, gidilmesi zor olan eğri büğrü yol; derin sır, bilmece, zekâ oyunu" demektir. Arap edebiyatında daha çok *luğz* (çoğulu elgâz) ve *ülğüze* terimleri kullanılır. Eski Arap belâgat ve edebiyat âlimleri *lugazla* eş veya yakın anlamlı "muhâcât, uhcûve / uhciyye, ehâcî, huceyyâ, ta'miye / muammâ, mugâlata / uğlûta, lahn / melâhin,

muâyât" gibi terimler de kullanmışlardır. Edebiyatta ve özellikle şiirde bir sözü / kavramı açık bir dille anlatma yerine onu ima eden ifadeler kullanarak şiiri / sözü bir bilmece, hatta bazan bir muamma şekline sokmaya *ilgâz*, böyle şiire / söze *lugaz* / *luğz* denir. Ancak bunun edebî zevki okşayacak tarzda icra edilmesi şarttır. Müteahhir dönem âlimleri önceleri *lugaz* kapsamında yer alan muammayı isim bilmececelerine hasretmişlerdir.

Lugazların çoğu manzumdur. Genellikle "rubbe, rubbe vâvî" veya soru edat ve cümleleriyle başlayan bu manzumelerde kitap, kalem gibi somut varlıkların nitelikleri zikredilerek kendilerinin bilinmesi istenir. *Lugaz*, bir düşünceyi mecazdan daha kapalı biçimde dile getiren bir anlatım tarzı olmasıyla beyan ilmi kapsamında bir disiplin sayıldığı gibi akıl ve zihni geliştirmesiyle de felsefe, mantık gibi aklî ilimlerden kabul edilir. *Lugaz*larda ipucu verilmekle birlikte bazılarının çözülmesi güçtür. Bunlara "işârî *lugaz*" denir.

Lugaz lafız ve mâna *lugazları* olarak iki temel kategoriye ayrılır. Lafız *lugazlarının* birden çok mânaya sahip kelimenin uzak veya karşıt anlamını kastetmek (tevriye, lahn, melâhin, mugalata ma'neviyye), kelimeyi anlamlı sözcüklere bölüp verilen müterâdifleriyle bilinmesini istemek, iki kelimeyi bitişik yazmak, bir kelimeyi parçalayıp yazmak, hemzeliyi yumuşatmak (teshîl), nokta değişikliği yapmak (tashîf), tersinden okumak (kalb) ve başka bir dile nakletmek gibi birçok çeşidi vardır. *Tevriye* yoluna örnek olan "وَاللهَ مَا رَأَيْتَ عَلِيًّا وَمَا كَلِمَتُهُ" cümlesinin kastedilmeyen ve ilk akla gelen (yakın) anlamı, "Vallahi Ali'yi ne gördüm ne de onunla konuştum" şeklinde iken, "Vallahi Ali'nin ne ciğerine (rie) vurdum, ne de onu yaradım (kelm)" şeklindeki uzak anlamı kastedilmiştir.

Mâna *lugazlarında* bir şeyin anılan vasıflarıyla kendisinin bilinmesi istenir. Diş hakkındaki şu dizelerde olduğu gibi: "... وَصَاحِبٌ لَا أَمَلٌ الدَّهْرَ صَبْتُهُ / (Öyle bir dost ki ömür boyu dostluğundan bıkmamışım. Benim için mutsuz olmuş, benim için didinmiş. Ne var ki bir kişiyi [doktor] görmekle birlikte ebediyen ayrıldık). Mâna *lugazlarının* uzun kasideler halindeki örnekleri de vardır. Bizzat *lugaz* olarak tasarlınmayan, ancak i'rab, tefsir, lafız ve mâna güçlüğü sebebiyle rastlantı olarak *lugaz* konumunda bulunan, "ebyâtü'l-meânî" ve "ebyâtü'l-müşkileti'l-i'râb" adı verilen beyitler de bu türe dahil edilir. Râilîbil'in, "قَتَلُوا ابْنَ عَمَّانَ الْخَلِيفَةَ مُحَرَّمًا" (Halife Affânoğlu'nu [Osman'ı] suçsuz yere öldür-

düler) mısraında "muhrim" kelimesi "suçsuz yere" demek olduğu gibi "ihramlı iken, haram aylarında iken" anlamına da gelir. Eğitim ve öğretim amaçlı, zekâ geliştirici *lugazlar* da mâna *lugazı* sayılır. Başta nahiv olmak üzere *lugat*, *fıkıh*, *ferâiz*, *hesap* vb. konularda çok sayıda *lugaz* manzumesi tertip edilmiştir. Harîrî'nin *el-Makâmât*'ının 32. bölümünde bazı kelimelerin uzak anlamları kastedilerek düzenlenmiş 100 *fıkıh lugazı* cevaplarıyla birlikte yazılmıştır.

Lugaz ve muammaların zor anlamları çözme alışkanlığı kazanmak, boş zamanları değerlendirmek ve eğlenmek gibi amaçlarla eski filozoflardan biri tarafından icat edildiği ileri sürülmektedir. *Tevrat*'ta *lugaz*, muamma ve remiz terimleriyle Hz. Süleyman, Sebe Melikesi Belkis, Sur Kralı Hıram ve Şimşon'a (Şemşon) nisbet edilen çeşitli *lugaz* örnekleri geçmektedir (Sayılar, 12/8; Hâkimler, 14/14; I. Kralar, 10/1; Süleyman'ın Meselleri, 1/6; Hezekiel, 17/2). Kur'an'da maksatlı olarak tertip edilmiş *lugazlar* yoktur. Ancak i'rab veya yorum ve anlam güçlüğü sebebiyle bir nevi *lugaz* hükmünde olan ya da tevriye ve kinayeye benzer edebî türler halinde bir tür *lugaz* sayılan unsurlar bulunabilir. Ayrıca insanlar tarafından Kur'an'da geçen bazı şeylerle ilgili olarak düzenlenmiş *lugaz* çalışmaları mevcuttur. İbn Hişâm en-Nahvî'nin *Hallü elgâz ve mesâ'il i'râbiyye fi'l-âyeti'l-Kur'âniyye ve'l-ehâdîsi'n-nebeviyye*'siyle (nşr. Muhammed İbrâhim Sâlim, Kahire 1409/1989) Alâeddin b. Nâsırüddin et-Trablusî'nin *el-Elgâzû'l-'Alâ'iyye fî elfâzi'l-Kur'ân*'ı (Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 452) bu konuda yazılmış eserler arasında sayılabilir. Bir hadiste (Buhârî, "İlim", 5, 50; Müslim, "Münâfikîn", 63, 64) Hz. Peygamber'in, çevresindeki sahâbeye ağaçlar içinde yapraklarını dökmeyen ve müslümana benzeyen ağacın hangisi olduğunu sorması ve kimsenin bilememesi üzerine onun hurma ağacı olduğunu söylemesi dikkat çekme, zekâ ve kavrayış düzeyini sınama gibi yararları sebebiyle *lugaz* üslûbunun Resûl-i Ekrem tarafından kullanıldığı, İslâm ulemâsının buna dayanarak çeşitli ilim dallarında *lugaz* üslûbu ile öğretmeyi amaçlayan çeşitli eserler kaleme aldığı ifade edilir. Ayrıca Hz. Peygamber'in bu hadiste, gövdesinin odunlaşmaması sebebiyle ot cinsinden olduğu halde hurmaya mecaz (istiare) yoluyla ağaç demesi şaşırtma ve yanıltma işlevi gördüğünden bilinçli bir *lugaz* üslûbunun kullanıldığını

gösterir. İslâm'dan önceki dönemde Mütelemmis'in (ö. 569) çağdaşı Hind bint Huss'un ilk kelimesi verilen ifadeyi hikmet cümleleri halinde tamamlama şeklinde yaptığı yarışmalar, İmru'ülkays b. Hucr'un Abîd b. Ebras ile yaptığı soru-cevap şeklindeki manzum atışmalar, Abdülmesîh b. Amr el-Gassânî'nin Hâlid b. Velîd'in sorularına verdiği hikmetli cevaplar Arap edebiyatında lugaza benzer ilk örneklerdir. Lugaz, Abbâsiler'in ilk zamanlarından itibaren entelektüel hayatın ve şehir yaşamının gelişmesine, refahın artmasına paralel biçimde şiirlerde müstakil konu şeklinde işlenmeye başlamıştır. Bunun ilk örneği olarak Hammâd er-Râviye (ö. 155/772), bir dost meclisinde çekirge ve mızrak dipçik demiri hakkında lugaz beyitleri söylemiştir (İbn Kuteybe, s. 521). Daha sonra lugaz manzumeleri nazmedenlerin çoğu şairler arasından değil fakih, gramerci, tabip gibi başka meslek sahipleri arasından ve özellikle entelektüel kesimden çıkmıştır. Edip Abdurrahman b. Muhammed en-Nazzâm, nahivci İbnü'l-Haşşâb, nahivci Ali b. İsâ el-Fihri, Muvahhid emîrlerinden İbn Abdülmü'min diye tanınan Süleyman b. Abdullah, tabip İmâdüddin ed-Düney-sîrî, tabip Hibetullah İbnü't-Tilmîz, tabip Yahyâ İbnü't-Tilmîz, fakih Ahmed el-Vâdîâşî, edip ve fakih İbnü'l-Ceyyâb bunlar arasında sayılabilir (İbn Ebû Usaybia, II, 268, 271-272, 278; İbnü'l-Hatîb, IV, 144-145; Makkarî, II, 654; V, 451-454). Şairler arasında, lugaz ve muamma beyitleri divanlarında ayrı bir bölüm oluşturacak şekilde fazla olan İbn Uneyn ile İbn Şeref el-Kayrevânî ve Mihyâr ed-Deylemî'nin adları zikredilebilir.

Lugaz ve ilgâz tabirlerini ilk defa kullananlardan olan Halîl b. Ahmed'in (ö. 175/791) lugaz ve muammaya dair ilk eseri de (*Kitâbü'l-Mu'ammâ*) yazdığı kaydedilir. Câhiz, lugaz kabilinden bazı mensur ifadeler ve anekdotlara yer vermekle birlikte (*el-Beyân ve't-tebyîn*, II, 147) Asmaî ve Ebû Osman el-Mâzinî gibi onun da lugazın faydasına inanmadığı kaydedilir. Bu âlimleri cehalet ve zevksizlikle suçlayan Dellâlülkütüb lugazı akıl ve zekâyı geliştirici akli ilimlerden sayar (*el-l'câz*, vr. 9). İbn Düreyd, *Kitâbü'l-Melâhîn*'inde uzak anlamlarının kastedildiği 185 yemin lugazını düzenleyip açıklamış ve bir zalimin yemine zorladığı kişinin bunlarla şer'i cezadan kurtulabileceğini söylemiştir. İbn Fâris, mânası az bilinen lugatlarla ilgili *Fütü'yâ fakihî'l-'Arab* adlı eserindeki lugazları "fakihü'l-'Arab" dediği sembolik bir

şahsa nisbet eder. Zemahşerî'nin nahiv lugazlarına dair *el-Ehâcî (el-Muhâcât) en-Nahviyye*'si (nşr. Mustafa el-Haderî, Dimaşk 1969) Kâsım b. Hüseyin el-Hârizmî ve Alemüddin es-Sehâvî tarafından şerhedilmiştir. Ebü'l-Alâ el-Maarri'nin *Dîvânü'l-elgâz*'ı, İbnü'l-Fâriz'in *Manzûmetü'l-elgâz*'ı, İbn Hişâm en-Nahvî'nin nahiv lugazlarına dair *Mûkîdû'l-ezhân*'ı ile *el-Elgâz*'ı (Kahire 1304), İbn Lüb et-Tağlibî'nin *el-Kaşidetü'l-luğziyye*'si, Süyûtî'nin *et-Tırâz fi'l-elgâz*'ı, Hâlid el-Ezherî ile Ali b. İsâ en-Nahvî'nin *el-Elgâzû'n-nahviyye*'leri (Brockelmann, GAL, II, 34; Suppl., II, 918), Seyyid Şerîf el-Muammâyî'nin *el-Elfiyye fi'l-mu'ammâ ve'l-elgâz*'ı, İbnü'l-Cezerî'nin *el-Elgâzû'l-Cezeriyye*'si (kıraat), Hüseyin Vefâî'nin *el-Elgâzû'l-hisâbiyye*'sinin yanı sıra bir kısmı basılmış yüzlerce lugaz manzumesi tertip edilmiştir (Ahmed M. eş-Şeyh, s. 139-195). Harîrî, Zemahşerî, Süyûtî ve Nâsîf el-Yâzîcî'nin makâmât-larında muhtelif türleriyle mensur lugaz örnekleri yer almaktadır. Dellâlülkütübün *el-l'câz fi fûnûnî'l-elgâz* (Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, Edeb, nr. 498), İbrâhim el-Havrânî'nin *Cildâ'ü'd-deyâcî* (Beyrut 1882), Muhammed Bahîr el-Mutîî'nin *Hallü'r-rumz* (Kahire 1327), Ahmed el-Hulvânî'nin *Halâvetü'r-ruz* (Kahire 1308), Tâhir el-Cezâirî'nin *Teshîlû'l-mecâz* (Dimaşk 1303), Râdiyyüddin İbnü'l-Hanbelî'nin *Kenzü men hâcâ ve 'ammâ fi'l-ehâcî ve'l-mu'ammâ* ile *Risâle fi'l-ehâcî ve'l-elgâz* (Brockelmann, GAL, II, 483; DİA, XXI, 69) adlı eserleri lugazın teori ve pratiğine dair önemli çalışmalar dandır.

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1082, 1295; Buhârî, "İlim", 5, 50; Müslim, "Münâfikîn", 63, 64; Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, II, 147; İbn Kuteybe, *eş-Şî'r ve'su'arâ*, Beyrut 1412/1991, s. 521; Mihyâr ed-Deylemî, *Dîvân*, Kahire 1345/1926, II, 122; İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde* (nşr. Muhammed Karkazân), Beyrut 1408/1988, I, 521-525; İbn Şeref el-Kayrevânî, *Dîvân* (nşr. Hasan Zikrî Hasan), Kahire 1983, s. 64, 102-103, 108; Dellâlülkütüb, *el-l'câz fi fûnûnî'l-elgâz*, Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, Edeb, nr. 498, vr. 9, ayrıca bk. tür.yer.; İbn Uneyn, *Dîvân* (nşr. Halîl Merdem Bek), Dimaşk 1356/1946, s. 149, 152, 173, 178; Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-sâ'ir* (nşr. Ahmed el-Hûfî – Bedevî Tabâne), Kahire, ts. (Dâru nehdati Mısır), III, 76-95; İbn Ebû Usaybia, *Uyûnû'l-enbâ' fi tabakâti'l-etibbâ*, Kahire 1300, II, 268, 271-272, 278; İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, IV, 144-145; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, II, 31, 182; a.mlf., *el-Müzhîr fi'ulûmî'l-luga ve envâ'i-hâ* (nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr.), Kahire, ts. (Dâru ihyâi'l-kütübî'l-'Arabîyye), I, 578-638; a.mlf., *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fi'n-nahv* (nşr. Abdülâl Sâlim Mekrem), Beyrut 1406/1985, IV, 184-

314; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'ade*, I, 273-275; Makkarî, *Nefhu'l-ğib*, Beyrut 1408/1988, II, 654; V, 451-454; Tâhir el-Cezâirî, *Teshîlû'l-mecâz ilâ fennî'l-mu'ammâ ve'l-elgâz*, Dimaşk 1303, s. 57-128; Brockelmann, GAL, II, 34, 483; Suppl., II, 452, 918; Mustafa Sâdık er-Râfî, *Târihu âdâbi'l-'Arab*, Beyrut 1394/1974, III, 403-420; Bedevî Tabâne, *Mu'cemû'l-belâgati'l-'Arabîyye*, Riyad 1402/1982, II, 787-792; Bekrî Şeyh Emin, *Mutâla'ât fi'ş-şî'rî'l-Memlûki ve'l-'Osmânî*, Beyrut 1986, s. 176-180; Mişâl Âsî – Emîl Bedî' Ya'kûb, *el-Mu'cemû'l-mufaşşal fi'l-luga ve'l-edeb*, Beyrut 1987, II, 1078; Ahmed M. eş-Şeyh, *Kütübü'l-elgâz*, Trablus 1397/1988, s. 139-195, ayrıca bk. tür.yer.; Ahmed Matlûb, *Mu'cemû'l-muštalahâtî'l-belâgiyye ve'tavvûrühâ*, Beyrut 1996, s. 576-577; M. Faruk Toprak, "Klasik Arap Şiirinde Lugaz", *Nüsha*, sy. 3, Ankara 2001, s. 97-110; Cevat İzgi, "İbnü'l-Hanbelî, Râdiyyüddin", *DİA*, XXI, 69.



İSMAİL DURMUŞ

□ TÜRK EDEBİYATI. Arap edebiyatında ortaya çıkıp Arap ve Türk edebiyatlarında rağbet gören lugaz Fars edebiyatında genellikle yerini muammaya bırakmış ve muamma lugazdan daha çok gelişme göstermiştir. Farsça'da bu tür manzumeler için **lugaz** yanında **çistân** ve **uğ-lûta** kelimeleri de kullanılır (Dihhüdâ, XII, 12405). Fars kültürünün etkisiyle Orta Asya Türkleri'nin bu tabiri kullandığı, Şiban Han'ın divanındaki "çistân-ı iğne, çistân-ı ok" gibi başlıklardan (Şiban Han Dîvânı, s. 320-321) anlaşılmaktadır. Klasik İslâm belâgatında ilm-i beyâna dahil hünerler arasında yer alan ve bu sebeple her üç edebiyatta benzer özellikler gösteren lugaz Taşköprizâde'nin *Mevzûâtü'l-ulûm*'unda, "Söz söyleyenin, maksadını gizleyerek bir eşyanın veya anlatmak istediği şeyin âlâmet ve sıfatlarını zikredip ne olduğunu sormasıdır" şeklinde özetlenebilecek biçimde tarif edilmiştir. Burada maksadın doğru olarak tesbiti ve bilinmesi okuyucunun anlayışına, bilgisine ve kültürüne, metinde verilen ip uçlarına bırakılmıştır. Birbirine yakın özellikler gösteren muamma ile lugaz arasındaki en belirgin fark muammanın sadece esmâ-i hüsnâ, esmâ-i nebî ve diğer özel isimlere dayanması, lugazın ise bunun dışındaki her türlü varlığın özelliklerinin anlatılarak isimlerinin bilinmesi ve genellikle soru cümlesiyle başlamasıdır.

Lugazlara "Nedir ol, nedir ol kim, ol ne isim, ne acep isim" gibi soru cümlecikleriyle başlanır. Farsça lugazlar "çist, çist ân ki, çistân" gibi sorularla başlar. Arapça lugazlarda böyle bir şart görünmez, ancak bunlar da "mâ" gibi bir soru edatıyla ve "mâ hüve, mâ hüve'l-ism, habbirûnî eyye şey'in" gibi soru cümleleriyle tertip

edilmektedir. Türk ve Fars edebiyatlarındaki örneklerde ilk mısraa yerleştirilen bu gibi ibarelerin ardından şiirlerin uzun olanlarında genellikle şairin mahlası da bulunur. Türkçe lugazlar bazı halk bilmedelerindeki tekerlemeleri andıran, "Bunu ârif olan bilir; erbâb-ı kemâl anlar; her ne kim dilerse olur, ona feyiz kapısı açılır; isteyen bunu bulur, endişeden kurtulur; hünerin var ise fende / feth kıl bu lugazım sen de" gibi cümlelerle sona erer.

Neylî'nin, cevabı da lugaz olan bir mesnevisi bu türü tanıtmak bakımından dikkat çekici bir örnektir: "Ol nedir kim bir hisâr-ı ma'nevî / Ekser ebyâtı içinde mesnevî // Fethine erbâb-ı tab' eder gulû / Ortaya alırlar onu sû-be-sû // Hâsılı bir sırr-ı mübhemdir garaz / Oldu gâhî cevher ü gâhî araz // Söylesem de ben onu sana nedir / Yine sorarsın onu bana nedir // Oldu rehber kendisine bu lugaz / Görünen köye kılavuz istemez." Lugazlar metnindeki bilgiler, ipuçları, işaret ve imâlar değerlendirilerek sezgi veya istihraç suretiyle çözülebildiğinden çok defa muammaya göre daha uzun ve ayrıntılı manzumeler halinde düzenlenir. Bilinmesi istenen şeyin sıfat ve âlâmetlerini ustalıkla bir biçimde ancak müphem bir tarzda söylemek gerekir. Meselâ, "Ol nedir ki yok-durur cisminde can / Karnı içi dopdolulu yılan çiyân / Dili yoktur yetmiş iki dil bilir / Başını kesiceğiz söyler ayan" kıtası kâşî kalem için söylenmiş bir lugazdır.

Türk edebiyatında lugazlara "lugaz-güne" denilen ve kıta, rubâî, bir veya birkaç beyit şeklinde kaleme alınan manzumeleri de dahil etmek gerekir. Nâbî gibi şairlerde örneklerine çokça rastlanan bu şiirlerin ilk bakışta lugazlarla bir ilgisi görünmemekle beraber "lugaz-güne muammâ" veya "muammâ be-tarîk-i lugaz" denilen şiirlerde olduğu gibi anlatımlarında bazı müphemlikler görülmekte, okuyucuya sorular yöneltilmektedir.

Türk edebiyatına XV. yüzyıldan itibaren girmeye başlayan lugaz ve muamma XVIII. yüzyılda en verimli devresini yaşamıştır. Manzum olanları aruzun çeşitli kalıplarıyla yazılmakla beraber daha çok "fâilâtün fâilâtün fâilün" kalıbının kullanıldığı görülmektedir. Beyit ve kıta dışında gazellere de rastlanmakla beraber mesnevi şeklinde kafiyeleşmiş yirmi-yirmi beş beyitlik örnekler çoğunluktadır. Aralarında Ahmed Paşa, Nâbî, Nedîm, Şeyh Galib gibi meşhurların da bulunduğu lugaz kaleme alan şairlere Lâmiî, Âşık Ömer, Sümbülzâde Vehbî, Rahmî, Ferdî,

Sücûdî, Vahyî, Zarîfî, Zamîrî, Fazlî, Saîdî, Râşid, Reşîd, Lebîb, Fennî, Emînî, Sâbit, Zîver, Sâmî, Enderunlu Vâsîf gibi pek çok şairi de eklemek mümkündür. Mutasavvıf bir şair olan Himmetzâde Abdî Efendi'nin manzum lugazlardan ibaret *Dîvân-ı Lugaz* adlı bir eseri vardır (TSMK, Hazine, nr. 1050, vr. 206^b-212^b). Fıtrat Hanım'ın yazdığı lugazlar arasında "cemre" hakkında olanı çok beğenilmiş ve meşhur olmuştur. Keçecizâde İzzet Molla'nın da Koca Râgîb Paşa'nın "ع" harfi üzerine söylediği 147 lugazı şerheden on varaklık bir eseri vardır (bilinen tek nüshası İÜ Ktp. TY, nr. 3566). Manzum lugazlar divanların son kısmında "elgâz" veya "lugaz âyine" başlıkları altında yer alırken mensur lugazlara daha çok cönklerde rastlanmaktadır. Kelâm, fıkıh gibi dinî ilimlerle ilgili meseleleri anlatmak, hesap, nahiv, belâgat gibi alanlarda zihni açmak ve özellikle talebeleri bu gibi metinler üzerinde düşündürmeye ve doğruyu bulmaya yönleltmek için kaleme alınmış mensur lugazlar da vardır. Divan edebiyatında lugaz yazmak, bunlara cevap beklemek, dolayısıyla manzum cevaplar tertip etmek, halk edebiyatında olduğu gibi cevabı bilen yahut bulanlara mükâfat vaad etmek gibi bir gelenek de bulunmaktadır. Nitekim Sultan III. Murad'ın kandil lugazının, Enderun Hazine Koğuşu ağalarının Cihâdî Bey ile Müdâmî mahlaslı bir şair tarafından yine manzum olarak cevaplandırıldığı bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Tâhîrülmevlevî, *Edebiyat Lûgati*, İstanbul 1973, s. 93; *Bedr-i Dilşad'ın Murâd-nâmesi* (haz. Âdem Ceyhan), İstanbul 1997, II, 699; *Şiban Han Divânı* (haz. Yakup Karasoy), Ankara 1998, s. 320-321; *Nâbî Divânı* (haz. Ali Fuat Bilkan), İstanbul 1997, Giriş, I, s. XXIX, XXX; II, 1326-1349; Mehmed Hafîd, *ed-Dürerü'l-mün-tehabâtü'l-mensûre fî islâhî'l-galatâtî'l-meşhûre*, İstanbul 1221, s. 297; *Enderunlu Osman Vâsîf Bey ve Divânı* (haz. Rahşan Gürel), İstanbul, ts. (Kitabevi), s. 695-696; Âmil Çelebioğlu – Yusuf Ziya Öksüz, *Türk Bilmece Hazinesi*, İstanbul 1979, s.17-32; M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, Ankara 1980, s. 273-275; Cem Dilçin, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, Ankara 1983, s. 490; Mehmet Arslan, "Divan Edebiyatında Muamma", *Osmanlı Edebiyat-Tarih-Kültür Makaleleri*, İstanbul 2000, s. 251-252, 256-257, 268; M. A. Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, İstanbul 2000, s. 264-266; a.mlf., "Muamma ve Divan Edebiyatındaki Seyri", *TDED*, XXVII (1997), s. 298-300; Dihhüdâ, *Lugatnâme*, XII, 12405-12407; XIII, 18704; Fikret Türkmen, "Lügaz", *TDEA*, VI, 102-103; Nuri Özcan, "Abdi, Himmetzâde", *DİA*, I, 74; Naci Okçu, "İzzet Molla Keçecizâde", a.e., XXIII, 563.



MUSTAFA UZUN

LUKATA

(اللقطة)

Buluntu mal.

Sözlükte masdar olarak "bir malı yerden kaldırıp almak", isim olarak "buluntu mal" anlamına gelen **lukata** İslâm hukukunda "mâliki bilinmeyen, fakat mubah mal grubunda da yer almayan buluntu mal" veya "üzerindeki hakkını terketme niyeti olmaksızın mâlikinin iradesi dışında kaybolmuş ve bir başkası tarafından bulunmuş sahibi bilinmeyen mal" mânâsında kullanılır. Malı bulana **mültekit**, bulup alma işine de **iltikât** denilir. Buluntu çocuk anlamındaki lakit ile kaybolan hayvan karşılığındaki **dâlle** terimleri eşya için kullanılmaz.

Kur'an'da temel hakların korunması, insanların mallarına haksız tecavüzün ve israfın önlenmesi yönünde genel ilkeler yer alsa da yitirilen bir malın bulunmasının tâbi olduğu ahkâma dair özel bir açıklama yer almaz. Hadislerde, gerek sahibi bilinmeyen başı boş hayvanlar gerekse buluntu mallarla ilgili olarak malı bulan şahsa sorumluluk yükleyerek hak sahibinin hakkını korumaya öncelik veren, malın sahibini bulmayı ve malı belli bir süre koruma altına almayı, bu mümkün olmadıkça takdirde malın israfını önlemeyi hedefleyen bazı pratik tedbirler zikredilir (Buhârî, "Lukata", I-4, 9, 11; Müslim, "Lukata", I-12; Şevkânî, V, 378-388). Fıkıh kitaplarında, hem hadislerdeki hükümler hem de bu konuda bölgelerin örf ve âdeti göz önüne alınarak mâlikinin iradesi dışında kaybolmuş bir malın bulunması halinde bulanın hak ve sorumluluklarının ne olacağı ve bu malın nasıl bir işleme tâbi tutulacağı konusu "lukata" başlığı altında ele alınmış ve günlük hayatta sıkça karşılaşılan bu durumda çözüm üretmeye yönelik ayrıntılı bir dizi açıklamaya yer verilmiştir.

Mahiyeti ve Şartları. Fakihlerin lukataya ilişkin olarak yaptıkları "mâliki bilinmeyen yitirilmiş mal" (Kâsânî, VI, 200), "ziyaa açık mâsum mal" (İbn Nüceym, V, 161; Derdîr, II, 322), "bulanın hak sahibini bilmediği, muhrez de olmayan muhterem mal" (Şemseddin er-Remlî, V, 426) gibi tanımlar lukatanın bulan, buluntu mal ve bulma işlemi şeklinde üç unsurdan meydana geldiğine işaret etmekle birlikte daha çok üçüncü unsur üzerinde yoğunlaşarak malın yitirilmiş olması, sahibinin bilinmemesi, temellük mübah olan mallardan olmaması ve zayi olma tehlikesi

taşıyor olması gibi ayırıcı özelliklerini belirtmeye ağırlık verir. Malı bulan kimsenin iktisaba ehil bulunması yeterli olduğundan müslüman veya zimmi, hür veya köle, reşid veya sefih olması, hatta fakihlerin çoğunluğuna göre eksik ehliyetli olması önemli değildir. Ancak Hanefî ve Şâfiî fakihlerinin bir kısmı lukatanın doğurduğu şer'î yükümlülükler sebebiyle eksik ehliyetlileri, ayrıca bazı Şâfiîler bulunan malın emanet hükmünde olmasının gereği olarak köle ve zimmîleri bu konuda ehliyetsiz sayarlar.

Bulunan malın hukuken koruma altında (muhterem, mâsum) olması şartı, lukatanın hukuken değerli (mütakavvim) ve ancak sahibinin izniyle tasarruf edilebilen mallar grubunda olduğu, mal olmayan veya hukukî değer taşımayan nesnelerle sahipsiz olan ve ihrazla mülk edinilen mubah malların, harbîye ait malın lukata hükmünde olmayacağı anlamına gelir. Klasik dönem fakihlerinden deniz dibinde incinin açıkta bulunması ile istiridye içinde bulunmasını ayırıp birinciye lukata sayanlar, bunun önceden bir başkası tarafından ihraz edilip temellük edildiği noktasından hareket eder (İbn Kudâme, VI, 89 ; Şemseddin er-Remlî, V, 426). Aynı şekilde yolda elbise, ev ve el aletleri gibi gündelik kullanıma konu mallar bulunduğu halde halin delâletinin bu malın terk mi edildiği yoksa yitirildiği mi konusunda yeterli fikir vereceği ve buna göre mubah mal veya lukata hükmünü alacağı belirtir. Malın kaybolma tehlikesiyle karşı karşıya bulunması şartı, bu tehlike ister malın kendiliğinden bozulup çürüyecek olması, ister kötü niyetli biri tarafından kolayca el konulabilir olması şeklinde olsun, esasen buluntu malın alınıp sahibi adına muhafaza edilmesinin de temel gerekçesini teşkil eder. Kaybolmuş devalerin lukata hükmüne girip girmeyeceği tartışması da bu noktadaki değerlendirme farklılığından kaynaklanır.

Bulma ve buluntu malı yerden alma (iltikât) işlemi ise bir yönüyle malın cins ve özelliğine ve zayi olma ihtimaline, bir yönüyle de bulanın niyetine göre farklı dinî hükümler alır (Karâfî, IV, 33). Klasik fıkıh kaynaklarında lukatanın hayvan ve eşya şeklinde iki ana gruba ayrılarak ele alınmasının en önemli sebebi alıkonmadıklarında zayi olma risklerindeki farklılıktır. Genel bir ilke olarak alınmadığında zayi olması kuvvetle muhtemel bir malın sahibi adına muhafaza edilmek üzere alınması mendup, müstehap veya vâcip

derecesinde gerekli bulunurken böyle bir tehlike yoksa mubah veya müstehap sayılır. Meselâ Hanefî ve Mâlikî fakihleri, terkedildiğinde telef olmasından korkulan bir malın alınmasının ve sahibi adına korunmasının vâcip olduğu görüşündedir. Zâhirîler bu ayırımı da yapmaksızın vâcip görürler. Malın telef olması ihtimali yoksa onu almak Hanefîler'e göre mubah, Mâlikî ve Şâfiîler'e göre müstehaptır. Hanbelîler'e göre ise böyle bir mal kişiyi haram yemekle karşı karşıya getireceğinden almamak daha faziletlidir. Bu fakihler, "Kim lukatayı alırsa, onu ilân etmediği sürece yanlış yoldadır" (*el-Muvatta'*, "Akziye", 50; Müslim, "Luğa", 12); "Müslümanın lukatası bir ateş alevidir" (İbn Mâce, "Luğa", 1; Tirmizî, "Eşribe", 11) anlamındaki hadisleri esas alırken karşı görüşte olan çoğunluk, bu hadislerde buluntu malı sahiplenmek maksadıyla alanların kastedildiği görüşündedir. Hatta Mâlikî fakihi Karâfî, buluntu malın alınıp muhafaza edilmesinin bütün dinlerde mevcut olan zaruri maslahatlardan malı koruma prensibine dayandığını söylemektedir (*el-Furûk*, IV, 33).

Lukatayı alan kimsenin o esnada taşıdığı niyet de önemlidir. Bulunan mal sahibine verilmek üzere alınmışsa yaptığı iş övgüye layıktır ve mal alanın yanında emanet hükmündedir. Bu da o kimsenin yedi-emin olduğu, kastı ve kusuru bulunmadığı sürece lukatanın telef ve noksanından sorumlu olmayacağı anlamına gelir. Bulan kimse malı kendi mülkiyetine geçirmek için aldığı ise haram bir fiil işlemiş olur ve gâsıp sayılır. Alınan mal hakkında gasp hükümleri geçerli olup malın telefinden ve noksanlaşmasından kural olarak o kimse sorumlu tutulur. Lukatayı alanın niyeti hukukî sorumluluğunu bu şekilde yakından etkilediği ve niyet de dışarıdan bilinmesi mümkün olmayan sübjektif bir durum olduğu için fakihler, bulan kimsenin ancak iyi niyetini gösterir bazı davranışlarda bulunması halinde emin sayılacağını belirtmişlerdir. İyi niyet karinesi ve hukukî sonucun bağlanabileceği objektif kriterler mahiyetindeki bu yükümlülüklerin başında malı bulanın olaya iki âdil kimseyi şahit tutması gelir. Kâdî Şüreyh, İbn Hazm, Takıyyüddin İbn Teymiyye, İbn'ül-Kayyim el-Cevziyye gibi tek şahidi yeterli gören fakihler de vardır. Şahit tutma, bir bakıma bulanın kendi iyi niyetini ve emanet sıfatını tevsik etmesi ve malı hukukî güvence altına alması demek olup bu işlem Ebû Hanîfe'ye ve İbn Hazm'a göre vâcip, diğer müctehid imam-

lara göre müstehaptır. İkinci bir yükümlülük de malın sahibinin başvurmasını sağlayacak ölçüde tanıtımını içeren bir ilânın yapılmasıdır. İlân, Şâfiîler'de kuvvetli görüş de dahil bütün mezheplere göre vâcip olmakla birlikte değersiz ya da düşük değerli mallarda gerekli görülmez. Malın değerli-değersiz ayırımında genellikle hırsızlıkta had uygulanma nisabı ölçü alınır. Fakihler, ilgili hadislerin lafzından da hareketle ilânın süresinin bir yıl olmasını gerekli görmekte birlikte Hanefîler'den Şemsüleimme es-Serahsî, ilân süresinin mutlaka bir yıl olmasının şart olmayıp malın değerine ve duruma göre bir yıl sürebileceğini, gerektiğinde daha az sürenin de yeterli olabileceğini belirterek ilân süresinin mal sahibinin artık onu aramayacağına kanaat getirilinceye kadar olmasını önerir (*el-Mebsût*, XI, 3). Kıymetli mallarda ilânın üç yıla kadar çıkarılabileceğini gösteren rivayetler de vardır. Klasik literatürde ilân yeri, usulü, nelerin ilânda belirtileceği gibi konularda getirilen ayrıntılı hükümler, dönemin iletişim ve duyuru imkânları âzami ölçüde kullanılarak malın sahibinin bulunması çabasının örnekleri olarak anlaşılmalıdır. Malı bulan, sahibi çıkmadığında onu mülkiyete geçirmek niyetinde ise ilân masraflarını kendisi karşılar. Değilse masraflar bulunan maldan veya hâkim kararıyla beytül-mâlden karşılanır.

Hükümü. Yitik malı bulan kimsenin hak ve yükümlülükleri genelde bu malın cinsine göre belirlenir. Lukata tartışmasına konu olan malların başında hayvanlar gelir. Yaşlılık, zayıflık, verimsizlik, bakım masraflarını karşılayamama gibi sebeplerle sahibi tarafından terkedilen hayvanlar lukata hükmünde olmadıktan sonra bulana aittir. Böyle olmayıp da sahibi tarafından kaybedilen veya kaçmış hayvanlardan deve, at, inek gibi kendisini tehlikeden koruyabilecek olanlara Hanefîler'e göre sahibi adına korunmak üzere el konulabilir. Hayvanın el konmadığında zayi olma riski arttıkça el koymanın dinî gerekliliği de artar. Fakihlerin çoğunluğu ise bunlara dokunulmaması gerektiği görüşündedir. Ancak Şâfiîler, devlet başkanının gerekli gördüğü takdirde bunları sahibi adına korumak üzere toplatabileceğini belirtirler. Çoğunluk, ortalıkta başı boş dolaşan ve sahibini kaybetmiş develerle ilgili bir soru üzerine Hz. Peygamber'in "Ondan sana nel Su tulumu ve tabanı yanında. Sahibine rastlayıncaya kadar suyu bulur ve kendi kendine ağaçlardan yer" (Buhârî, "Luğa", 2, 11; Müslim,

"Luğaṭa", 1-2) meâlindeki sözlerinin zâhîrî anlamını esas alırken Hanefîler, hayvanların kötü niyetli kimselerin sahiplenmesinden korunabilmesi için onların lukata hükmüne alıkonulmasını maksada daha uygun bir tedbir olarak görmüşlerdir. Nitekim bu tür develerin Hz. Osman döneminde aynı endişeler sebebiyle toplatılıp bir süre ilân edildiği, sahibi gelmediğinde satılıp parasının muhafaza edildiği, Hz. Ali devrinde de satılmayıp beytûlmâlden bakımının yapıldığı ve sahibi geldiğinde bakım masraflarının alındığı bilinmektedir.

Koyun, tavuk gibi başı boş bırakıldığında zayı olması kuvvetle muhtemel hayvanların lukata hükmüne dahil olup belli bir süre alıkonulması ve usulüne uygun biçimde sahibinin aranması, sahibi çıktığında aynen, tüketilmişse bedelinin ödeneceği Şîa da dahil hemen bütün mezhepler tarafından benimsenir. Sahibi bulunamadığında bulanın onu yiyebileceği görüşü hâkimse de Hanefîler gibi bulan zengin ise yemeyip tasadduk etmelidir diyenler de, Mâlikîler ve Şâfiîler'in cumhuru gibi yerleşik alan-kır ayırımı yaparak kırdaki taşıma külfeti bulunduğuna için yiyebilir, yerleşik alanda ise satıp parasını muhafaza etmelidir diyenler de vardır. Hanbelîler'de bir görüş, bu tür hayvanların da ancak devlet eliyle alıkonabileceği yönündedir. Çoğunluk, Hz. Peygamber'in lukata hakkında genel bir hüküm olarak, "Onun kabını ve bağını iyi tanı. Sonra onu bir yıl süreyle ilân et. Sahibi gelirse verirsın, aksi takdirde onu nasıl istersen öyle yap / ondan faydalan" hadisini, buluntu koyunlar hakkında da, "Onu al. O ya senin ya din kardeşinin ya da kurdundur" anlamındaki sözlerini (Buhârî, "Luğaṭa", 1, 3-4, 9-10; Müslim, "Luğaṭa", 1-3, 5-10) alır.

Sebze ve meyveler gibi uzun süre muhafazası mümkün olmayan mallar bulunduğu azsa bulanın tüketebileceği, çoksa hâkim emriyle satılıp parasının saklanması görüşü hâkimdir. Şâfiî ve Hanbelîler, bulanın bu tür malları tüketebileceği gibi satıp parasını muhafaza edebileceği, tüketir de sahibi çıkarsa bedelini ödemesi gerektiği görüşündedir. Maddî değer bakımından önemsiz buluntu mallar ise sahibi geldiğinde geri verilmesi kaydıyla ilân gerekmeksizin kullanılabilir. Bir kimsenin malı, camilerde ayakkabı veya vestiyerde elbise değişiminde olduğu gibi bir benzeriyle değiştiğinde bunun yanlışlıkla olduğu kanaati hâkimse kalan mal lukata hükmündedir. Kasten yapılmışsa kalan üzerinde doğrudan yararlanma hakkı doğar. Arının çıkardığı oğulun mülkiyeti bulana ait olmayıp ana kovanın sahibi bilinebildiği sürece ona aittir. Hz. Peygamber'in Mekke hakkında, "Onun dikenini koparılmaz, ağacı kesilmez, bulunan eşyası alınmaz" anlamındaki sözlerini (Buhârî, "Luğaṭa", 7; Müslim, "Hac", 447-448; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 89) esas alan Şâfiî, Hanbelî ve Zâhiriyye fakihleri, Mekke'de hacılara ait buluntu malların ancak ilân ve sahibinin bulunup teslim edilmesi amacıyla alınabileceği görüşündedir. Hanefî ve Mâlikîler'le bazı Şâfiîler ise bu hadislerde Mekke lukatasına ayrı bir statü vermenin değil, sahibinin bulunamayacağı kanaatiyle ilândan vazgeçmeyi ve kolayca temellük etmeyi önlemeye yönelik bir uyarının yapıldığını ileri sürer, bu bölgedeki buluntu malların da genel kural-lara tâbi olduğunu belirtirler.

Bir kimsenin buluntu malda sahiplik iddia etmesi halinde Mâlikî ve Hanbelîler'le bir kısım Şâfiîler, onun mal hakkındaki ayrıntılı bilgi verilebilmesini ve muhaptada doğru söylediğine dair olumlu kanaat bırakabilmesini yeterli bulurken Hanefî ve Zeydiyye fakihleriyle Şâfiîler'in cumhuru ispatta daha sıkı şartlar ararlar. Birinci grup lukatanın iadesi hakkındaki hadisleri, ikinciler ise genel ispat ilkelerini esas alırlar. Mal sahibi belirlendiğinde mala yapılan ilân ve bakım masraflarını ödeyerek malını geri alır. Hanefîler, suistimali önlemek için sadece hâkim kararıyla yapılan masrafların ödeneceği, kendiliğinden yapılan harcamaların teberru sayılacağı görüşündedir. Şâfiîler'in görüşü de buna yakındır.

İlân süresi dolduktan sonra sahibi çıkmayan buluntu malın sahibi adına bulan nezdinde veya beytûlmâlde muhafazası sürdürülebilir yahut hâkime teslim edilerek onun bilgisi altında ihtiyaç sahiplerinin âriyet ve borç olarak kullanmasına imkân verilebilir. Ayrıca buluntu malın satılıp parası bulan veya hâkim tarafından saklanması da bir fakire tasadduk edilmesi de mümkündür. Bulan kimsenin malı temellüküne gelince, çoğunluk gerekli işlemlere rağmen sahibi çıkmadığında bulanın zengin de olsa o mala sahip olabileceği görüşünde iken Hanefîler bunu ancak bulanın fakir olması halinde câiz görür, değilse bir ihtiyaç sahibine tasadduk etmesini önerirler. İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel, usulüne uygun olarak sahibi aranan ve bulunamayan lukatanın 1/5'inin vergi olarak tahsil edileceği görüşündedir.

BİBLİYOGRAFYA :

- el-Muvattaʿ*, "Akziye", 50; Buhârî, "Luğaṭa", 1-4, 7, 9-11; Müslim, "Hac", 447-448, "Luğaṭa", 1-12; İbn Mâce, "Luğaṭa", 1-2; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 89; Tirmizî, "Eşribe", 11; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, IX, 134-161; Serahsî, *el-Mebsûṭ*, XI, 3-16; Kāsânî, *Bedâʿiʿ*, VI, 200-203; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 255-259; İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, Kahire 1389/1969, VI, 73-111; Nevevî, *Ravzatü'l-ṭâlibîn* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1412/1992, IV, 452-482; Karâfî, *el-Furûḡ*, Kahire 1347, IV, 33-34; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, Beyrut, ts. (Dârü'l-maʿrife), V, 161-171; Şemseddin er-Remlî, *Nihâyetü'l-muḥtâc*, Kahire 1386/1967, V, 426-442; Derdîr, *eş-Şerhu's-şâgîr*, Beyrut 1398/1978, II, 321-329; Şevkānî, *Neylû'l-evṭâr*, V, 378-388; İbn Abidin, *Reddû'l-muḥtâr* (Kahire), IV, 275-285; *Mecelle*, md. 769-770; Bilmen, *Kamus*, VII, 242-266; Abdülkerim Zeydân, "el-Luğaṭa ve aḥkâmühâ fi's-şerʿiyyati'l-İslâmiyye", *Mecmûʿ Buḥûş fikhîyye*, Bağdad 1407/1986, s. 301-348; Saffet Köse, *İslâm Hukukunda Bulunmuş Mal ve Çocuk* (yüksek lisans tezi, 1988), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Hamdî Receb Abdülganî Hasan, *el-Luğaṭa*, Kahire 1412/1992; Muhammed Abdüşşâfi İsmâîl, *el-Himâyetü'l-ci-nâʿiyye li'l-eşyâʾi'z-zâʿa*, Kahire 1413/1992; J. Schacht, "Luğaṭa", *El*, (İng.), V, 809-810; "Luğaṭa", *Mu.F.*, XXXV, 295-309.



SAFFET KÖSE

LUKMÂN

(bk. LOKMAN).

LUR-ı BÜZÜRG

(لر بزرگ)

1155-1424 yılları arasında
Luristan ve Hûzistan'da hüküm süren
mahallî bir emirlik.

İlk lideri Suvel kabilesinden Ebû'l-Hasan Fethuddin Fazlûye'ye nisbetle Benî Fazlûye ve kuruluşundan sonraki ikinci emîri Nusreddin Hezâresb'e nisbetle Hezâresbîler olarak da bilinir. Emirliğin kurucuları bölgeye gelmeden önce Şam'da oturuyorlardı; Şam valisinin aralarından bazılarını öldürtmesi üzerine Azerbaycan'a göç etmek zorunda kaldılar. Bu göçün nasıl gerçekleştiği konusunda farklı görüşler vardır. Bunlardan birine göre buraya gelen Fazlûyîler, Gîlân emirleriyle yakınlık kurarak bölgeye yerleştiler. Bir başka görüşe göre ise 500 (1107) yılında Ebû'l-Hasan Fadlevî liderliğinde 100 kadar aile Halep yakınlarından Luristan'a geldi ve buranın emirine tâbi oldu. Lur-ı Büzürg hânedanlığının kurucusu sayılan Ebû'l-Hasan'ın torunlarından Muhammed b. Ali, Fars Atabegi Salgurlu Muzaferüddin Sungur'un (1148-1161) hizmetine gir-di ve ölümü üzerine yerine geçen oğlu

Ebû Tâhir de bu hizmeti sürdürdü. Sungur, kendisine muhalefet eden Şebânkâr reislerinin üzerine yolladığı orduya Ebû Tâhir'in idaresinde yardımcı bir kuvvet gönderdi ve kazanılan zaferin ardından ona Kûhgîlûye'yi verdi. Daha sonra Luristan'a kadar gitme isteği kabul edilen Ebû Tâhir güzergâhındaki ele geçirdiği bütün yerleri Fars Atabegleri'ne bağladı. Ancak Luristan'da Sungur'un emrinden çıkarak kendisini atabeg ilan etti (550/1155). Ebû Tâhir, otuz dört yıl hükmettikten sonra öldüğünde yerine oğlu Nusreddin Hezâresb geçti (1204-1229). İzec'i başşehir yapan Hezâresb'in bölgeyi geliştirip zenginleştirmesi üzerine Fars ve Arap kökenli kabileler buraya göç ettiler. Kısa sürede emirliğin sınırlarını genişleten Hezâresb kendisine yardımcı olan kardeşlerini çeşitli yerlere tayin etti ve oğlunu Bağdat'a göndererek Abbâsî Halifesi Nâsîr-Lidînillâh'tan atabeg unvanı aldı.

Hezâresb 626'da (1229) öldükten sonra bazı tarihçilere göre yerine oğlu İmâdüddin Pehlivan geçti ve 646'da (1248) vefatına kadar iktidarda kaldı. Birçok tarihçi ise onun adını zikretmeksizin Hezâresb'in yerine oğlu Tukli'nin geçtiğini söyler. Kaynaklar Tukli'nin, Sa'd b. Zengî tarafından bölgeye yapılan saldırılara karşı başarılı bir şekilde direndiğini, ordusunu Bağdat'ı almaya gelen Hülâgû Han'ın ordularıyla birleştirdiğini, ancak Hülâgû'nun halife dahil onbinlerce müslümanı öldürmesinden korkarak Luristan'a kaçtığını, fakat Hülâgû'nun katliamından onun da kurtulamadığını (656/1258) yazmaktadır. Tukli'den sonra Lur-ı Büzürg tahtına Moğollar'ın tayin ettiği kardeşi Şemseddin Alp Argun çıktı. On beş yıl boyunca tahtta kalan Argun, Moğollar'ın harabe haline getirdiği birçok yeri yeniden imar etti. Argun'un 672'de (1274) ölümü üzerine emirliğe, gençlik dönemini İlhanlı Hükümdarı Abaka Han'ın sarayında geçiren Yûsuf Şah getirildi. Lur-ı Büzürg'ün başına geçtikten sonra da İlhanlı sarayında kalmaya devam eden Yûsuf Şah katıldığı savaşlardaki yararlılıklarından dolayı ödüllendirildi ve Abaka Han Huzistan, Kûhgîlûye, Firûzân ve Curbâzekân'ın (Gül-pâyigân) yönetimini ona verdi. Yûsuf Şah'ın ardından 687'de (1288) emirliğe gelen I. Efrâsiyâb'ın hâkimiyet alanını büyütmek planları yüzünden Moğollar'la arası açıldı ve yönetimi altındaki şehirlerde bağımsız bir devlet kurmaya çalışırken onlarla çatışmak zorunda kaldı; ancak başarılı olmadı. İlhanlı Hükümdarı Gâzân Han önce onu Luristan'ın emirliğinde bıraktıysa da

İlhanlılar'ın Fars bölgesi emîri Hurkudak'ın devamlı şikâyetleri üzerine idam ettirdi (695/1296).

Efrâsiyâb'ın yerine geçen kardeşi Nusretüddin Ahmed onun aksine İlhanlılar'a bağlı kaldı ve vergilerini muntazaman ödeyip hediyelerini gönderdi. Nusretüddin devlet vergilerinde düzenli bir dağılım sağlayarak üçte birini dinî kurumlara, üçte birini orduya ve üçte birini de kendi ailesine ve hizmetkârlarına bağlamıştı. 733 (1333) yılında ölümü üzerine yönetime oğlu Rûkneddin II. Yûsuf Şah geldi ve İlhanlılar'ın son dönemlerinde Şüster, Hüveyze ve Basra'ya hükmetti. İlimli bir yönetici olan Yûsuf Şah 740'ta (1339) Şüster'de ölünce yerine kardeşi Muzafferüddin II. Efrâsiyâb geçti. İbn Battûta onu içkiyi çok seven ve cumadan başka günlerde dışarı çıkmayan bir kişi olarak tanımlar. II. Efrâsiyâb'ın zamanında İlhanlılar'la ilişkiler tamamen kesildi. Onun ölümünden (751/1350) sonra hânedanın âkibetinin ne olduğu hakkında kesin bilgi yoktur; ancak bazı araştırmacılar, IX. (XV.) yüzyıl ortalarına kadar aynı aileden gelen ve sondan bir önceki, 827 (1424) tarihinde ölen birtakım emirlerin varlığından söz etmektedir (EI² [İng.], V, 827).

BİBLİYOGRAFYA :

Müstevfî, *Târih-i Güzide* (Browne), s. 537-547; Mîrhând, *Ravzatü's-şafâ*, IV, 622-630; Gaffârî, *Cihânârâ* (nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1342 hş., s. 169-172; Spuler, *İran Moğolları*, s. 180-183; Erdoğan Merçil, *Fars Atabegleri, Salgurlular*, Ankara 1975, s. 36-37; V. Minorsky, "Lur-ı Buzurg", EI² (İng.), V, 826-828; Ebû'l-Fazl Hatîbî, "Atabekân-ı Luristân", DMBİ, VI, 500-504.



RIZA KURTULUŞ

LUR-İ KÜÇEK

(لر کوچک)

Luristan'ın
kuzey ve batısında hüküm süren
mahallî emirlik
(1184-1597).

Başşehirleri Hürremâbâd olan bu atabegler hânedanına kurucusu ve ilk emîri Şücâüddin Hurşîd'e nisbetle Benî Hurşîd ve Hurşîdîler de denilir. Luristan'ın Cengruî kabilesine mensup olan Şücâüddin Hurşîd b. Ebû Bekir, Selçuklular'ın son zamanlarında Luristan ve Hûzistan'da hüküm süren Hüsâmeddin Şuhîl'nin hizmetinde bulundu. Bir müddet sonra Hüsâmeddin tarafından Luristan şahnesi olarak tayin edildi. Hüsâmeddin Şuhîl'nin vefatı üzerine Şücâüddin bağımsız hareket etmeye, bölgedeki otoritesini gittikçe

arttırmaya ve hâkimiyet alanını genişletmeye başladı. Luristan'ın kuzey ve batı bölgelerinde tam bir hâkimiyet kurdu (580/1184).

Şücâüddin mensup olduğu, ancak o sırada rakibi Sürhâb b. Ayyâr tarafından idare edilmekte olan Cengruîler'le mücadele etti ve Diz-i Siyâh Kalesi'ni ele geçirdi. Abbâsî Halifesi Nâsîr-Lidînillâh'ın bazı yerleri kendisine bırakması yönündeki isteğini kabul etmeyince kardeşi Nûreddin Mahmûd ile birlikte Bağdat'ta hapse atıldıysa da daha sonra kurtularak yeniden Luristan'a gelip Lur-ı Küçekler'in başına geçti ve Luristan'ı yağmalayan Türk asıllı Bayat kabilesini bölgeden uzaklaştırdı. Yeğeni Seyfeddin hileyle oğlu Bedreddin'i öldürünce 100 yaşına varmış olan Şücâüddin oğlunun üzüntüsünden vefat etti (621/1224). Yerine geçen Seyfeddin Rûstem b. Nûreddin âdil bir yönetim kurdu. Irak emirlerinin baş edemediği yol eşkıyalarını ortadan kaldırdı. Ancak hânedan içi çekişmeler bu emîr zamanında da sürdü. Seyfeddin öldürülünce hânedanın başına kardeşi Şerefeddin Ebû Bekir geçti. İktidarını güvenceye alan Şerefeddin'in ölümünün ardından başa geçen kardeşi İzzeddin Gerşâsb zamanında da taht kavgaları devam etti. Bağdat'ta bulunan Bedreddin'in oğlu Hüsâmeddin Halîl, Luristan'a dönüp İzzeddin'i yendikten sonra yönetime hâkim oldu. Hüsâmeddin Halîl 640 (1242-43) veya 643 (1245-46) yılında Türkmenler'le yaptığı savaşta öldürülünce kardeşi Bedreddin Mes'ûd mücadeleyi sürdürdü (1242-1258). Halife Müsta'sım-Billâh'ın başkumandanı olan Süleyman Şah'ın Hülâgû Han'ın Bağdat'ı işgal ettiği 656'da (1258) öldürülmesi üzerine Abaka Han, Tâceddin b. Hüsâmeddin Halîl'i atabeg tayin etti (677/1278-79). Onun da Abaka Han tarafından idam ettirilmesiyle yerine oğulları Feleküddin Hasan ile İzzeddin Hüseyin geçti. Cemâleddin Hıdır b. Tâceddin, Hüsâmeddin Ömer b. Şemseddin, Şemseddin Mahmûd ve İzzeddin Muhammed dönemlerinde de ülke aynı mücadelelere sahne oldu. Bunların ardından Lur-ı Küçek'in başına ilk defa bir kadin, İzzeddin'in hanımı Devlet Hatun geçti (716/1316 veya 720/1320). Vezir Hâce Muhammed Câgîrî ile birlikte devleti başarıyla yöneten Devlet Hatun, daha sonra yönetimi Moğollar'ın baskısı üzerine kardeşi İzzeddin Hüseyin'e bırakmak zorunda kaldı. İzzeddin, Ebû Said Bahadır Han'ın menşuruyla hânedanı on dört yıl yönetti. Ölümünün ardından yerine oğlu Şücâüddin Mahmûd geçti ve harabe haline gelen

bölgeyi yeniden imar etti. Komşu emirlikler olan Muzafferîler ve Celâyîrîlerle dostane ilişkiler kurdu. Mahmûd 750'de (1349) kendi adamları tarafından öldürülünce yerine geçen oğlu Melik İzzeddin zamanında 788 (1386) yılında bölge Timur'un saldırısına mâruz kaldı ve Hürremâbâd Kalesi tamamen tahrip edildi. İzzeddin'in bu olaydan sonraki âkıbeti meçhuldür. Bazı rivayetlerde kendisinin 790'da (1388) Rûmîyân Kalesi'nde hapsedildiği, oğlunun da Türkistan'a sürüldüğü belirtilir. Üç yıl sonra serbest bırakılan baba oğul Muzafferîler'in hâkimiyet alanlarını genişletmesine yardımcı oldular. İzzeddin 806'da (1403-1404) öldürüldü. Oğlu Sîdî Ahmed, Timur'un ölümü üzerine (807/1405) Lur-ı Kûçekler'in başına geçti. Onun vefatıyla yönetime kardeşi Şah Hüseyin-i Abbâsî geldi. Şah Hüseyin'in oğlu Şah Rüstem Abbâsî Lur-ı Kûçekler'in devamını sağladı ve Şah İsmâil ile iş birliği yaptı. Bu dönemde Lur-ı Kûçek'in başında bulunanlar Safevîler'in Luristan valisi konumunda idiler. Son Lur-ı Kûçek emîri Şahverdi b. Muhammedî'nin 1006 (1597-98) yılında Safevî Hükümdarı Şah Abbas tarafından öldürülmesiyle hânedan son buldu. Lur-ı Kûçek döneminde Luristan'ın idarî ve askerî yapısı hakkında fazla bilgi yoktur. Bunun sebebi hayatlarını kabile şeklinde sürdürmüş olmalarıdır. Buna rağmen zaman zaman büyük ordular kurmuşlardır. Bazı kaynaklar, Feleküddin Hasan ve İzzeddin Hüseyin döneminde 17.000 kişilik orduların bulunduğunu kaydeder.

BİBLİYOGRAFYA :

Müstevfî, *Târîh-i Güzide* (Browne), s. 547-557; Gaffârî, *Cihânârâ* (nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1343 hş., s. 172-174; Münecimbâşî, *Sahâifü'l-ahbâr*, II, 598-600; Spuler, *İran Moğolları*, s. 183-184; a.mlf., "Atâbakân-e Lores-tân", *Elr*, II, 897-898; Abbas İkbâlî Aştîyânî, *Târîh-i Moğol*, Tahran 1364 hş., s. 450-452; V. Minorsky, "Lur-ı Kûçek", *İA*, VII, 77-79; a.mlf., "Lur-ı Kûçek", *El²* (İng.), V, 828-829; Ebû'l-Fazl Hatîbî, "Atâbekân-ı Luristân", *DMBİ*, VI, 504-509.



RIZA KURTULUŞ

LURİSTAN

(لورستان)

İran'ın güneybatısında bir eyalet.

Batıdan Irak, güneyden Hûzistan, kuzeyden Hersin ve Nihâvend, doğudan Rûdsezâr ile sınırlıdır. Kavar dağı burayı Puşt-i Kuh (dağ ardı) ve Pîşkuh (dağ önü) adlarıyla ikiye ayırır. Yüzölçümü 28.817 km² olan eyaletin nüfusu 1.671.706

(2002), merkezi Hürremâbâd (293.100), diğer şehirleri Durûd, Alîgûderz, Eznâ, Burûcird, Kûhdeşt ve Nûrâbâd'dır. Kuhistan da denilen bölge bu adından anlaşılacağı üzere dağlık bir yerdir. En yüksek dağı Eşteran (4050 m.), diğer yüksek yerleri sırasıyla Vîlûr, Kemrîste, Gurîn ve Sefîd dağlarıdır. Bölge akarsu bakımından zenginliğiyle göze çarpar; Semîre, Keşkân ve Sezâr bunların en büyükleridir. Eyaletin ekonomisi tarıma dayanır. Başlıca ürünler tahıl (buğday, arpa, pirinç), endüstri bitkilerinden pamuk ve şeker pancarı ve çeşitli meyvelerdir (özellikle ceviz ve badem).

Bölgenin etnik yapısında çoğunluğu Lurlar teşkil etmektedir. Hakkında ilk bilgileri Hamdullah el-Müstevfî'nin verdiği bu halk ağırlıklı olarak Luristan'da yaşar; ancak başka bölgelerde de bazı aşiretlerine rastlanır. Hayat tarzları yerleşik çiftçilik ve yarı göçebe hayvancılık şeklindedir; petrol bulunmasından sonra bir kısmı Ahvaz ve Abadan'a doğru göç ederek sanayi dalında çalışmaya başlamıştır. Lurlar Doğu ve Batı Lurları adı altında farklı aşiretlere ayrılmıştır. Öz Lur, Bahtiyârî, Memsenî, Kuhgîlûye Buyer Ahmed, Şûlî ve Hayyâtâdvûdî başlıca aşiret kollarıdır. Lur dili Farsça ile Kürtçe arasında geçit aşaması teşkil eder. Bazı dilciler Lurca'nın binyıl önce Farsça'dan ayrıldığını savunurlar. Lurca'nın batı ve doğu olmak üzere iki ana lehçesi vardır. Dinî inançları bakımından çoğu İmâmîyye Şîas'ına mensuptur. Son zamanlarda şehirlerde yaşayan birçok Lur aşiret geleneklerinden koparak modern hayata ayak uydurmuştur.

Luristan'ın uzun ve medeniyet açısından önemli bir tarihi vardır. Milâttan önce III. binyılda buranın ilk sakinleri Elâmîlîlar'la Kaşşular'dı. Bölgenin İranlı kabilelerle iskânı Pers, İskender, Part ve Sâsânî imparatorlukları döneminde hızla artmıştır. Sâsânîler devrinde Luristan Pehle veya Pehlû adıyla biliniyor ve bir vali tarafından yönetiliyordu. Hürremâbâd, Burûcird ve Şâpûr bölgenin en eski şehirleridir. 21 (642) yılında Nihâvend Savaşı'ndan sonra müslümanların hâkimiyetine giren ve Kuhistan adının aynı anlamda Arapça'sı olan Cibâl adıyla bilinen bölge, iki buçuk asır süren Emevîler ve Abbâsîler zamanında yine valiler tarafından yönetildi; ardından Saffârîler, Büveyhîler ve Kâkûyîler gibi İran kökenli hânedanların hâkimiyet alanına girdi. Selçuklular zamanında Bersekiyân adlı bir Türk aşireti yönetimi ele geçirdi ve hâkimiyetini Lur-ı Kûçek hânedanı zamanına (1184-1597) kadar

sürdürdü. Timur bir müddet bölgeye hâkim oldu ve Şûs şehrinde ikamet etti. Bölge merkezli ilk emirlikler atabeglikler şeklinde gerçekleşti. Luristan'ın güneydoğusunda Lur-ı Büzûrg (1155-1424) ve kuzey ve batısında Lur-ı Kûçek adlarıyla kurulan bu atabeglikler zaman zaman birer İlhanlı vilâyeti statüsüne girdilerse de Safevîler dönemine kadar varlıklarını korudular. Bir ara 998'de (1590) İstanbul'da yapılan antlaşmaya göre Osmanlı idaresine bağlanan Luristan'ı Şah I. Abbas Safevîler'e tam olarak bağladı (1603). Kaçarlar devrinde idarecilerin Lurlar'a karşı olan olumsuz tutumları yüzünden bölge çok sıkıntı çekti; birçok Lur kabilesi göç etmek zorunda kaldı. 1820'li yıllarda Bah-tiyârîler'le Kaçarlar arasında şiddetli çatışmalar oldu. Nâsırüddin Şah zamanında Kaçarlar Lurlar'a büyük bir baskı uyguladılar ve bir kısmını bölgeden sürdüler. Bu sebeple o dönemde daha çok Lurlar'ın az bulunduğu Puşt-i Kuh bölgesi imar edildi.

Pehlevîler iktidarı ele geçirdiklerinde düzenli bir ordu kurup aşiretlerin silâhlı güçlerini dağıtmaya başlayınca Luristan'da 1921-1933 yılları arasında şiddetli çatışmalar meydana geldi ve hükûmet kuvvetleri bölgeyi güçlkle kontrolüne alabildi. Bundan sonra İran siyasetinde etkin rol oynayan Lur aşireti mensupları 1963'te Muhammed Rızâ Şah'ın yaptığı "ak devrim"e karşı bir isyan başlattılar ve isyan ancak ordunun sert müdahalesiyle bastırılabilirdi.

BİBLİYOGRAFYA :

Müstevfî, *Târîh-i Güzide* (Browne), s. 535-536; E. Fodor – W. Curtis, *Islamic Asia*, The Hague 1974, s. 259-264; G. Fazel, "Lud", *Muslim Peoples: A World Ethnographic Survey* (ed. R. V. Weekes), Westport - Conneticut 1984, I, 446-451; Abdülhüseyin-i Saîdîyân, *Serzemîn u Merdüm-i İran*, Tahran 1369 hş., s. 1057-1083; Abdürrefî Hakikat, *Ferheng-i Târîhî ve Coğrafyâ-yi Şehristân-hâ-yi İran*, Tahran 1374, s. 524-531; Ali Muhammed Peştâdîr, "Lurhâ ve Luristân ez Didgâh-i Vilademür Minorsky", *İrânşînâht*, sy. 7, Tahran 1376 hş./1998, s. 160-183; V. Minorsky, "Lurlar", *İA*, VII, 83-90; a.mlf., "Luristân", *El²* (İng.), V, 829-832.



RIZA KURTULUŞ

LÜT

(لوط)

Kur'an'da adı geçen bir peygamber.

Tevrat'ta Terah'ın çocuklarından Haran'ın oğlu ve İbrâhim'in yeğeni olarak gösterilir. İslâm öncesi Arap toplumunda bilinmeyen lût kelimesinin İbrânîce veya

Süryânîce olduğu ileri sürülmektedir (Jefery, s. 255; Mustafavî, X, 258). Haran Ur şehrinde öldükten sonra Terah oğlu İbrâhim'i, gelini Sâre'yi ve torunu Lût'u alarak Harran'a gelmiş, Terah Harran'da öldükten sonra Hz. İbrâhim yeğeniyle birlikte Ken'ân diyarına gitmiştir (Tekvîn, 11/27; 12/5). Lût, İbrâhim'in Mısır yolculuğuna da katılmış (Tekvîn, 13/1), Ölüdeniz (Lut gölü) yazmalarından *Genesis Apocryphon*'a göre Firavun'un görevlilerine karşı İbrâhim'in sözcülüğünü yapmış, pek çok mülk edinmiş ve orada evlenmiştir (IDB, III, 162; *Ejd.*, XI, 508). Mısır'dan tekrar Ken'ân diyarına dönen Hz. İbrâhim ile Lût'un çok miktarda koyun ve sığır sürüleri vardı. Buna karşılık bölgede az sayıda kuyu bulunduğu için adamları arasında tartışmalar çıkınca Lût onlardan ayrılarak verimli Erden havzasına yönelmiş ve Sodom çevresinde (günümüzde Ölüdeniz'in güneyindeki Usdum tepesi civarında) çadırlarını kurmuştur. Erden havzasındaki Sodom, Gomore (Gomorre = Gomerrhe), Adma, Tseboim ve Bela şehirlerinin halkı Elâm Kralı Kedorlaomer'e isyan edip yenilince Lût da esir alınmış, ancak yeğeniyle ilgisi kesmeyen İbrâhim tarafından kurtarılmıştır (Tekvîn, 14/1-16).

Tevrat'a göre Sodom halkı Rabb'e karşı günahkârdır; orada her türlü ahlâksızlık, özellikle de cinsî sapıklık yaygındır (Tekvîn, 13/13; 18/20; 19/4-5; *Hezekiel*, 16/49-50). Bunları cezalandırmakla görevli melekler insan süretine girip misafir olarak İbrâhim'e gelirler. Tanrı, Sodom ve Gomore'nin günahının çok ağır olduğunu ve helâk edileceklerini bildirir. İbrâhim ise oradaki iyi insanların hatırına bu kararın gerçekleşmemesi için yalvarınca kendisine eğer on iyi kişi varsa oranın helâk edilmeyeceği vaad edilir, ancak on kişi bile bulunamaz. Akşam vakti Sodom'a varan iki melek şehrin kapısında oturan Lût'un daveti üzerine ona misafir olurlar. Halk evin çevresini sararak Lût'tan misafirlerini kendilerine teslim etmesini ister. Lût ise her istenileni yapabileceğini, hatta kızlarını kendilerine teslim etmek suretiyle feda edebileceğini, ancak misafirlerini vermeyeceğini söyler. Halk Lût'u tehdit ederek kapıyı kırmaya kalkışınca melekler müdahale ederek Lût'u içeriye alır ve dışarıdakileri evin kapısını bulamaya-cak şekilde kör ederler.

Melekler Lût'a şehri harap edeceklerini, aile fertlerini alıp burayı terketmesini

bildirirler. Lût ağır davranınca melekler karısını ve iki kızını şehrin dışına bırakırlar; onlara arkalarına bakmadan dağa kaçmalarını tembih ederler. Lût kısa sürede dağa varmanın zor olduğunu, ancak yakındaki küçük şehre ulaşabileceklerini söyler. Güneş doğarken Tsoar'a varırlar. Arkalarından Sodom ve Gomore'ye göklerden küktür ve ateş yağdırılır. Şehirler, bütün havza ve oralarda yaşayanların hepsi bitkilere varıncaya kadar helâk edilir. Lût'un karısı da meleklerin uyarısına rağmen kaçarken geriye baktığından bir tuz direği oluverir (Tekvîn, 18/1; 19/26; Petrus'un İkinci Mektubu, 2/6-7). Tsoar'da kendini güvende hissetmeyen Lût iki kızıyla birlikte Ölüdeniz'in doğusundaki dağlara çekilir ve bir mağaraya sığınır. Tevrat'ta Lût ile ilgili çok ağır bazı iftiraların dışında (Tekvîn, 19/30-38) başka bilgi yoktur. Hz. İbrâhim'den ayrıldıktan sonra Lût, İsrâiloğulları tarihi için önemini yitirdiğinden onun ne kadar yaşadığı, nerede vefat ettiği bilinmemektedir. Bir rivayete göre Lût'un kabri el-Halîl'in (Hebron) doğusunda Benî Naîm köyü yakınındadır (DB, IV/1, s. 365). Kitâb-ı Mukaddes'teki Lût oğulları ifadesi hem Moablılar'ı hem Ammoniler'i içine almaktadır (Tesniye, 2/9, 19; Mezmur, 83/8).

Yahudi tarihçisi Josephus, Lût'un karısının tuz sütunu haline dönüşmüş olan kalıntısını gördüğünü söylemekte, Romalı Saint Clement ve Saint Irene de bu sütunun kendi dönemlerinde mevcut olduğunu nakletmektedir. Tenkitçiler tarafından gerçek dışı sayılan bu husus XVII. yüzyıldan itibaren çeşitli şekillerde açıklanmaktadır. Bunlardan en mâkul görüneni, ısınan ve eriyen tuz yığınlarının içinde kalarak öldüğü için Lût'un karısının tuz sütunu şeklinde tasvir edilmiş olmasıdır. Buna göre fırtına çıktığında göl sahilleri tamamen köpük ve tuz tabakasıyla kaplanmış, Sodom ve Gomore'nin helâkinde ise çok daha büyük tuz dalgaları geride kalan kadını yakalayıp tuzla örtmüştür. Nitekim Ölüdeniz'in güneybatısında tamamıyla tuz kayasından ibaret Usdum denilen bir tepe bulunmakta, bu tepenin doğu tarafında 15 m. boyundaki bir tuz sütunu Lût'un karısı kabul edilmektedir (DB, IV/1, s. 365-366). Ayrıca küktürlü Usdum tepesi bölgesinde heykeli andıran çok sayıda tabii şekil mevcuttur (*Ancien Testament*, s. 72).

Kitâb-ı Mukaddes dışı kaynakların bazısında Lût fazileti sebebiyle övülmekte

ve Tekvîn'deki (18/23) sâlih sıfatının ona ait olduğu kabul edilmekteyse de yahudi din âlimlerinin onun hakkındaki kanaatleri pek müsbet değildir. Tevrat'ta olduğu gibi Tevrat dışı yahudi dini literatüründe de Lût ile ilgili olarak İslâm'ın nübüvvet anlayışıyla bağdaşmayan pek çok iddia ve iftira yer almaktadır. Talmud'a göre Lût, Sodom'la birlikte helâk olmaktan ancak İbrâhim'in şefaatiyle kurtulmuştur; bu da Mısır'da eşi için kız kardeşimdir dediğinde İbrâhim'in yalanını açığa çıkarmasının bir mükâfatıdır. Onun asıl mükâfatı Mesîh'in Moablı Rut ve Amonlu Naamah kanalıyla onun soyundan gelmesidir. Bu rivayette Lût'un 142 yaşında vefat ettiği kaydedilmektedir (Ginzberg, I, 291).

Kur'an-ı Kerîm'de yirmi yedi yerde ismen zikredilen Lût'un İbrâhim'in tebliğini kabul ettiği (el-Ankebût 29/26), onunla birlikte bereketli ülkeye ulaştırıldığı (el-Enbiyâ 21/71), peygamberlerden olduğu (es-Sâffât 37/133), diğer peygamberler gibi âlemlere üstün kılındığı (el-En'âm 6/86), ona hüküm ve ilim verildiği, sâlihlerden olduğu ve ilâhî rahmete kabul edildiği (el-Enbiyâ 21/74-75) bildirilmektedir. Tevrat'ta iddia edildiği gibi Lût, amcası İbrâhim'in çobanlarıyla kendi çobanları arasında çıkan anlaşmazlık üzerine ve mümbit toprakları tercih ettiği için değil peygamber olarak görevlendirilip gönderildiği için (es-Sâffât 37/133) Sodom'a gitmiştir. Kavmine Allah'a karşı gelmekten sakınmalarını, kendisine itaat etmelerini, kadınlar yerine erkeklerle beraber olmalarının büyük ahlâksızlık ve günah olduğunu bildirmiş, bundan vazgeçmelerini istemiştir. Kavmi ise işlerine karışmaya devam ettiği takdirde sürgün edileceğini söylediği gibi, "Eğer doğru söylüyorsan bizi tehdit ettiğin azabı getir" diye kendisine meydan okumuştur. Bunun üzerine Lût onların yaptıklarının ve balinden kendini kurtarması için Allah'a dua etmiştir (el-A'râf 7/80-81; eş-Şuarâ 26/160-166; en-Neml 27/54-55; el-Ankebût 29/28-30). Lût'un duasını kabul eden Allah ahlâksız kavmi helâk etmek üzere Cebrâil, Mikâil ve İsrâfil oldukları nakledilen üç meleği görevlendirir (Fîrûzâbâdî, VI, 56). Melekler genç ve yakışıklı birer erkek süretinde önce Hz. İbrâhim'e gelip İshak'ın doğumunu müjdeliler, ayrıca Lût kavmini helâk etmek üzere geldiklerini haber verirler (Hûd 11/69-70; el-Hicr 15/57-58; el-Ankebût 29/31). İbrâhim, Lût'un onlarla beraber yaşadığını hatırlatarak

helâkin biraz tehiri ve inananların kurtulması konusundaki temennilerini Allah'ın elçilerine tekrarlar (Hûd 11/74). Hz. İbrâhîm'in meleklerle konuşmasının ayrıntıları Kur'an dışı İslâmî kaynaklarda yer almaktadır; benzer bir konuşma Tevrat'a göre Tanrı ile İbrâhîm arasında geçmiştir. Hz. İbrâhîm meleklerle, içinde 400 mümin bulunan bir yeri helâk edip etmeyeceklerini sorar ve oranın helâk edilmeyeceği sözünü alır. Ardından rakamı kademeli bir şekilde ona kadar indirir, fakat orada on mümin bile yoktur (Taberî, *Târîh*, I, 153; Fahreddin el-Râzî, XVIII, 29-30; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 119). Bunun üzerine melekler azap emrinin geldiğini, fakat Lût'un ve ailesinin kurtulacağını bildirirler (Hûd 11/76; el-Ankebût 29/31-32).

Melekler Lût'un yaşadığı yere gelince Lût daha önce hiç görmediği bu yabancıları evinde misafir eder. Bir taraftan da kavminin yapacağı kötülüğü düşünerek içi daralır (Hûd 11/77). Misafirlerden haberdar olan halk toplanıp evi kuşatır ve misafirlerin kendilerine teslim edilmesini ister. Lût kendisini misafirlerin yanında rezil etmemelerini, isterlerse kızlarıyla evlenebileceklerini, ancak misafirlerden vazgeçmelerini söyler. Fakat onlar Lût'a, başkalarının işine karışmaktan ve yabancıları evine almaktan kendisini menettiklerini hatırlatarak isteklerinde ısrar ederler. Lût, "Keşke size karşı koyacak gücüm olsaydı" diyerek sıkıntısını dile getirir (Hûd 11/77-80; el-Hicr 15/67-71). Bunun üzerine melekler Allah'ın elçileri olduklarını, kavminin kendisine ve ailesine zarar veremeyeceğini, geceleyin şehri terketmesini, sabaha yakın azabın geleceğini, karısı dahil kavminin helâk edileceğini bildirirler (Hûd 11/81). Öte yandan dışarıda evi kuşatan ve içeri girmeye uğraşan halkın gözlerini kör ederek (el-Kamer 54/37) onları evin çevresinden uzaklaştırırlar. Lût ve ailesi şehirden çıkar, sabaha karşı da şehrin altı üstüne getirilir, üzerlerine balçıktan pışırılmış, kat kat taşlar yağdırılır ve Lût'un kavmi karısıyla birlikte helâk edilir (el-A'râf 7/83-84; Hûd 11/81-83; el-Hicr 15/65, 73-74; el-Kamer 54/37-39; et-Tahrîm 66/10). Kaynaklarda, Lût'un yaşadığı yer ve çevresinin altının üstüne getirilmesi sebebiyle "mü'tefikât" diye adlandırıldığı belirtilmektedir (Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XII, 97-98).

Lût'un ısrarla misafirleri isteyen kavmine kızlarıyla evlenmelerini teklif etmesi, onların cinsî sapıklığı bırakarak kavminin kızlarıyla evlenmeleri veya kendisinin evli olmayan kızlarını nikâhlamaları

şeklinde yorumlanmaktadır. Çünkü kavminin yaptığı kötülük ve pislik olarak niteleyen Lût ailesi ahlâksız kavmi tarafından alay maksadıyla "temiz kalmak isteyen insanlar" olarak takdim edilmekte (en-Neml 27/56), diğer taraftan gayri meşrû ilişkileri bırakıp kızlarla evliliği tavsiye eden Lût bunun kendileri için daha temiz olduğunu belirtmektedir (Hûd 11/78).

Hadislerde Lût'un Hûd sûresinde yer alan temennisiyle (11/80) Lût kavminin yaptığı kötülüğü işleyenlere Allah'ın lânet edeceği ve onların öldürülmesi gerektiği bildirilmektedir (*Müsned*, I, 217, 300, 309; Buhârî, "Enbiyâ", 11, 15, 19; Müslim, "Fezâ'il", 152, 153). Lût ve kavmiyle ilgili olarak Kur'an ve hadis dışındaki İslâmî kaynaklarda yer alan çeşitli rivayetler (Sa'lebî, s. 80) çoğunlukla yahudi kaynaklarındaki bilgilere dayanır.

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, I, 217, 300, 309; Buhârî, "Enbiyâ", 11, 15, 19; Müslim, "Fezâ'il", 152, 153; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, Beyrut 1980, VIII, 234-237; XII, 78-98; XIV, 41-47; a.mlf., *Târîh* (Ebü'l-Fazl), I, 153; Sa'lebî, *Arâ'isü'l-mecâlis*, s. 78-81; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, Beyrut, ts. (Dârü ih-yâ'i't-türâsî'l-Arabî), XVIII, 29-30; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 119; Firûzâbâdî, *Beşâ'ir* (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmîyye), VI, 55-56; J. Bonaccorsi, "Lot", *DB*, IV/1, s. 363-365; a.mlf., "Lot (Femme de)", a.e., IV/1, s. 366; A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda 1938, s. 254-255; *Ancien Testament*, s. 72; Mustafavî, *et-Taḥkîk*, X, 256-260; Mustafa Âsim Köksal, *Peygamberler Tarihi*, Ankara 1993, s. 245-258; Cavit Yalçın, *Kavimlerin Helaki*, İstanbul 1996, s. 41-53; Cemallettin Sancar, *Kur'an'da Helak Olan Kavimler* (doktora tezi, 1996), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 70-79; Nuri Tok, *Kur'an'da Sünnetullah ve Helak Edilen Kavimler*, Samsun 1998, s. 110-113; L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Baltimore 1998, I, 253-257, 291; L. Hicks, "Lot", *IDB*, III, 162-163; J. P. Harland, "Sodom", a.e., IV, 395-397; "Lot", *EJd*, XI, 507-509.



ÖMER FARUK HARMAN

□ TÜRK EDEBİYATI. Hz. Lût Türk edebiyatında şahsî, misafirlerini ağırlaması, yapılan tehditlere aldırmadan sonuna kadar onları himaye etmesi, karısının kendisine ve misafirlerine karşı davranışı, hanımının misafirleri ihbar etmesi ve söz dinlememesi sebebiyle taş kesilerek cezalandırılması, kavminin ahlâksız davranışları, onlara yaptığı nasihatler ve bu nasihatleri dinlemeyen kavminin cezalandırılması gibi konularda yoğunlaşmış kıssalar ve menkıbelerde daha çok dinî-didaktik eserlerde yer almış bir peygamberdir.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Megne-vî*'sinde Lût ile ilgili hikâyeler bulunmaktadır. Cinânî, *Cilâû'l-kulûb*'un "Der Mezzemet-i Sıfat-ı Muğlîmî ..." başlığını taşıyan ve, "Gel ey kavm-i Lût ile hem-kâr olan / Siyeh-rûy u bed-hûy u mekkâr olan" beytiyle başlayan beşinci bölümünde insanları Lût kavminin yaptığı ahlâksızlıklardan kaçınmaya davet eder. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin kaleme aldığı *Fuûşû'l-hikem*'in on üçüncü bölümü "Kelime-i Lûtiyye'de Mündemîç Olan Hikmet-i Melkiyye Beyanındadır" adını taşımakta ve Lût'un tasavvuf bakımından hikmet-i melkiyye ve hikmet-i kaderiyyeyi temsil ettiği anlatılmaktadır (Konuk, s. 51-79).

Neşâtî'nin manzum *Hilye-i Enbiyâ'sı* (İstanbul 1293), Dursunzâde Abdülbâki Efendi'nin mensur *Hilye-i Enbiyâ ve Çehâr-yâr-ı Güzin*'i (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 390), Nûrî mahlaslı bir şairin *Hilye-i Peygamberân*'ı ile (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1715/5) aynı adı taşıyan, levhalar halinde düzenlenmiş, yazarı bilinmeyen mensur bir hilyede de (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1181) Hz. Lût'un hilyesine yer verildiği görülmektedir.

Lût'tan bahseden, İsrâiliyat dahil çeşitli kaynaklardan derlenmiş Türkçe tarihlerle kısas-ı enbiyâ türü eserler arasında Âfî Mustafa Efendi'nin *Künhü'l-ahbâr*'ının birinci bölümü, Kâtib Çelebi'nin *Takvîmü't-tevârih*'inin birinci kısmı, Ramazan-zâde Mehmed Kudsî Efendi'nin *Mir'ât-ı Kâinât*'ının ikinci kısmı, Şeyhülislâm Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'nin *Mir'ât-ü's-safâ fi ahbâr-i'enbiyâ'sı* ile Cevdet Paşa'nın *Kısas-ı Enbiyâ'sı* gibi eserlerde yer alan ilgili bölümler zikredilebilir (Cemiloğlu, s. XIV-XXI).

Divan ve halk şairleri şiirlerinde Hz. Lût'tan ve onunla ilgili hususlardan bahseden bazı beyitlere yer vermişlerdir. Yahyâ Bey'in, "Lût kavmi ki edip cürm ü günâh / Oldu gündün güne gümrâh-ı tebâh" beyti bunlardandır. Âşık Tâlibî Kılıç'ın, "Lût'un kavmi çirkin işler işledi"; Ruhsatî'nin, "Cihan Lût kavmidir çoğaldı şimdi"; Canımoğlu'nun "Lût kavmine ateş yağdı semâdan"; Cemal Hoca'nın, "Lût'a bakın ibret alın bu sözden" mısraları ahlâksızlığın arttığını, bunların cezalandırılacağını ihtar eden örneklerdir. Huzûrî, "Köyün dönsün kavm-i Lût'un gölüne" derken zulmedenlere beddua için Lût gölünü teşbih yoluyla zikretmekte ve günümüzde daha çok Ölüdeniz adıyla anılan bu mevkiin Türk-İslâm kültüründeki yaygın adını zikretmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Cinânî, *Cilâü'l-kulûb* (haz. Mustafa Özkan), İstanbul 1990, s. 216-225; Neşâtî, *Hilye-i Enbi-yâ* (haz. H. İbrahim Şener, *DÜİFD*, I [1983] içinde), s. 295; Abdülbâki Gölpinarlı, *Mesnevî Şerhi*, İstanbul 1974, VI, 733; ayrıca bk. İndeks; Ahmet Avni Konuk, *Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi* (haz. Mustafa Tahralı – Selçuk Eraydın), İstanbul 1990, s. 51-79; İsmet Cemiloğlu, *XIV. Yüzyıla Ait Bir Kısas-ı Enbiya*, Ankara 2000, s. XIV-XXI, 162-163; Nevin Akkaya, *Türk Halk Şiirinde Özel Adlar*, Balıkesir 1999, s. 133-134; ayrıca bk. İndeks; Mustafa Uzun, “Hilye”, *DİA*, XVIII, 46; Nevzat Kaya, “Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi”, a.e., XXIV, 382.



MUSTAFA UZUN

LUT GÖLÜ

(بحر لوط)

Günümüzde bir kısmı İsrail,
bir kısmı Ürdün sınırları içinde
kalan göl.

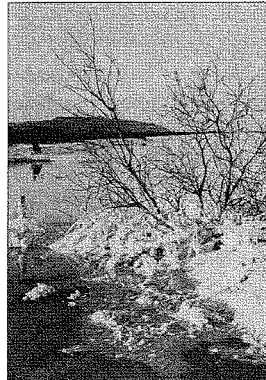
Müslümanlar tarafından Hz. Lût'a izâfeten Lut gölü / Lut denizi adıyla, Batılılar arasında da içinde ve kıyılarında canlı yaşamadığından (sadece gölü besleyen Ürdün / Şeria nehrinin ağzında yosun gibi bazı yeşillikler görülür) ve hakkındaki ölümcül efsanelerden dolayı “Ölüdeniz” anlamına gelen adlarla tanınır. Kitâb-ı Mukaddes ile çeşitli Grek, Roma, Bizans ve Arap coğrafyacı, tarihçi ve seyyahlarının eserlerinde coğrafi-tarihî konumuna ve fizikî özelliklerine göre Doğu denizi, Araba (Vâdilaraba) denizi, Sodom ve Gomore denizi, Sogar denizi, Altüst Olmuş göl, Tuz denizi, Zift denizi, Fena Kokulu göl ve Ölüdeniz mânâlarındaki çeşitli adlarla anılmıştır.

Lut gölü, üçüncü zamanın ikinci yarısında teşekkül etmiş Akabe körfezi-Vâdilaraba rift vadisinin devamı olan ve bir noktasında deniz seviyesinden 790 metreyi aşkın derinlikteki tabanı ile karaların en derin yerini oluşturan Gor (Gavr) çukurunun bir kesimine suların toplanmasıyla meydana gelen tektonik bir göldür. Doğu kıyısından çıkan ve “el-Lisân” (dil) denilen bir yarımada, gölü iki kesime ayırmakta ve derinliğin kuzeyde 410, güneyde sadece 10 m. kadar olduğu görülmektedir. Gölün suları yüzeyde ‰ 288, dipte ‰ 325 oranında tuzludur; dolayısıyla bu sularda yüzmek çok kolay fakat dalmak zordur. Gölün suları ayrıca yüksek oranlarda magnezyum klorür (‰ 102), sodyum klorür (‰ 79), kalsiyum (‰ 37) ve potasyum (‰ 15) klorürleriyle sodyum bromür (‰ 5) içerir. Dünyanın en tuzlu

suyuna sahip olan gölün kıyıları, Sodom'dan çıkarken arkasına bakan Hz. Lût'un karısının tuzdan direk haline gelmesi gibi efsanelerin (Tekvîn, 19/26) doğmasına yol açan çeşitli şekillerde billürleşmiş tuz kümeleriyle kaplıdır. Gölün suyunun terkindeki, canlı barındırmamasına ve fena kokmasına sebep olan maddelerin yanında yüzeyinde de yer yer bitüm toplanmakta ve klasik kaynaklarda, gölün Lacus Asphaltitis adıyla anılmasına yol açan bu maddenin Nabatîler tarafından onu mumyalama işleminde kullanan Mısırlılar'a satıldığı bilinmektedir. Bugün gölün suyu İsrail ve Ürdün kıyılarındaki arıtma tesislerinde ayrıştırılmakta ve içerdiği kimyasal maddeler ya sanayide kullanılmakta ya da ihraç edilmektedir.

Kur'an'da çevresinde gelişen olaylara temas edilen, fakat adı verilmeyen Lut gölünün dinler tarihinde ve Kitâb-ı Mukaddes arkeolojisinde önemli bir yeri vardır. İşledikleri büyük günahlar sonucu altüst edilen Sodom ve Gomore şehirleriyle (bk. LÜT) Tevrat'ta adları verilen aynı döneme ait diğer şehirlerin araştırılması faaliyetleri arkeologlar tarafından henüz kesin sonuçlara ulaştırılamamıştır ve bu konudaki çalışmalar halen sürdürülmektedir. XX. yüzyılın ilk çeyreğinden beri devam eden bu çalışmalar sırasında 1946-1956 yılları arasında gölün kuzeybatı kıyısındaki Kumran harabeleri yakınında bulunan mağaralarda keşfedilen ve Lut gölü yazmaları veya Kumran mağaraları yazmaları denilen, milâttan önce II – milâttan sonra I. yüzyıllara ait Ârâmice ve İbrânice belgeler, Kitâb-ı Mukaddes tarihi ve Hristiyanlığın kökenleri açısından büyük bir önem taşımaktadır.

Nâsir-ı Hüsrev, Yâkût el-Hamevî, İbn Battûta, Mes'ûdî, Makdisî ve İstahrî gibi İslâm coğrafyacılarının “el-Buhayretü'l-müntine” (fena kokulu göl) ve “el-Buhayretü'l-maklûbe” (altüst olmuş göl) gibi adlar



Lut gölünün
tuz kümeleri
oluşmuş
kıyısından
bir görünüşü

la bahsettikleri Lut gölünü Evliya Çelebi hac dönüşü sırasında görmüş ve “Buhayre-i Sidrem” başlığı altında anlattığı gölün sahillerinde yerleşim olmadığını, sadece bir kenarında bir cami ile bunun kible yönünde 200 evli bir köy bulunduğunu, burada oturanların müslümanlar, Ya'kübîler ve yahudilerden oluştuğunu söylemiştir. Aynı şekilde bugün de yaşamaya elverişli olmaması sebebiyle gölün kıyılarında önemli bir iskâna rastlanmamakta ve çevrede daha çok sudaki kimyasal maddeleri değerlendirmeye yönelik faaliyetlerin sürdürüldüğü bazı küçük yerleşim merkezleri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Mes'ûdî, *Mürücû'z-zeheb* (Meynard), I, 96; İstahrî, *el-Mesâlik* (Abdülâl), s. 13, 15, 56, 58; Makdisî, *Ahsenü't-tekâşim*, s. 17, 19, 22; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, I, 516; Nâsir-ı Hüsrev, *Sefernâme* (nşr. Schefer), Paris 1881, s. 17-18; İbn Battûta, *er-Rihle*, Kahire 1322, I, 38-39; Kâtib Çelebi, *Cihannûmâ*, s. 555; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, IX, 516-517; C. Klein, *On the Fluctuations of the Level of the Dead Sea since the Beginning of the 19th Century*, Tel Aviv 1960 (Israel Water Commission, Hydrological paper, nr. 7); A. R. Millard, “Dead Sea”, *The New Bible Dictionary*, Leicester 1976, s. 298-299; F. F. Bruce, “Dead Sea Scrolls”, a.e., s. 299-301; G. Le Strange, *Palestine under the Moslems* (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, s. 64-67, 286-292; Besim Darkot, “Lut Gölü”, *İA*, VII, 91-93; R. Hartmann, “Baḥr Lûṭ”, *El²* (Fr.), I, 961-962; M. Avi Yonah – E. Orni, “Dead Sea”, *EJd.*, V, 1391-1396; J. Licht – F. E. Bruce, “Dead Sea Scrolls”, a.e., V, 1396-1407.



MUSTAFA L. BİLGE

LUTF ALİ BEG

Lutf Alî Beg Âzer b. Âgâ Hân-i Begdili
Şamlû-yi İsfahânî
(ö. 1195/1781)

Tezkire yazarı ve şair.

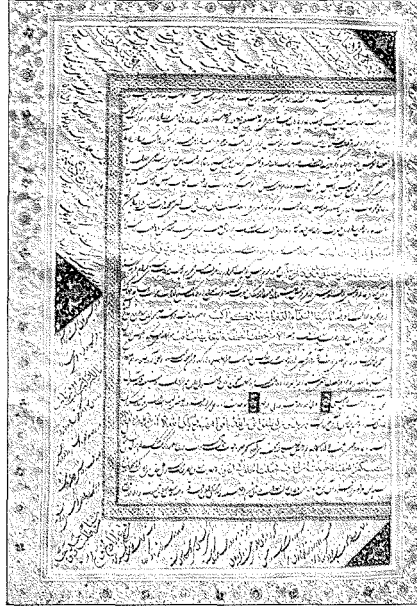
20 Rebûlâhîr 1134'te (7 Şubat 1722) İsfahan'da doğdu. Beydili (Beğdili) adlı bir Türkmen kabilesine mensuptur. Adını, Oğuz Han'ın altı oğlundan üçüncüsü olan İldeniz'in oğlu Beğdili Han'dan alan kabile Cengiz'in saldırdığı üzerine İran'a göç etmiş, bir kolu İran'da kalan kabilenin diğer kolu Suriye'de yerleşmişti. Lutf Ali Beg'in ataları Suriye kolundan oldukları için Şamlu (Suriyeli) diye tanınmışlardır. Lutf Ali Beg'in ailesi, Timur'un Suriye'deki Türk kabile ve aşiretlerini anayurtlarına döndürmek üzere beraberinde götürdüğü ve Erdebil'de Safevîler'den Şeyh Alî-i Siyahpûş'un isteği üzerine serbest bıraktığı Türkler'in arasındaydı. Aile bu tarihten

itibaren hürriyetini borçlu olduğu Safevî hânedanına hizmet etmiştir.

Lutf Ali Beg'in doğduğu yıl Afganlılar İsfahan'ı ele geçirdiler. Bunun üzerine babası Âgâ Han Lâr ailesiyle birlikte Kum'da yerleşmek zorunda kaldı. Lutf Ali Beg on dört yaşına kadar burada öğrenim gördü. Nâdir Şâh döneminde babası Fars ve Fars sahilleri valiliğine tayin edildi. Lutf Ali Beg'in babasının bu görevinden de yararlanarak öğrenimini ilerlettiği tahmin edilebilir. Şiir yazmaya çok istekli olan Lutf Ali Beg, klasik şiire dönüş hareketinin temsilcilerinden Mîr Seyyid Ali Mûştak'tan ve diğer şairlerden faydalandı. Şiirlerinde başlangıçta "Vâlih" ve "Nekhet", daha sonra "Âzer" mahlasını tercih etti. Babasının iki yıl valilik yaptıktan sonra ölmesi üzerine amcası ile birlikte hacca gitti. Dönüşte bir yıl Meşhed'de kaldı ve Şevval 1153'te (Ocak 1741) Nâdir Şâh'ın Kuzey İran seferine katıldı. Seferden dönünce İsfahan'a yerleşti. Nâdir Şâh'ın öldürülmesinin (1160/1747) ardından sırasıyla onun halefleri olan Ali Şâh, İbrâhîm Şâh, III. Şâh İsmâil Safevî ve Şâh Süleyman dönemlerinde çeşitli görevlerde bulundu. Bunlardan sadece İbrâhîm Mirza yönetiminde mektupçu kalemi başkanı (dârûga-i defter-i divân-ı a'lâ) olarak çalıştığı bilinmektedir.

İran'ın karışık ve çalkantılı günlerinde yaşayan Lutf Ali Beg, Kum şehrinde inziyâya çekilip kendisini ilim meclislerinde sohbetlere verdi. Onun hangi tarihte inziyâya çekildiği konusunda bilgi bulunmamaktadır. Zira en önemli eseri olan *Âteşkede*'nin günümüze ulaşan nüshalarının hepsinde bu tarihin yeri boş bırakılmıştır. Lutf Ali Beg Kum'da vefat etti. Çok takdir ettiği şairlerden Hâtîf-i İsfahânî ve Sabâhî onun ölümüne tarih düşürmüşlerdir.

Eserleri. 1. *Âteşkede**. Lutf Ali Beg'e şöhretini kazandıran şairler tezkiresidir. Çeşitli defalar basılan eserin (Kalkûta 1249; Bombay 1277, 1299) Hasan Sâdât Nâsîrî tarafından yapılan tenkitli neşri yarım kalmıştır (I-III, 1336 hş. [1957], 1338 hş. [1959], 1340 hş. [1961]). **2. *Dîvân***. Kaside, gazel, terakibibend ve kıtalardan oluşan eseri Hasan Sâdât-ı Nâsîrî yayımlamıştır (Tahran 1366 hş.). **3. *Yûsuf u Züleyhâ***. Abdurrahman-ı Câmî'nin aynı adlı mesnevisi örnek alınarak yazılmıştır (yazmaları için bk. Münzevî, IV, 3331). **4. *Gençinetü'l-Hak***. Sa'dî'nin *Gülîstân*'ına benzeyen bir eserdir (yazması için bk. İbn-i Yûsuf-i Şîrâzî, II, 453). **5. *Defter-i Nu-hâsmân***. Çağdaşı şairlerin hal tercümelerini ve şiirlerinden seçmeleri içerir (Âgâ



Lutf Ali Beg'in *Âteşkede* adlı eserinin ikinci sayfası (İÜ Ktp., FY, nr. 499)

Büzürg-i Tahrânî, VII, 226). **6. *Sâkinâme*** (nüshaları için bk. Münzevî, IV, 2857). **7. *Muğannînâme*** (yazması için bk. a.g.e., IV, 3225). Türkçe şiirler de yazan Lutf Ali Beg'in ayrıca Âgâ Muhammed Sâdik-ı Te-fûşî'nin *Sûz u Gûdâz* adlı mesnevisini takliden yazdığı *Meşnevî-yi Âzer* adlı kısa bir mesnevisi vardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Lutf Ali Beg, *Âteşkede* (nşr. Ca'fer-i Şehîdî), Tahran 1337 hş., s. 363 vd.; Abdürrezzâk Big Dûnbûlî, *Tezkire-i Niğârîstân-ı Dârâ* (nşr. Abdürresûl Hayyâmpûr), Tebriz 1342 hş./1963, I, 154-162; a.mlf., *Tecrûbetü'l-ahrâr ve tesliyetü'l-eb-râr* (nşr. Hasan Kâdî Tabâtabâî), Tebriz 1349 hş./1971, I, 267-294, ayrıca bk. tür.yer.; Mahmûd Mirzâ Kaçar, *Sefinetü'l-Mahmûdî* (nşr. Abdürresûl Hayyâmpûr), Tebriz 1346 hş., I, 132-138; İbn Yûsuf-i Şîrâzî, *Fihrist-i Kitâbhâne-i Medrese-i Âlî-yi Sipehsâlâr*, Tahran 1316-18 hş., II, 452-456; Ahmed Ali Hân Sendilevî, *Tezkire-i Mahzenü'l-garâ'ib*, Lahor 1968, s. 254-256; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zer'â ilâ teşânîfi's-Şî'a*, Neccef 1936, I, 4; VII, 226; Ahmed Gülçin-i Meânî, *Târîh-i Tezkirehâ-yı Fârîst*, Tahran 1348 hş./1969, I, 3-17; Münzevî, *Fihrist*, IV, 2857, 3225, 3331; Browne, *LHP*, IV, 282-284; Storey, *Persian Literature*, I/2, s. 868-873; Rızâzâde Şafak, *Târîh-i Edebiyyât-ı İrân*, Tahran 1324 hş., s. 399; Rypka, *HIL*, s. 308, 453; Dihhudâ, *Luğatnâme*, XXIII, 208-209; Tahsin Yazıcı, "Lutf-Ali Bey", *İA*, VII, 93-96; J. H. Kramers - [J. T. P. de Bruijn], "Lutf'Ali Beg", *EP* (Fr.), V, 840-841; J. Matîni, "Âzar (Âzar) Bigdeli", *EL*, III, 183; Ca'fer-i Şî-âr, "Âzer-i Bigdîlî", *DMBİ*, I, 245-246.



TAHSİN YAZICI

LUTF ALİ HAN

İran'da hüküm süren
Zendler'in son hükümdarı
(1789-1794)
(bk. ZENDLER).

LUTFİ

(ö. 897/1492 [?])

Çağatay şairi.

Doğum yeri genellikle Herat kabul edilmektedir. Janos Eckmann doğum tarihini 768 (1367) olarak gösterirken İsmail Hikmet Ertaylan 757 (1356) yılında dünyaya gelmiş olabileceğini söyler. Nevâî'nin gerek sûfiler tezkiresi *Nesâyimü'l-mehabbe*'de gerekse şairler tezkiresi *Mecâlisü'n-nefâis*'te verdiği bilgilere göre Mevlânâ Lutfî, gençlik yıllarında iyi bir tahsil görüp Arapça ve Farsça ile zâhirî ilimleri öğrendi, ardından bâtinî ilimlere yöneldi. 1411 yılında Şîraz Emîri İskender Mirza'nın yanında bulundu ve onun emriyle ilk eseri olan *Gül ü Nevruz* adlı mesnevisini kaleme aldı. Bu mesnevîde kendisini İskender Mirza'nın "eski kulu" olarak nitelediren Lutfî, birkaç yıl sonra İskender Mirza üzerine yürüyen Şâhruh Mirza ile birlikte Herat'a döndü. Burada devrin önde gelen sûfilerinden Şehâbeddîn-i Hiyâbânî'ye intisap ederek (1414 dolaylarında) tarikat ve sülûk âdâbını öğrendi. Hayatının sonuna kadar dervişlik yoluna bağlı kaldığı rivayet edilir. Ali Şîr Nevâî'nin bildirdiğine göre doksandokuz yıl ömür süren Lutfî, Herat yakınlarındaki Dih-i Kenâr köyünde vefat etti ve oraya defnedildi (*Nesâyim*, vr. 169^a; *Mecâlisü'n-nefâis*, vr. 668^b-669^a).

Lutfî'nin doğum tarihi gibi ölüm tarihi de kesin olarak belli değildir. Zeki Velidi Togan'ın belirttiğine göre ölüm tarihi hakkında tek kayıt, yegâne nüshası Kadî Kelân Kütüphanesi'nde bulunan Abdülâh-ı Kâbilî'nin *Tezkiretü't-tevârîh* adlı eserinde yer almaktadır. Burada Lutfî'nin 17 Şâban 897 (14 Haziran 1492) tarihinde vefat ettiği kaydedilmektedir. Zeki Velidi ile İsmail Hikmet Ertaylan da bu tarihi kabul ederler (*Lûtfî Divanı* [haz. Ertaylan], s. 9). Bu tarih doğru ise doksandokuz yıl yaşadığına dair Ali Şîr Nevâî'nin verdiği bilgi de göz önüne alındığında Lutfî'nin 798 (1396) yılında doğmuş olduğu söylenebilir. Janos Eckmann onun ölüm tarihini 867 (1463) olarak göstermiş (*Ph.TF*, II, 308), Hofman ise 1465-66 veya 1492

tarihlerini vermiştir (*Turkish Literature*, s. 63).

Lutfî Timur, oğlu Şâhruh, onun oğlu Baysungur Mirza, oğlu Ebû'l-Kâsım Bâbü'r, Mîrân Şah'ın torunu Ebû Said Mirza Han, Baysungur'un oğlu Alâüddeve Mirza ve Ömer Şeyh'in oğlu İskender Mirza'nın hizmetinde bulunup onların iltifat ve himayelerini görmüştür. Divanında Tırmurlu mirzalardan bazıları hakkında yazdığı kaside ve gazeller mevcuttur. Safiyüddin, *Leâ'ifü't-tavâ'if* adlı eserinde onun Baysungur Mirza'nın "terbiye-kerdesi" olduğunu kaydetmiştir (*Lutfî Divanı* [haz. Karaağaç], s. X).

Lutfî'nin şairliği hakkında ilk kayıt Devlet Şah tezkiresinde yer almaktadır. Nevâî de, "Mevlânâ Lutfî kendi zamanının melikü'l-kelâmı idi. Farsça ve Türkçe şiir söylemede benzeri yoktu, fakat Türkçe şiirde şöhreti daha fazladır ve Türkçe divanı meşhurdur" demektedir (*Mecâlisü'n-nefâis*, vr. 668^b). Nevâî, *Hâlât-ı Seyyid Hasan Big* risâlesinde (vr. 735^a) Seyyid Hasan Big'in Mevlânâ Lutfî'yi beğendiğini

ve Türkçe şiirlerinden beyitler okuduğunu, *Hâlât-ı Pehlevân Muhammed* risâlesinde de (vr. 740^{a-b}) şiirleri "zaman sayfasında geçen" şairlerden ilk akla gelenin Lutfî olduğunu kaydeder. *Muhâkemetü'l-lugateyn*'de (vr. 781^a) Timur devrinin onun halefî ve oğlu Şâhruh devrinin sonuna kadar Sekkâkî, Haydar Hârizmî, Atâî, Mukimî, Yakînî, Yûsuf Emîrî, Gedâyî gibi Türkçe şiir söyleyen pek çok şair yettiğini, fakat Farsça şiir söyleyen şairler arasında Mevlânâ Lutfî'den başka okunmaya değer şair bulunmadığını belirtir. Lutfî, doksan yaşlarını aştığı yıllarda büyük üstadı Hazret-i Mahdûmî (Molla Abdurrahman-ı Câmî) hakkında "sühan" redifli Farsça bir kaside yazıp ona ithaf etmiş ve bu şiir çok beğenilmiştir. Câmî, Lutfî'nin "âfitâb" redifli Farsça bir matlânı gazel şeklinde tamamlayarak kendi divanına almıştır (*Divân*, s. 360; Ali Şîr Nevâî, *Nesâyim*, vr. 169^a).

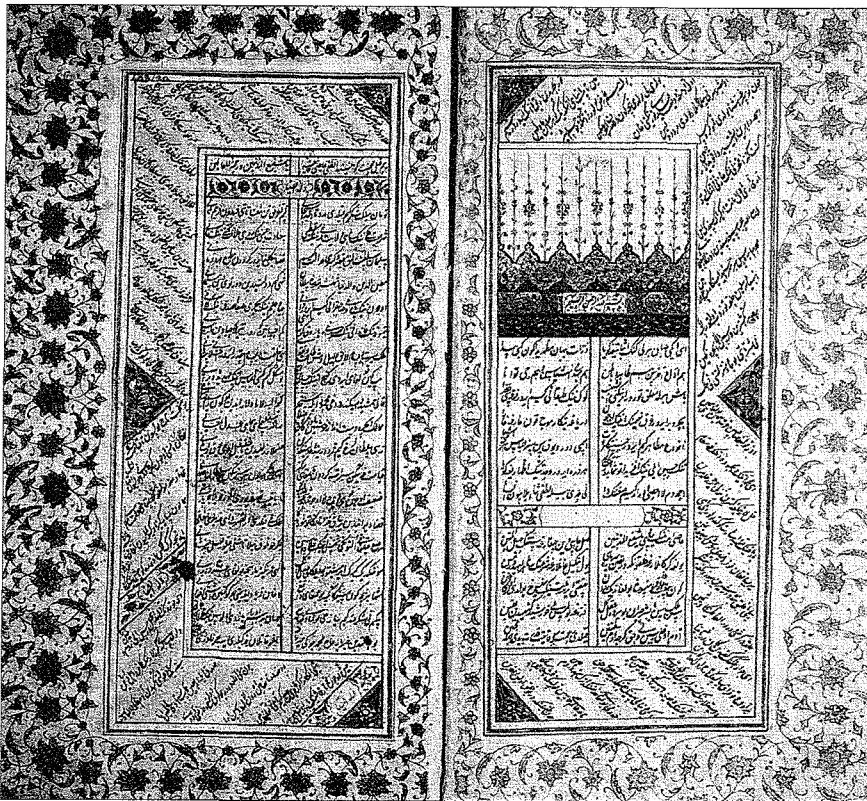
Orta Asya klasik Türk edebiyatının ilk büyük şairi olan Lutfî asıl gücünü gazelle-riyle tuyuğlarında göstermiştir. Dili sade

ve âhenkli olup klasik mazmun ve imajları ustalıkla kullanmış, şiirlerinde halk inançlarına, örf ve âdetlerine yer vermiş, bazı tarihî olaylara telmihlerde bulunmuş, yer yer kendi hayatına temas etmiştir. Şiirleri XV. yüzyıl başlarında Mâverâünnehir, Horasan ve Irak'ta şöhret kazanmıştır.

Eserleri. 1. Gül ü Nevruz. Lutfî'nin ilk eseri olan bu mesnevi, Celâleddin Tabîb'in 734 (1334) yılında yazdığı aynı addaki Farsça mesnevinin Türkçe'ye tercümesidir. Lutfî, mesnevisini Ömer Şeyh Mirza'nın oğlu Şîraz Emîri İskender Mirza'nın emriyle 814'te (1411) kaleme almıştır. "Mefâilün mefâilün feülün" vezninde ve 1228 beyit hacmindeki mesnevide doğuya mahsus bir aşk hikâyesi anlatılmaktadır. Şairin Çağatay edebî diline hâkimiyetiyle dikkat çeken mesnevi hikâye tekniği ve ifade güzelliğiyle de üstün bir eserdir. Eserin pek çok nüshası bulunmaktadır (London British Museum, Add. nr. 7914, vr. 50^a-114^a; Oxford Bodleian Library, nr. 73, 2111; Paris Bibliothèque Nationale, Suppl. Turc. nr. 993, vr. 79^a-112^a; Wien Staatsbibliothek, nr. 649; Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1911, vr. 1^b-38^b; Millet Ktp., Arapça, nr. 86). **2. Divan.** Lutfî'nin bu hacimli divanında bir tevhid, bir na't, dört kaside, 361 gazel, 113 tuyuğ ve elli yedi müfred yer almaktadır. Bilinen yirmi kadar nüshası muhteva ve dil bakımından farklılıklar göstermektedir (XVI. yüzyıl başlarında istinsah edilen Toronto nüshası: TC I iii; 914'te [1508] Herat'ta istinsah edilen Londra nüshası: British Museum, Add. nr. 7914; XVI. yüzyılda istinsah edilen Paris nüshası: Bibliothèque Nationale, Suppl., Turc. nr. 981; yine XVI. yüzyılda istinsah edilen Viyana Gotha nüshası: T 211; XVI veya XVII. yüzyıllarda istinsah edilen Bursa nüshası: Bursa Müzesi Ktp., nr. 113/156; Taşkent Özbek İlimler Akademisi'nde dört nüsha; Leningrad Asya Müzesi'nde iki nüsha: A 109, C 1922; İÜ Ktp., TY, nr. 5452; Tahran Sipehsâlâr Ktp., nr. 174; Medine Ârif Hikmet Ktp., nr. 81/811 vb.; tenkitli neşri için bk. *Lutfî Divanı: Giriş-Metin-Dizin-Tıpkıbasım* [haz. Günay Karaağaç], Ankara 1997). **3. Zafernâme.** Lutfî'nin elde bulunmayan bu kitabının tarihçi Şerefeddin Ali Yazdî'nin aynı addaki eserinin Türkçe'ye tercümesi olduğu tahmin edilmektedir. Nevâî, *Zafernâme*'nin 2000 kadar beytinin müsvedde halinde kaldığını ve temize çekilmediği için şöhret bulmadığını belirtmiştir (*Mecâlisü'n-nefâis*, vr. 669^b).

Nevâî Lutfî'nin Farsça şiirler yazdığını, ancak bunların Türkçe şiirleri kadar meş-

Lutfî divanının ilk iki sayfası (İÜ Ktp., TY, nr. 5452)



hur olmadığını söylemektedir. Şiirler bir divanda toplanmadığı için günümüze ulaşmamıştır. Hâfız-ı Şîrâzî ve Kemâl-i Hucendî'yi örnek alan bu şiirlerden bir kısmına bazı mecmualarda rastlanmaktadır. Edgard Blochet, Lutfî'nin *Seyfû'l-mülûk ve bedîu'l-cemâl* adlı bir mesnevisinin bulunduğunu kaydetmişse de (Bibliothèque Nationale, 998 numarada kayıtlı bir mecmua içinde, *Gül ü Nevruz* ile birlikte) M. Fuad Köprülü bunun doğru olmadığını söylemiş (JA, III, 292), Günay Karaağaç da eserin Meclisî'ye ait bulunduğunu tesbit etmiştir (Lutfî Divanı [haz. Karaağaç], s. XVII).

BİBLİYOGRAFYA :

Lutfî Divanı (haz. İsmail Hikmet Ertaylan), İstanbul 1960, s. 1, 9; a.e.: *Giriş-Metin-Dizin-Tıpkıbasım* (haz. Günay Karaağaç), Ankara 1997, tür.yer.; Abdurrahmân-ı Câmî, *Divân*, Tahran 1341, s. 360; Ali Şîr Nevâî, *Hutbe-i Devâvîn*, TSMK, Revan Köşkü, nr. 808, vr. 4^b-5^b; a.mlf., *Nesâyimü'l-mehabbe min şemâyimi'l-fütûvve*, TSMK, Revan Köşkü, nr. 808, vr. 169^a (haz. Kemal Eraslan, Ali Şîr Nevâyî, *Nesâyimü'l-mehabbe min şemâyimi'l-fütûvve*, I, Metin, Ankara 1996); a.mlf., *Mecâlisü'n-nefâis*, TSMK, Revan Köşkü, nr. 808, vr. 668^b-669^a (haz. Kemal Eraslan, Ali Şîr Nevâyî, *Mecâlisü'n-nefâis*, c. I-II, Ankara 2001); a.mlf., *Hâlât-ı Seyyid Hasan Big*, TSMK, Revan Köşkü, nr. 808, vr. 735^a (haz. Kemal Eraslan, "Nevâyî'nin Hâlât-ı Seyyid Hasan Big Risâlesi", *TM*, XVI [1971], s. 89-110); a.mlf., *Hâlât-ı Pehlevân Muhammed*, TSMK, Revan Köşkü, nr. 808, vr. 740^{a-b} (haz. Kemal Eraslan, "Ali Şîr Nevâyî'nin Hâlât-ı Pehlevân Muhammed Risâlesi", *TM*, XIX [1980], s. 99-164); a.mlf., *Muhâkemetü'l-lugateyn*, TSMK, Revan Köşkü, nr. 808, vr. 781^a (haz. F. Sema Barutçu Özönder, Ali Şîr Nevâyî, *Muhâkemetü'l-lugateyn*, İki Dilin Mukayesesi, Ankara 1996); Devletşah, *Tezkire* (trc. Necati Lugal), İstanbul 1967, IV, 572; Safiyüddin, *Letâifü't-tavâ'if* (trc. Ch. Schefer), Paris 1883-85, I, 105; Sekkâkî, *Divân-ı Sekkâkî*, British Museum, Or., nr. 2079, vr. 2^{a-b} (haz. Kemal Eraslan, *Mevlânâ Sekkâkî Divanı*, Ankara 1999); Handmîr, *Habîbû's-siyer*, Tahran 1271, III, 199; Zeki Velidî Togan, *Çağataykî poet Lutfiy i ego Divan*, Kazan 1914; J. Eckmann, "Die Tschaghataische Literatur", *Ph.TF*, II, 304-402; H. F. Hofman, *Turkish Literature a bio-bibliographical survey*, Utrecht 1969, section III, part I, volume 4-6, s. 63; Kemal Eraslan, "XV. Yüzyıl Çağatay Edebiyatı", *Büyük Türk Klasikleri*, İstanbul 1986, III, 72-79; İsmail Aka, *Timur ve Devleti*, Ankara 1991, s. 137; a.mlf., *Timurlular*, Ankara 1995, s. 90, 197; Adnan İnce, "Gül ü Nevruz Mesnevîleri ve Sâbir'in Eserinden Seçme Beyitler", *TUİBA*, XXII (1998), s. 103-131; M. Fuad Köprülü, "Çağatay Edebiyatı", *JA*, III, 291-292.



KEMAL ERASLAN

LUTFİ EFENDİ, Ahmed

(bk. AHMED LUTFİ EFENDİ).

LUTFİ FİKRİ

(1872-1934)

Hukukçu ve siyaset adamı.

İstanbul'da doğdu. Tam adı Ömer Lutfî Fikri olup devrin valilerinden Hüseyin Fikri Paşa'nın oğludur. Üç yıllık Mülkiye İdâdisi'nden sonra iki yıllık yüksek kısmını tamamlayıp ağabeyi Mehmed Münici ile birlikte Temmuz 1890'da Mekteb-i Mülkiye'den mezun oldu. Ardından Paris Hukuk Fakültesi ve Ecole Libre des Sciences Politiques'in Section Diplomatique kısmında eğitimini sürdürdü, Nisan 1894'te İstanbul'a döndü. Kısa bir süre sonra Mizancı Murad'la haberleştiği iddiasıyla tutuklanarak on altı ay hapis yattı. Nisan 1897 başlarında hapisten çıkınca kaçması için gereken tedbirler alınarak bir memuriyetle taşraya gönderilmesine karar verildi ve 21 Temmuz'da Hamidâbâd (İsparta) sancağı tahrirat müdürlüğüne tayin edildi. 29 Nisan 1898'de Niğde sancağı tahrirat müdürlüğüne nakledildiyse de Vali Galip Paşa ile anlaşamadığından bu görevden ayrılmak zorunda kaldı (9 Mayıs 1899). Avlonyalı Ferid Paşa'nın desteğiyle son memuriyeti olan Tortum kaymakamlığına getirildi. Bu görevinde iki yılı tamamlamadan kaçarak Rusya'ya sığındı (1901) ve oradan Avrupa'ya geçti. Daha sonra Mısır'a yerleşti, zaman zaman Avrupa ülkelerine seyahat etti. Bir ara yurda dönmek için hükümete başvurdu; ancak kendisini Avlonyalı Ferid Paşa'nın adamı kabul eden Dahiliye Nâzırı Memduh Paşa bu isteği geri çevirdi.

Lutfî Fikri, İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne ilk girenlerden biri olduğunu söylese de bu harekete katıldığına dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. II. Meşrutiyet'in ilânı üzerine Mısır'dan İstanbul'a geldi ve Dersim mebusu olarak ilk Meclis-i Meb'ûsan'a girdi. Kısa bir müddet sonra İttihat ve Terakkî'ye muhalefet etmeye başladı. Bu arada 1909'da Mülkiye Mektebi'nde ceza hukuku dersleri verdi. Mutedil Hürriyetperverân Fırkası'nın kurucuları arasında yer aldı ve bu hareketin gerçek önderi oldu. Birçok gazete çıkardı. Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nın da kurucularından biri ve partinin matbuattaki en gür sesiydi. 1915'te gittiği Avrupa'dan Mütareke'den sonra döndü. Bir yandan avukatlık, bir yandan da *Sabah* gazetesinde başmuharrirlik yaptı.

İstanbul ve Ankara hükümetleri arasında bir diyalog kurup aralarını bulmak amacıyla Müsâlemet İttifakı adıyla bir

dernek kurdu; ancak bu teşebbüsten bir sonuç çıkmadı. Saltanatın ve hilâfetin kaldırılmasına karşıydı. 10 Kasım 1923 tarihli *Tanin*'de yayımlanan bir yazısında halifeye istifa etmemesini telkin ettiği ve hilâfeti savunduğu için İstiklâl mahkemesinde yargılanarak beş yıl hapis cezasına çarptırıldı; fakat kendi başvurusu ile çıkan özel bir kanunla Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından affedildi. Muhalif tutumunu sürdürmesi üzerine Temmuz 1925'te ikinci defa İstiklâl Mahkemesi'ne çıkarıldıysa da bu defa beraat etti. 1920-1928 yılları arasında İstanbul Barosu başkanlığında bulundu; hayatının geri kalan kısmını avukatlık yaparak geçirdi. 7 Ekim 1934'te tedavi için gittiği Paris'te öldü ve Père-Lachaise Mezarlığı'na defnedildi. Kemikleri on sekiz yıl sonra İstanbul'a getirilerek Edirnekapi Mezarlığı'nda kendi yaptırdığı kabrine annesiyle babasının yanına gömüldü.

II. Meşrutiyet'in mücadeleci ve muhalif simalarından ve meclisin en iyi hatiplerinden biri olan Lutfî Fikri siyasî hayatında her zaman idealist bir tavır ortaya koydu, kanaatlerini dile getirmekten çekinmedi. Arapça, Fransızca ve Almanca biliyordu. Lutfî Fikri'nin kitaplarından başka çıkardığı *Tanzimat* gazetesiyle diğer gazete ve dergilerde birçok yazısı bulunmaktadır. Bilinen ilk yazıları Paris'ten döndükten sonra *Maârif*'te çıkmış (20 Temmuz/9 Teşrinisânî 1311, s. 192-204), ilgi çeken bu yazılar muhtemelen hapse girdiği için kesilmiştir.

Lutfî Fikri'nin çoğu risâle hacminde olan başlıca eserleri şunlardır: *Şimdiki İzdivaçlar* (Kahire 1905 [piyes]); *Tecrübe-i İntikad: Duhter-i Hindû* (Kahire 1905); *Erkekler Arasında* (Kahire 1907 [piyes]); *Essai de critique les désenbantées de Mr. Pierre Loti* (Kahire 1907); *Hukûk-ı Ceza* (İstanbul 1325); *Selânik'te Bir Konferans* (İstanbul 1326); *Yemen Vilâyetinin Sûret-i İdâresi Hakkında Der-*



Lutfî Fikri

sim Mebusu Lutfi Fikri Bey'in Teklif-i Kânun Lâyihası (İstanbul 1326); *Me-bâdî-i İlm-i Hukuk* (İstanbul 1327); *Os-manlı Târîh-i Siyâsîsi* (İstanbul 1329); *Hükûmdarlık Karşısında Milliyet ve Mesuliyet ve Tefrik-i Kuvâ Mesâilî* (İs-tanbul 1338); *Meşrutiyet ve Cumhuriyet* (İstanbul 1339); *Hakk-ı Müdâfaa* (İstan-bul 1933); *Lütfi Fikri Bey'in Günlüğü* (haz. Y. Demirel, İstanbul 1991).

BİBLİYOGRAFYA :

BA, *Sicill-i Ahvâl Defteri*, c. 76, s. 463; Lütfi Fikri, "Hüseyin Kâzım", *Hüseyin Kâzım Bey* (haz. Şevki), İstanbul 1935, s. 48-53; Gövsa, *Türk Meşhurları*, s. 230; Taha Toros, *Türk Hatipleri*, Ankara 1950, s. 37-39; Hilmi Ziya Ülken, *Türki-ye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1979, s. 346, 348-350; Tanık Zafer Tunaya, *İnsan De-risiyle Kaplı Anayasa*, İstanbul 1979, s. 183-190; a.mlf., *Türkiye'de Siyasal Partiler*, İstan-bul 1984-89, I-III, tür.yer.; Mete Tunçay, *Türki-ye Cumhuriyetinde Tek Parti Yönetiminin Ku-rulması (1923-1931)*, İstanbul 1989, s. 48-49, 80-83, 170, 172; Ali Birinci, *Hürriyet ve İtilaf Fırkası*, İstanbul 1990, tür.yer.; Murat Çulcu, *Hilâfetin Kaldırılması Sürecinde Cumhuriyetin İlânı ve Lütfi Fikri Davası*, İstanbul 1992, I-II, tür.yer.; E. J. Zürcher, *Terakkiperver Cumhuri-yet Fırkası* (trc. Gül Çağalı Güven), İstanbul 1992, s. 51, 54-55, 91; Ahmet Ali Gazel, *Dersim Me-busu Lütfi Fikri Bey'in Siyasî Hayatı: 1908-1912* (yüksek lisans tezi, 1996), Atatürk Üniver-sitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Suat Güven, *Lütfi Fikri Bey'in Siyasî Görüşleri ve İki Risa-lesi* (yüksek lisans tezi, 1998), MÜ Ortaadoğu ve İslâm Ülkeleri Enstitüsü; Murat Kurt, *İkinci Meş-rutiyet'in Önemli Siyasî Partileri ve Lütfi Fikri Bey'in Siyasî Mücadelesi* (yüksek lisans tezi, 2000), Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens-titüsü; Ali Haydar [Özkan], "Lütfi Fikri Bey'in Ölümü", *İstanbul Baro Mecmuası*, VIII/7-8, İs-tanbul 1934, s. 148-156; Mün'im Mustafa, "Lütfi Fikri'nin Vasiyetnamesi", a.e., VIII/9-10 (1934), s. 185-191; Münir Süleyman [Çapa-noğlu], "İttihatçıların Zorlu Düşmanı Lütfi Fik-ri Nasıl Adamdı?", *Hafta*, sy. 31, İstanbul 1934, s. 5; a.mlf., "Lütfi Fikri Kimdi, Neler Yap-tı?", a.e., sy. 159 (1952), s. 27, 29; Hüseyin C. Yalçın, "Lütfi Fikri", *Yedigün*, sy. 175, İstanbul 1936, s. 9, 31; Uygur Kocabaşoğlu, "Bu Bir Re-ktor Mudur?", *TT*, XI/64 (1989), s. 21-23; Nevin Yurdsever Ateş, "Lütfi Fikri Bey İstiklal Mah-kemesinde", *Toplumsal Tarih*, IX/52 (1998), s. 54-55; a.mlf., "Lütfi Fikri Bey'in Affı", a.e., IX/53 (1998), s. 31-32.



Ali Birinci

LUTFİ PAŞA

(ö. 970/1563)

Osmanlı vezîriâzamı.

Doğum tarihi hakkında herhangi bir bilgi olmamakla birlikte getirildiği gö-revlerden hareketle 1488 yılı civarında dünyaya geldiği tahmin edilmektedir. Arnavut kökenli bir devşirme olarak II. Bayezid'in saltanatı (1481-1512) orta-

larında saraya alındı ve Enderun'da iyi bir tahsil gördü. Yazmış olduğu *Te-vârîh-i Âl-i Osmân ve Âsâfnâme*'de verdiği kısa hayat hikâyesinde Şah İs-mâil'in Dulkadir beyi Alâüddeve üze-rine yürüdüğü tarihten (914/1508) iti-baren olayları takip edebildiğini, Yavuz Sultan Selim'in cülusunda (1512) çuha-darlıktan 50 akçe müteferrikalık ile taşra çıktığını, daha sonra çarşnigîrbaşılık, ka-pıcıbaşılık, mîralemlik ve Kastamonu san-cak beyliği görevlerinde bulunduğunu be-lirtir; ancak bu görevlere hangi tarihte getirildiğinden söz etmez. Başta Sehî Bey olmak üzere muasır bazı kaynaklar onu Yavuz Sultan Selim'in yanında yetişmiş bir kişi olarak tanıtır. Ayrıca hayatına dair bilgi veren bazı araştırmalarda benzer hizmetlerde bulunan çağdaşı diğer bir Lutfi Paşa ile karıştırılmış olduğu anlaşı-lmaktadır (İA, VII, 97).

Kanûnî Sultan Süleyman döneminin ilk yıllarında önce Kastamonu, ardından Ay-dın sancak beyi oldu. Bu görevde iken 928'de (1522) Rodos kuşatmasına katıldı ve fetihten sonra Rodos Kalesi tamiriyle görevlendirildi. Ardından uzunca bir sü-re Yanya sancak beyliğinde bulundu. Bu sırada Viyana muhasarasına iştirak etti ve yararlığı görülen bazı askerlerin ter-fileri için padişaha ve Sadrazam İbrâhim Paşa'ya arzlar sundu (TSMA, nr. E. 5866, 6435). Daha sonra Karaman beylerbeyili-ğine tayin edildi (940/1533-34). Bu görev-de iken Irak'ın seferine Karaman aske-riyle katılıp çeşitli hizmetler gördü (Feri-dun Bey, I, 587). Özellikle Tatvan'da Mi-mar Sinan'a gemiler inşa ettirip sefer için istihbaratta bulunduğu bilinmektedir (Sâî, s. 24). Belirli sürelerle Anadolu ve Rumeli beylerbeyilikleri yaptı ve üçüncü vezirliğe yükseldi. 943'te (1537) Korfu se-ferinde donanma kaptanı Barbaros Hay-reddin Paşa ile birlikte hareket etti ve Osmanlı deniz kuvvetlerinin kumandasını üstlendi. Venedik'in elinde bulunan Korfu adasına 25.000 asker ve otuz top çıkardı (18 Rebülevvel 944 / 25 Ağustos 1537). Seferin seyri konusunda Barbaros'la ara-sında ihtilâf çıktı, bu anlaşmazlık daha sonra da sürdü. Padişahın emriyle Korfu kuşatması kaldırılınca Lutfi Paşa İstan-bul'a döndü, kısa bir mâzuliyetin ardın-dan divanda ikinci vezirliğe yükseldi (1 Muharrem 945 / 30 Mayıs 1538). İkinci ve-zir sıfatıyla padişahın yanında Boğdan seferine gitti (Safer 945 / Temmuz 1538). Sefer sırasındaki en önemli hizmeti padi-şaha Mimar Sinan'ı takdim ederek tanı-tması ve Sinan'ın Prut nehri üzerine kur-

duğu köprü vasıtasıyla ordunun kısa sü-rede karşıya geçmesini sağlaması oldu (a.g.e., s. 25; Peçuylu İbrâhim, I, 258). 26 Safer 946'da (13 Temmuz 1539) Ayas Pa-şa'nın ölümü üzerine vezîriâzamlığa ge-tirildi.

Vezîriâzamlığı sırasında Osmanlı-Vene-dik savaşına son veren 947 (1540) antlaş-masının imzalanmasında aktif rol oynadı. Ayrıca Habsburg elçileriyle yapılan mü-zakereleri yönetti. Kaynaklarda, Osmanlı vasalı Zapolyai'nin hizmetinden ayrılıp Habsburglar'ın temsilcisi olan elçi Laczky ile yürüttüğü görüşmelerde Avrupa ah-valine tam vâkıf olduğu belirtilir. Görüş-meler sonunda alınan savaş kararında da rolü olduğundan söz edilir. Ancak Budin seferine hazırlık yapılırken Muharrem 948'de (Mayıs 1541) ansızın vezîriâzam-lıktan azledildi. Görevden alınma sebebi, zina suçlusu bir kadını şer'î ve örfî huku-ka aykırı bir uygulama ile cezalandırması, bu yüzden Yavuz Sultan Selim'in kızı olan eşi Şah Sultan'la aralarında hakarete va-ran sert bir tartışmanın geçmesi olarak gösterilir (TSMA, nr. E. 7924; Danişmend, II, 220-222). Görevden alındıktan sonra yıl-lık 200.000 akçe emekli maaşı ile Dimeto-ka'daki çiftliğine çekilen Lutfi Paşa geri kalan yirmi yıllık hayatını araştırma ve eser telifiyle geçirdi. Azil sebebinin eserinde "... mağlûb-ı nisâ olmayıp onların keyd ü mekrinden emin olmak için sadrazam-lıktan fâriğ olmağı evlâ görmeğın" sözle-riyle ifade ederek kendi isteğiyle vezîriâ-zamlığı bıraktığını belirtir (*Âsâfnâme*, s. 61). Azlinin başka önemli bir sebebi de sadâreti sırasında giriştiği siyasî, idarî ve malî icraatı, rüşvet ve irtikâpla mücade-lesi karşısında kendisi aleyhine çalışan gayri memnun bir zümrenin oluşması ve bunların muhalefeti olarak izah edilir. Bir süre sonra hac gitmek üzere izin alan Lutfi Paşa hac dönüşü Dimetoka'daki çiftliğine kapanmış ve burada vefat et-miştir (970/1563).

Lutfi Paşa taşradaki sancak beyliği ve beylerbeyilikleri, ardından vezâreti ve özellikle iki yıla yakın süren sadâreti sıra-sında çok önemli görevler üstlenmiş, kök-



Lutfi Paşa'nın temsili bir resmi

lû icraata girişmiştir. Bunların başında, kendisinin “ulak zulmü” diye nitelediği ulaştırma ve menzil sisteminde yaptığı yeni düzenlemeler gelir. Menzil teşkilâtını geliştirip her menzilde devlete ait atlar bulundurmak suretiyle köklü bir ıslahat yapmış, bu iş için halktan zorla at temin etme uygulamasına son vermiştir. Lutfi Paşa'nın İstanbul'daki elçilerle yakın münasebet içerisinde olup bazı hususlarda onların görüşlerini aldığı belirtilir. Nitekim ulak konusundaki ıslahatı sırasında Batı ülkelerinde böyle bir uygulamanın olup olmadığını araştırdığı bildirilir. Yine onun diplomasinin inceliklerini bilen bir devlet adamı olduğundan bahsedilir.

Lutfi Paşa'nın faaliyetleri ve devlet idaresiyle ilgili bazı fikirlerini bizzat kaleme aldığı *Âsafnâme*'den takip etmek mümkündür. Buna göre müsâdere uygulamasındaki haksızlıkları gidermeye çalıştığı, özellikle yetim malına müsâdere ile el konulmasını önlediği, devlet hazinesine intikal eden malları yedi yıl süreyle emanette bekletip sahibi çıkmadığı takdirde hazineye kaydetme usulünü getirdiği anlaşılmaktadır. Osmanlı denizciliği konusunda Lutfi Paşa'nın üstlendiği görevler dolayısıyla bu hususta geleceğe yönelik fikirlere sahip olduğu görülür. Yavuz Sultan Selim'in Tersane ile ilgili görüş ve yetlerini aktararak denizciliğin önemini vurgular (a.g.e., s. 88-90).

Devlet adamlığı yanında tarihçiliği ve şairliği de olan Lutfi Paşa'nın “meded” redifli bir şiirini Sehî Bey tezkiresinde vermiştir. Âlim ve şairleri himaye ettiği bilinen Lutfi Paşa döneminin katı dinî düşüncesine sıkı sıkıya bağlı kalmıştır. Bu durum onun edebî eserlere bakış tavrını da belirlemiş görünmektedir. Nitekim Vâsî' Âlî'si'nin bir nüshasını kendisine sunduğu *Hümâyunnâme*'yi boşuna vakit harcanmış, hayvan masalları anlatan bir eser olarak nitelemiş olması ilmî yönelimi ve tavrı hakkında dikkat çekicidir (İA, XIII, 227). Âlî Mustafa Efendi onun ilmî kudretine gereğinden fazla önem verdiğini, mağrur ve kendini beğenmiş bir kişi olduğunu, kendini Kâdî Beyzâvî ve Zemahşerî gibi gördüğünü, Ebüssuûd Efendi, Hasan Çelebi gibi tanınmış âlimlere bazı sorular sorup onların manidar sükûtları karşısında, “Bu iki mollanın namları zatlarına galiptir, zira mechuelleri vâfir, mâlûmları nâdirdir” dediğini nakleder. Buna karşılık Sehî Bey, paşanın pek çok ahlâkî meziyete sahip olduğunu yazıp devlet hizmetindeki başarılarını över (Tezkire, s. 25-26). Celâlzâde de benzer meziyetle-

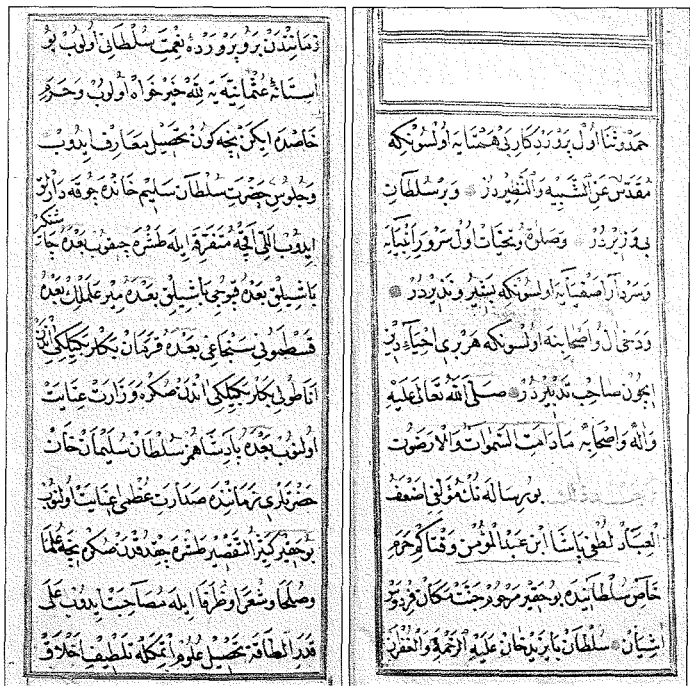
riyle Lutfi Paşa'yı takdir eder (*Tabakâtü'l-memâlik*, vr. 285^b, 301^a).

Lutfi Paşa, 948 (1541) tarihli vakfiyesinde Dimetoka'nın Müslim köyündeki mescid ve muallimhânesine 100.000 akçe ile Edirne'de yirmi dükkânı vakfetmiştir. Lutfi Paşa'dan ayrıldıktan sonra bir daha evlenmeyen Şah Sultan, Merkez Efendi'ye intisap etmiş, Mevlânâkapı dışında bir tekke, Davutpaşa ve Eyüp'te birer cami, bir medrese ve Silivrikapı'da bir mektep yaptırmıştır.

Eserleri. Lutfi Paşa'nın Arapça'yı ve Arap gramerini iyi bildiği, Arapça risâleler yazacak kadar bu dili kullandığı, İslâm hukukunun çeşitli konularına ilgi duyduğu yazdığı risâlelerden anlaşılmaktadır. Ancak tarihe özel bir merakı olup bu alanda telif ettiği üç eseri bilhassa dikkat çekicidir. 1. *Tevârih-i Âl-i Osmân*. Birçok bakımdan aynı adı taşıyan eserlerle ortak özelliklere sahiptir. Ancak müellifinin devletin en güçlü döneminde vezîriâzamlık makamında bulunmuş bir kimse olması ve olayların yanında çeşitli görüşlere yer vermesi esere ayrı bir derinlik kazandırmıştır. Bu yönüyle benzerinden daha üstün olduğu belirtilir. Müellif eserin telif sebebini saraydaki tahsili, bulunduğu devlet hizmetleri ve özellikle Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman devirlerinde katıldığı seferlerde edindiği tecrübeleri kendinden sonrakilere aktarmak olarak izah eder. Başlangıcından 1553 yılına kadar Osmanlı tarihi-

nin konu edildiği kitabın kaynakları arasında anonim Osmanlı tarihleri yanında Ahmedî, Âşıkpaşazâde, Oruç Bey, Neşrî, Şükrî-i Bitlisî gibi tarihçilerin eserlerinin yer aldığı tesbit edilmiştir. Lutfi Paşa kitabını hazırlarken İslâm tarih yazıcılığının *Târîh-i Taberî*, *Târîh-i Güzide*, *Târîh-i Âl-i Selçuk* gibi muteber kaynaklarını okuduğunu belirtir. Eserin giriş kısmı dışında XVI. yüzyılın başlarından 1553 tarihine kadar yaklaşık yarım asırlık dönem onun bizzat yaşadığı, müşahade ettiği, fiilen içinde bulunduğu hadiseleri ihtiva etmesi dolayısıyla birinci elden kaynak niteliği taşır. Eser, başta Âlî Mustafa Efendi olmak üzere birçok tarihçi ve araştırmacı tarafından kullanılmıştır. Biri Viyana Millî Kütüphanesi'nde, üçü Türkiye'de olmak üzere dört nüshası bilinen eserin Hâfız-kütüb Âlî Bey tarafından geniş notlu ve açıklamalı olarak bir neşri yapılmıştır (İstanbul 1341). Bu neşir daha sonra bir giriş ve indeks ilâvesiyle yeniden basılmıştır (haz. Mehmet Tayşi, İstanbul 1990). Eserin, bütün nüshaları değerlendirilerek Âlî Bey'in not ve hâşiyeleri dahil tam metni Kayhan Atik tarafından hazırlanmıştır (*Lutfi Paşa ve Tevârih-i Âl-i Osman*, Ankara 2001). 2. *Âsafnâme**. Lutfi Paşa'nın Osmanlı teşkilâtına dair bu risâlesi Osmanlı sahasında kaleme alınan siyasetnâme türünün ilk örneklerinden biridir. Eser bir vezîriâzamlık kaleminden çıkmış bulunması sebebiyle de dikkat çekmiş ve benzerlerine örnek teşkil etmiş-

Lutfi Paşa'nın
Âsafnâme
adlı eserinin
ilk iki sayfası
(Arkeoloji
Müzesi Ktp.,
nr. 1407)



tir. En son tenkitli neşri Mübahat Kütükoğlu tarafından yapılmıştır ("Lutfi Paşa Âsafnâmesi", Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İstanbul 1991, s. 49-99). 3. *Halâşü'l-ümme fî ma'rifeti'l-e'imme*. Lutfi Paşa'nın Osmanlı hilâfetine meşruiyetini ve geniş kitleler tarafından kabul edildiğini ispat için yazdığı Arapça bir risâledir. Yaşadığı dönemde halifenin Kureyş'ten olmasıyla ilgili hadise dayanarak Osmanlı padişahlarının hilâfetine meşruiyetinin tartışılması üzerine Lutfi Paşa bu hadisin mevzû olduğunu, böyle olmasa bile bu makamı dirayetle temsil eden Osmanlı padişahları için geçerli olamayacağını çeşitli delillerle ispata çalışır. Uzun süre kıymeti farkedilmeyen eserin bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (Revan Köşkü, nr. 644), diğer ikisi -biri Farsça, diğeri Arapça, satır arası Türkçe tercümelî olmak üzere- Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 2876, 2877) kayıtlıdır. Lutfi Paşa'nın bunlardan başka tarihinin dîbâcesinde liste halinde verdiği, genellikle fikhî konulara ait Arapça ve Türkçe kaleme alınmış yirmi civarında eserinin bulunduğu anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

TSMA, nr. E. 5866, 6435, 7924, 10752; Lutfi Paşa, *Âsafnâme* (nşr. Mübahat Kütükoğlu, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan içinde), İstanbul 1991, s. 49-62, 88-90; Lutfi Paşa ve *Tevarih-i Âl-i Osman* (haz. Kayhan Atik), Ankara 2001, bk. Giriş; Feridun Bey, *Münşeat*, I, 587; Sehi, *Tezkire*, s. 25-26; Celâlzâde, *Tabakâtü'l-memâlik*, vr. 285^b, 301^a; Sâfi, *Tezkiretü'l-bün-yân*, İstanbul 1315, s. 24, 25; Peçuytu İbrâhim, *Târih*, I, 258; Ayvansarayî, *Hadikatü'l-cevâmî*, I, 189; Hammer (Atâ Bey), V, 197; Danişmend, *Kronoloji*, II, 220-222; Gökbiçgin, *Edirne ve Paşa Livâsı*, tür.yer.; a.mlf., "Lutfi Paşa", *İA*, VII, 96-101; Hulusi Yavuz, "Sadrazam Lutfi Paşa ve Osmanlı Hilâfeti", *Osmanlı Devleti ve İslamiyet*, İstanbul 1991, s. 73-110; Fuad Köprülü, "Lutfi Paşa Tarihi", *TM*, I (1925), s. 119-150; H. A. R. Gibb, "Lutfi Pasa on the Ottoman Caliphate", *Oriens*, XV (1962), s. 287-295; Nesimi Yazıcı, "Lutfi Paşa ve Osmanlı Haberleşme Sistemi ile İlgili Görüşleri, Yaptıkları", *İletişim*, sy. 4, Ankara 1982, s. 217-244; Ömer Faruk Akün, "Vâsi' Alisi", *İA*, XIII, 227; C. H. Imber, "Lutfi Pasha", *Et*² (İng.), V, 837-838.



MEHMET İPŞİRLİ

LUTFİYYE

(لُطْفِيَّة)

Sünbülzâde Vehbî'nin

(ö. 1809)

nasihatnâme türündeki mesnevisi.

Sünbülzâde Vehbî'nin oğlu Lutfullah'a öğüt tarzında olan ve ona nisbetle bu adla anılan eser 1205 (1791) yılında kaleme alınmıştır. Nâbî'nin aynı türde yazılmış

Hayriyye'sinin örnek alındığı eser, pek çok pendnâme ve nasihatnâme gibi edebî olmaktan ziyade tarihî ve içtimâî bakımdan önemlidir. Vehbî, ihtiyarlıkta bir erkek çocuğa sahip olmanın sevinciyle kaleme aldığı bu eserinde oğluna hitap ederek önce iyi bir eğitimden geçmesi gerektiğini söyleyip ilmin öneminden bahseder ve güzel ahlâkın esası olduğu için bu konuyla kitabına başladığını belirtir.

Dinî ve ahlâkî kurallar başta olmak üzere Vehbî eserinde çeşitli meslek ve ilim dalları hakkında bilgi vermiş, çağının eğitimini, sosyal yaşantısını ve toplumsal ahlâk kurallarını eleştirel bir yaklaşımla ele almıştır. Eğitimle ilgili verilen bilgilerin Kur'an, ilmihi ve akaid öğrenimi gibi dinî eğitimin dışındaki konulardan oluşu dikkat çekicidir. *Lutfiyye* tertip, konulara verilen önem ve bunların işleniş bakımından yer yer *Hayriyye*'den ayrılır. "Feilâtün feilâtün feilün" vezniyle yazılan eser doksan beş bölümde 1181 beyit ihtiva eder.

Eserde çeşitli ilimlere dair bilgilerden sonra diğer konular belli bir düzene göre sıralanmıştır. Vehbî'ye göre tıp, mantık, tasavvuf, ferâset, edebiyat-tarih-siyer gibi ilimler, şiir-inşâ, güzel yazı-imlâ gibi kitâbet konuları bilinmesi ve öğrenilmesi gereken hususlardır. Kitapta hikmet, hendese, ilm-i nücum, kimya, simya, ta'vir (define bulma sanatı), kurtasiye, tılsım, sihir, himyâ (bir çeşit simya) ve ihfâ (aynı ortamda bulunduğu halde kişinin kendini başkalarından gizleyebilmesi) gibi "bâtıl" ilimlerden bahsedilirse de bunlardan uzak durulması istenir. Mûsikinin ruhlara esenlik verdiği, ancak yine de bunu meslek edinmemek gerektiği ayrıca öğütlenir.

Vehbî, eserinde güzel ahlâk ve âdâb-ı muâşeretle ilgili kuralların yanında çeşitli davranışları da ayrı ayrı başlıklar altında anlatmıştır. İlim öğreten hocaya, soylu ve vakarlı kişilere, yaşlılara ve anne babaya saygıyı; edepli konuşmayı, güzel giyinmeyi, akraba ve yakınlarla ilişkilerde ölçülü olmayı, bilginleri ve konukları ağırlamayı; tavla ve satrançtan, şahitlikten, vesâyet, vekâlet ve kefâletten, vakıf işlerinden, hazine ve devlet malından uzak durmayı; hain ve hilekârlardan sakınmayı, sırrı gizlemeyi, meslek değiştirmemeyi, keyif verici maddelerden kaçınmayı tavsiye ederken toplumsal hayatla ilgili davranışları, insan ilişkilerinin yolunu oğluna göstermek istemiştir. Bu arada müellif, kuşçuluk ve çiçekçilik gibi işlerle uğraş-

maya varıncaya kadar çok değişik konularda düşüncelerini ortaya koymuştur. Eserde ayrıca birçok nasihatnâmede ortak olarak işlenen tevazu, hilim ve insaf, sabır ve af, sözünde durma, nimete şükretme, cömertlik, fakirlere yardım, hayâlî ve tok gözlü olma, istişare gibi ahlâkî öğütler de yer almakta ve taassup, riyâ, yalan, dedikodu, kibir, başkasının kusurlarını araştırma, intikam, haset, dilencilik, cimrilik ve zulüm gibi kötü davranışlardan sakınılması istenmektedir. Bu bölümlerde ferdî ahlâk anlayışının hâkim olduğu görülür.

Eserin yazıldığı dönemde Osmanlı Devleti'nde çeşitli kurumların bozulması yanında toplumda ahlâkî çöküntünün git-tikçe yaygınlaştığı görülmektedir. Çağının toplumsal yapısından etkilenen Vehbî, hamâsi ve mistik duygularla değil sağduyu sahibi bir aydın akılcılığıyla devletin o günlerdeki kötü durumunu gözler önüne sermeyi başarmış, kendi hayat tecrübelerinden faydalanarak sosyal hayatın ak-sayan yönleri hakkında yorumlar yapmıştır. Böylece mevkiini kaybedenlerin psikolojisi, mevki düşkünlüğü, makam sahiplerinin mutsuzluğu, insaftan yoksun esnaf ve sanatkarların insanları aldatması, ödünc ve borç, ev düzeni, evlilik, komşuyla ülfet, hizmetlilerin durumu gibi çok değişik konularla ilgili bölümlerde çağın örf ve an'anesini yansıtmıştır. Döneminin din-den sapmış, tarikattan, mecazdan, hakikatten anlamayan sahte şeyh ve müridlerinin durumunu da canlı bir şekilde tasvir etmiştir. Vehbî, tıpkı Nâbî gibi yaşadığı dönemin eleştirisini de yaptığı bu eserinde zamanının bazı tip ve karakterlerini, bazı devlet adamlarının yaşantılarını yansıtmayı başarmış, meslek ve mansıp sahipleriyle ilgili görüş ve eleştirilerini ortaya koymuştur.

"Tehzib-i ahlâka vesîle-i külliyye olduğu" düşünülen eser (Sakaoğlu, s. 73) XIX. yüzyılın sonlarına kadar medrese ve rüşdiyelerde okutulmuş ve halk tarafından itibar görmüştür. Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan *Lutfiyye* (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, vr. 68-99, Hâlet Efendi, nr. 608, İzmir, 587; İÜ Ktp., TY, nr. 182, 2972, 5741; Beyazıt Devlet Ktp., nr. 5646, vr. 211^b-250^b; Kütahya Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Ktp., nr. 647) birçok defa basılmış (Özege Katalogu'na göre 1252-1286 yılları arasında on yedi basım), ayrıca Süreyya Ali Beyzadeoğlu tarafından sadeleştirilerek açıklamalarla birlikte yayımlanmıştır (İstanbul 1994).

BİBLİYOGRAFYA :

Sünbülzâde Vehbî, *Lutfiyye-i Vehbî* (Divan'ının içinde), Bulak 1253; İbrahim Necmi [Dilmen], *Târih-i Edebiyyât Dersleri*, İstanbul 1338, I, 244-248; Mine Mengi, *Divan Şiirinde Hikemî Tarzın Büyük Temsilcisi Nabi*, Ankara 1991, tür.yer.; a.mlf., "Gerileme Devrini Belgeleyen Bir Edebi Eser: Nâbî'nin Hayriyye'si", *Divan Şiiri Yazıları*, Ankara 2000, s. 187-197; Necdet Sakaoğlu, "Lütfiye-i Vehbî'de (18. yy) Çocuk Eğitimiyle İlgili Görüşler", *Çocuk Kültürü: 1. Ulusal Çocuk Kültürü Kongresi Bildirileri* (haz. Bekir Onur), Ankara 1997, s. 71-96; İbrahim Alâeddin [Gövsal], "Sünbülzâde Vehbî'ye Nazaran Terbiye ve Tahsil", *Tedrisât Mecmuası*, sy. 66, İstanbul 1341, s. 209-218; Ali Canib Yöntem, "Tarihi Aydınlatacak Edebi Eserlerden: Hayriye-Lütfiye", *İstanbul*, sy. 31, İstanbul 1 Mart 1945, s. 6-7; a.mlf., "Sünbülzâde Vehbî", *TDED*, I/1 (1946), s. 81-104; Tunca Kortantamer, "Nâbî'nin Osmanlı İmparatorluğunu Eleştirisi", *TİD*, II (1984), s. 83-116.



A. Azmî Bilgin

LUTFULLAH TOKADÎ

(bk. MOLLA LUTFİ).

LUTHER, Martin

(1483-1546)

Protestan mezhebinin kurucusu
ve Alman teologu.

Eisleben'de (Almanya) dünyaya geldi, ilk öğrenimini Mansfeld'de, orta öğrenimini Eisenach'ta tamamladı. Erfurt Üniversitesi Güzel Sanatlar Bölümü'nde 1502'de lisans, 1505'te yüksek lisans derecesini aldıktan sonra babasının ısrarıyla hukuk öğrenimine başladı; fakat yakalandığı şiddetli bir fırtınadan kurtulunca keşiş olacağına dair Aziz Anne'ye verdiği söz üzerine hukuk tahsilini bıraktı ve 1505'te Erfurt Aziz Augustine Manastırı'na girerek 1507 yılında papaz oldu. Bir süre sonra Wittenberg Üniversitesi'nde ahlâk felsefesi profesörlüğüne tayin edilen Luther burada teoloji öğrenimine devam etti. 1509'da öğrenimini tamamlayınca aynı yıl Erfurt'a dönerek ahlâk felsefesi dersleri vermeye başladı. 1512'de ilâhiyat sahasında doktor oldu ve Wittenberg Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde Kitâb-ı Mukaddes profesörlüğüne getirildi. Bir taraftan üniversitede Kitâb-ı Mukaddes üzerindeki dersleri, diğer taraftan bir papaz olarak halka verdiği vaazlarla geçen sonraki beş yıl Luther'de kiliseden bağımsız düşünebilmenin temellerini oluşturdu.

Luther'in manastır hayatına girdiği ilk yıllardan itibaren uzun bir süre dinî me-

selelerde yoğun bunalımlar yaşadığı bilinmektedir. Temel problemini imanın nasıl kazanılacağı ve Tanrı'nın adaleti konuları oluşturmuştur. İç çatışmalarının devam ettiği sıralarda Ahd-i Cedîd'in, "Çünkü onda Tanrı'nın adaleti imandan imana keşfolunur; nitekim doğru kişi imanla yaşayacaktır diye yazılmıştır" (Romalılar'a Mektup, 1/1-17) şeklindeki ifadesi Luther'in iç dünyasında büyük değişikliklere yol açmış ve imanın mahiyeti konusunda kesin bir bilgiye ulaştığını düşünmüştür. Onun epistemolojisindeki bu değişim "evanjelik tecrübe" tabiriyle bilinir ve Luther'in teolojisinin özünü meydana getirir. Ancak Luther'in tek problemi teolojik meselelerdeki birtakım açmazlar olmamıştır. Onun üzerinde durduğu bir başka konu da papalığın, yeni düzenlemeleriyle insanların kurtuluşunu garantileyeceğine inanılan rüşvet haline getirdiği endüljans meselesidir. Luther endüljansa şiddetle tepki gösterdi ve doksan beş maddelik endüljans karşıtı iddialarını 1517'de Wittenberg Şato Kilisesi'nin kapısına asarak ilân etti. Bildiri, aynı zamanda papalık otorite ve yetkileriyle ruhban sınıfının bazı uygulamalarını da eleştirmekteydi. Böylece mesele teolojik bir problem olmaktan çıktı ve kilisenin reform ihtiyacını gündeme getiren bir konu haline geldi. Bu durumu yakından takip eden papalık Luther'i fikrinden döndürmeye çalıştı. Augsburg, Leipzig ve Worms'da düzenlenen meclislerde Luther hesaba çekildi ve iddiasından vazgeçmeyince 15 Haziran 1520 tarihli papalık tammimiyle aforozla tehdit edildi. Luther 10 Aralık 1520'de bu belgeyi yaktı, nihayet 3 Ocak 1521 tarihinde Katolik kilisesinden aforoz edildi. 6 Mayıs 1521 tarihinde ilân edilen Worms fermânıyla Luther'in durdurulması gerektiği ve ona yardım edenlerin hapsedileceği ilân edildiğinde Prens Frederick tarafından himaye edilen Luther, Wartburg Şatosu'ndaki ikameti esnasında on haftada Ahd-i Cedîd'i Yunanca'dan Almanca'ya çevirdi. 1522'de Wittenberg'de verdiği vaazlarla Reform hareketinin temellerini atan Luther, teolojik fikirlerinin temel prensiplerini tamamladı ve daha sonraki bütün faaliyetlerinde bu prensiplerin gelişmesi ve açıklanmasına hizmet etti. Luther, 13 Haziran 1525'te rahibe Katharina von Bora ile evlenerek rahibelerle evlenme yasağını kabul etmediğini gösterdi. Evliliikten sonra Prens Frederick'in hediye ettiği Koburg Şatosu'nda dinî ve siyasî kargaşadan uzak bir hayat sürmeye başladı.

İmparator V. Karl, 1529 yılında Katolik kilisesinin tesiriyle II. Speyer Meclisi'ni toplayarak Alman prenslerinden Worms fermanını yürürlüğe koymalarını istedi. Reform hareketinin sosyal boyutu ile Luther'i aştığını gören prensler, imparatorun isteğine bir bildiriyle cevap vererek siyasî ağırlıkları yanında teolojik tavırlarını da hissettirdiler. Bildiriye onaylayanlar, imparatorun ve Katolikler'in kararlarını protesto ettiklerinden dolayı "protestan" vasfını aldılar, daha sonra Luther yanlıları da bu sıfatla anıldı. Artan Türk tehlikesine karşı Protestan prenslerinden yararlanmak isteyen V. Karl prensleri 1530'da Augsburg'a davet etti. Siyasî yasalık olduğu için toplantıya katılamayan Luther arkadaşı Philipp Melancthon'u temsilci olarak gönderdi. Ancak Melancthon'un Luther'in kaleme aldığı evharistiya, din adamlarının evliliği, günah itirafı ve ruhban sınıfının konumu gibi meseleleri içeren tezi imparatoru ve prensleri ikna edecek tarzda savunamaması V. Karl'ın Worms fermanını uygulamayı talep etmesine sebep oldu.

Reformcu ve Protestan prensler, Luther'in de katıldığı Smalkald Birliği'nde siyasî bir yol izleyerek imparatora direnmenin meşrû olduğu hususunda başta Fransa olmak üzere birçok ülkenin desteğini aldılar. Daha sonra da oluşan siyasî şartları iyi değerlendirip V. Karl'ı Lutherçiler'e karşı aldığı önlemleri kaldırmaya ikna ettiler. 23 Temmuz 1532'de Nürnberg Anlaşması ile yeni bir konsil toplanıncaya kadar Protestanlar'a dinî konumlarını özgürce koruma imkânı verildi ve reform hareketi bütün Alman topraklarına yayılmaya başladı. Luther 18 Şubat 1546 tarihinde Eisleben'de öldü. 1555'te imparator, prensler ve reformcular arasında imzalanan Augsburg Din Barışı ile dinî bölünme resmîleşti ve Protestanlık siyasî irade tarafından tanındı.

Luther'in Teolojik Görüşleri. Luther'in teolojisi daha çok iman ve kurtuluş noktaları etrafında yoğunlaşmış olup Katolik kilisesinin görüşlerinden oldukça farklıdır. Katolik kilisesine göre kurtuluş ancak iman-lutuf, sakramentler ve sâlih amelilerin oluşturduğu bir bütünlük içinde elde edilebilir. Pavlusçu iman fikrini esas alan ve daha çok imanın mahiyet ve fonksiyonu üzerinde duran Luther, insanın sadece İsa Mesih'e inanarak Tanrı'nın iradesine mukabelede bulunabileceğini ve bu şekilde İsa'nın himayesine ve Tanrı'nın adaletine layık olacağını ileri sürmüştür. Ancak Lutherci teoloji imana ulaşma ko-



Martin Luther'in sulu boya portresi (Lutherhalle, Wittenberg / Almanya)

nusunda insanın rolünü pasifize ederek imanın seçilmişler için bir ilâhî rahmet olduğunu kabul eder. Kurtuluş yalnızca Tanrı'nın önceden seçtiklerine bahşedilen bir lutuftur. Gerçek kurtarıcı ilâhî rahmet olduğuna göre iman da Mesîh aracılığıyla kurtuluşa olan inançtır. Bundan dolayı Luther'in kurtuluş anlayışını belirten en anlamlı ifade "rahmet aracılığıyla inancı tarafından aklanma"dır. Bu kurtuluş sürecinde ne kilisenin ne sâlih amellerin ne de ibadetlerin rolü vardır. Kilise geleneğinin kurtuluştaki rolüne baş kaldırı olarak Luthercilik "sola Scriptura" (yalnızca kutsal kitap), "sola fide" (yalnızca iman) ve "sola gratia" (yalnızca rahmet) anlayışları çerçevesinde kurtuluşu daha yalın bir eyleme döndürür. Kurtuluş için Tanrı'nın önceden seçişi kavramı Lutherliliği katı bir kaderciliğe götürmüştür. Buna göre kurtuluşa ulaşmak için insanın çömlekçinin elinde testi olmayı bekleyen çamur gibi olması gerekir. İnsanın değil Tanrı'nın veya şeytanın seçişi önemlidir.

Öte yandan Luther, Augsburg toplantısında papanın dinî otoritesini sorgulayarak Kutsal Kitap'ı öne çıkarmış, bir yıl sonraki Leipzig tartışmasında papanın dinî otoritesini eleştirmekle kalmamış, aynı zamanda konsillerin de dinî bağlayıcılığını sorgulamıştır. Papalık ve konsillerin son dört yüzyılda ortaya çıktığını, hal-buki Kitâb-ı Mukaddes'in Hristiyanlık'la birlikte var olduğunu söyleyen Luther, Kitâb-ı Mukaddes'i yorumlama hakkının sadece papalığa değil bütün hristiyanlara verildiğini ve sadece papalığın konsil toplama hakkı olduğu fikrinin de yanlış olduğunu savunmuştur. Ferdin kurtuluşunda belirleyiciliği kiliseden Kitâb-ı Mukaddes'e kaydıran Luther, Hristiyanlık'taki Latin-Yunan kültürünü dışlamak, Kutsal Kitap'ın yorum hakkını papalığın elinden almak, hristiyan halkı kutsal metinle buluşturmak için Kitâb-ı Mukaddes'i Almanca'ya tercüme etmiştir.

Luther ve İslâmiyet. Luther'in İslâm ve Kur'an hakkındaki fikirlerini, Dominiken

misyoneri Ricoldus de Monte Crucis'in *Cunfutatio Alcorani* (Kur'an'ın tekdizi) adlı eserini okuyarak oluşturduğu bilinmektedir. Bazı kaynaklar onun Kur'an'ı kötü bir Latince tercümeden Almanca'ya çevirdiğini kaydediyorsa da (Michelet, II, 176) bu tercümenin tamamlanmadığı ve ya yayımlanmadığı anlaşılmaktadır (Wolf, XXXI [1941], s. 162). İslâm'ı Türkler'in dini sayan ve müslümanı Türk ile özdeşleştiren Luther Müslümanlığı çok defa yanlış ve ön yargılı bir biçimde algılamıştır. İslâm'la alâkalı vâkıya uygun bazı tesbitlerde bulunmakla birlikte Kur'an'a karşı saplantılı bir tavır ortaya koymuş, İslâmiyet'i Yahudilik, Hristiyanlık ve diğer dinlerden aldığı unsurlardan oluşmuş bir din şeklinde görmüştür. Ariusçu mezhebin bir mensubu olarak nitelediği Hz. Muhammed'in İsâ, Meryem ve havârilere takdir etmesini bir türlü açıklayamamış ve bu unsurların hristiyanlardan, yılın belli bir ayında oruç tutma ibadetinin ve şarap içmeme gibi uygulamaların yahudilerden alındığını iddia etmiştir. Luther, teslise ve vaftize inanmadıkları için müslümanların hristiyanlardan çok yahudilere yakın olduğunu ileri sürmüştür.

Türkler'in inancının asıl kaynağı olarak nitelediği Kur'an'ı yahudilerin Talmut'u ve papanın dinî kararları ile aynı gören ve onun ilâhî olduğunu inkâr eden Luther, Kur'an-ı Kerim'i Nestûrî ve yahudilerin yardımıyla yazılmış, içinde uydurma, yalan, zina ve fuhuş gibi uygulamaları barındıran insan eseri bir kitap olarak tavsif eder. Luther'e göre Hz. Muhammed'in böyle bir kitap yazma ihtiyacı hissetmesinin en önemli sebebi onun İncil'in süresini doldurduğuna, bundan dolayı kendisine yeni bir kanun verildiğine ve bu kanunun da Kur'an olduğuna inanmasıdır.

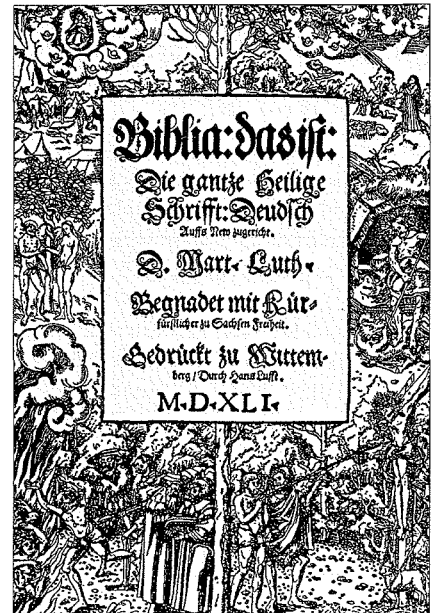
Müslümanların teslisi reddetmelerini dinî değil rasyonel bir tavır olarak gören Luther, tevhidi Tanrı'nın pederliğine aşırı vurgu yapan bazı hristiyan mezheplerinin görüşlerine benzetmektedir. Öte yandan müslümanların yerin ve göklerin yaratıcısı tek Tanrı'ya inandıklarını, O'nun adına yemin ettiklerini, O'nun resim ve tasavvurlarını reddettiklerini bilmekte ve müslümanların Tanrı'ya şirk koşarı lânetlediklerini ve hristiyanlar teslise inandıkları için onlara da lânet ettiklerini söylemektedir. "Allah" lafzının İbrânicе "eloha" kelimesinden bozma olduğunu da iddia etmiştir (bk. ALLAH).

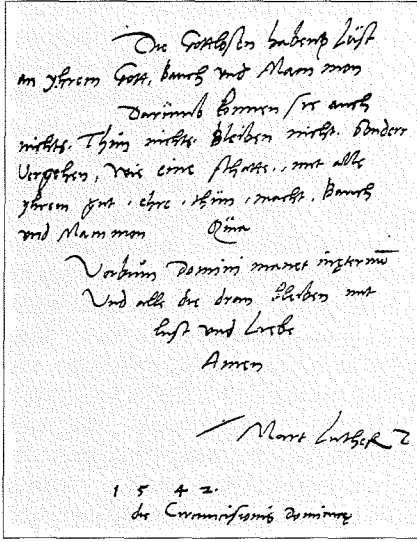
Luther, Kur'an'ın İsâ'nın bâkire Meryem'den doğduğunu, peygamberliğini ve semaya yükseltildiğini kabul ettiğini, an-

cak İsâ'nın Tanrı'nın oğlu olmasını ve insanların günahlarına kefarete olarak kendini feda ettiğini, yeniden dirildiğini ve tekrar geleceğini inkâr ettiğini söylemektedir. Ona göre müslümanlar bir taraftan Hz. İsâ'nın semaya yükseltildiğine, diğer taraftan Hz. Muhammed'in öldüğüne inanmakla çelişki içindedir. Dolayısıyla İsâ yaşadığı halde Muhammed öldüğüne göre müslümanlar İsâ'nın Muhammed'den üstün olduğunu kabul etmelidir. Ayrıca müslümanlar ibadet çeşitlerinin çoğunu Yahudilik'ten almışlardır. Türkler'in Tanrı tarafından kendi günahlarından dolayı bir ceza olarak gönderildiğini kabul eden Luther, onlarla savaşmanın Tanrı ile mücadele anlamına geldiğine ve Türkler'i mücadele ile değil ancak kendi günahlarından tövbe etmekle yenebileceklerine, hem Türkler'in hem papalığın kıyametın alâmetlerinden olduğuna inanır. Türkler'in hâkimiyetinden sonra insanlık kıyemeti yaşayacaktır. Luther müslümanları (Türkler'i) azılı düşmanları olduğu Katolikler'e benzetir.

Luther'in eserlerinden bazıları şunlardır: *Latince. Epistola Lutheriana ad Leonem decimum summum pontificem. Dissertatio de libertate Christiana per autorem recognita* (1519); *De Captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* (1520); *De votis monasticis* (1521);

Martin Luther'in Almanca İncil tercümesinin kapağı





Martin Luther'in el yazısı ve imzası (Richard Friedenthal, *Luther Sein Leben und Seine Zeit*, München dtv 1967, şekil 38)

Enarrationes epistolarum et evangeliorum, quas postillas vocant (1521); *De servo arbitrio* (1525); *Libellus de vita et moribus Turcarum* (1529). Almanca. *Von den guten Wercken* (1520); *Von weltlicher Überkeytt, wie weytman yhr gehorsam schuldig sey* (1523); *Das diese Wort Christi* (Das ist mein leib etc.) *noch fest stehen wider die Schwärmeister* (1527); *Vermanunge zum Gebet Wider den Türchen* (1530) (eserleriyle ilgili geniş bilgi için bk. Olgun, s. 75-79).

BİBLİYOGRAFYA :

M. Michelet, *Mémoires de Luther écrits par lui-même*, Bruxelles 1845, II, 176; R. H. Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther*, New York 1950; J. Dillenberger, *Martin Luther: Selections from His Writings*, New York 1961; J. Atkinson, *The Trial of Luther*, London 1971; E. Sormunes, *Martin Luther*, İstanbul 1984; Hakan Olgun, *Luther ve Reformu: Katolisizm'i Protesto*, Ankara 2001, s. 31-155; G. Simon, "Luther's Attitude Toward Islam", *MW*, XXI (1931), s. 257-262; C. U. Wolf, "Luther and Mohammedanism", *a.e.*, XXXI (1941), s. 161-177; Christine Isom-Verhaaren, "An Ottoman Report About Martin Luther and the Emperor: New Evidence of the Ottoman Interest in the Protestant Challenge to Power of Charles V", *Turcica*, XXVIII, Paris 1996, s. 299-318; J. P. Dolan, "Luther Martin", *New Catholic Encyclopedia*, Washington 1967, VIII, 1084-1091; B. E. Gerrish, "Luther Martin", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. Paul Edwards), New York 1972, V, 109-113; Hans J. Hillerbrand, "Luther, Martin", *ER*, IX, 57-60.



ADNAN ASLAN

LUTUF

(اللطف)

İnsanın kendi iradesiyle Allah'a iman edip buyruklarına uymasını kolaylaştıran ilâhî fiil anlamında kelâm terimi.

Sözlükte "nazik ve merhametli davranmak, iyi muamele etmek" mânasında masdar olan **lutf** "iyilik etme, merhamet ve yardımda bulunma" anlamında isim olarak da kullanılır. Aynı kökten türeyen **letâfet** ise "duyularla algılanamayacak şekilde ince ve şeffaf, küçük ve hacimsiz oluş" mânasına gelir (*Lisânü'l-'Arab*, "İtf" md.). Lutuf terim olarak "insanın kendi iradesiyle Allah'a iman edip inkâr ve isyandan kaçınmasını kolaylaştıran ilâhî fiil" diye tanımlanır.

Kur'an'da bir yerde "gizli ve ihtiyatlı davranmak" anlamında fiil olarak insana (el-Kehf 18/19), yedi yerde de "fiillerini rıfk ile gerçekleştiren, kullarına iyilik ve merhamet eden, zâtı duyularla algılanamayan, en ince ve gizli hususları dahi bilen varlık" mânasında isim olarak Allah'a nisbet edilir (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "İtf" md.). Ayrıca **fazl**, **ihsan** ve **rahmet** kelimeleri de lutf'a yakın anlamlarda Kur'an'da yer alır (a.g.e., "fdl", "hsn", "rhm" md.leri). Lutuf kavramı çeşitli hadis rivayetlerinde "iyilikte bulunmak, yardım etmek, nezaketle davranmak" mânalarında geçmektedir (Wensinck, *el-Mu'cem*, "İtf" md.).

Lutuf, II. (VIII.) yüzyıldan sonra Mu'tezile ekolünce "vücûb alellah" kavramına bağlı olarak bir kelâm terimi haline getirilmiştir. İslâm kelâmcıları, Allah'ın iman ve itaatle yükümlü kıldığı kullarına lutfata bulunduğu hususunda ittifak etmekle birlikte bunun münimler ve kâfirler hakkında tecelli edişi, bu konudaki ilâhî kudretin alanı ve Allah'a vâcip olup olmadığı hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

1. Lutuf gerçekleşmesi halinde insanın farz olan ilâhî emirlere itaati tercih edip yasaklanan kötü fiillerden kaçınmasını veya böyle bir tavra yaklaşmasını sağlayan ilâhî yardım niteliğinde bir fiildir ve sadece farz niteliğinde olan fiillerde değil nâfile ibadetlerde de geçerlidir. Lutuf, iyi fiile yaklaştıran veya kötü fiilden uzaklaştıran (mukarrib) ve fiili gerçekleştiren (muhasil) olmak üzere ikiye ayrılır. Mukarrib lutuf fiili işleme yolundaki engellerin, ayrıca kötülüğe özendiren faktörlerin ortadan kaldırılması demektir. İnsanın fâil

oluşunu ve irade hürriyetini yok etmek sizin vuku bulan lutuf doğrudan doğruya Allah'ın, mükellefin ya da mükellef dışındaki bir fâilin fiilinden kaynaklanabilir. Eğer Allah'ın fiilinden kaynaklanırsa bu durumda lutuf ya insanın sorumlu kılınmasından önce veya ona yakın bir zamanda ya da ondan sonra vâki olur. İnsanın sorumlu kılınmasından önce veya ona yakın bir şekilde vuku bulursa bunun Allah hakkında vâcip olmadığına şüphe yoktur, çünkü ancak yükümlü kılınan insanın ileri sürebileceği mâzereti ortadan kaldırmak gibi bir amaç içerdiği zaman vâcip olur. Esasen Allah, mükellef kılma önce insanı irade hürriyetine ve fiil yapma gücüne muktedir kılar. Sevap derecesine ulaştırma hikmeti çerçevesinde insanı mükellef kıldıktan sonra Cenâb-ı Hakk'ın, lutufta bulunması halinde emirlerine itaat edip yasaklarından uzaklaşmayı tercih edeceğini bildiğinden kulundan bu lutfu esirgememesi gerekir, aksi takdirde kulunu sevap derecesine ulaştırma amacını bozmuş olur. Akıl yürütme melekesi vermek, peygamber göndermek ve ilâhî kitaplar aracılığıyla insanların tâbi olacakları hükümleri bildirmek vâcip olan ilâhî lutufların kapsamına girer. Eğer lutuf mükellefin kendi fiili aracılığıyla vuku buluyor ve zarardan sakınma niteliği taşıyorsa, yani kul nâfile değil de farz niteliğindeki bir fiil aracılığıyla lutf'a mazhar olacaksa bunun gerçekleştirilmesi kulun kendisine aittir. Lutuf mükellefin kendisi dışındaki birinin fiiline bağlı ise bu durumda Allah'ın sözü edilen fiile yönelik ilmi ya ikinci şahsın onu yapacağı şeklindedir ki bu takdirde Allah'ın birinci şahsı sorumlu tutması güzel olur ya da yapmayacağı şeklindedir, bu takdirde de onunla birinci şahsı mükellef tutması güzel olmaz. Ancak her iki durumda da ilâhî ilim ikinci şahsın göstereceği davranış biçimiyle irtibatlıdır. Vâcip niteliğindeki bir fiili gerçekleştiren lutf'a "tevfik", yasaklanan fiili terketmeyi sağlayan lutf'a "ismet" adı verilir. Allah, mükellef tuttuğu insanlara iman etmelerini sağlayacak bütün lutufları vermiştir. O'nun nezdinde kullarının iman ve itaat etmesini sağlayacak başka lutuflar yoktur. Erken devir Mu'tezile kelâmcıları bir ayrıma tâbi tutmaksızın lutfun mutlak şekilde Allah'a vâcip olduğunu savunurken Kâdî Abdülcebbar gibi müteahhir dönem Basra Mu'tezilesi'ni temsil eden kelâmcılar tekliften sonraki lutfun Allah'a vâcip olduğu görüşündedir (Eş'arî, *Ma'âlât*, s. 247; Kâdî Abdülcebbar, s. 519-521). Mu'tezile'den Nazzâm, Allah'ın mükellef kıldığı insan-

ların iman etmelerine yardım edecek lutuflarda bulunduğunu ve bu tür lutufların benzerlerine sınırsızca sahip olduğunu kabul eder. Ca'fer b. Harb ise kâfirlerin kendi iradeleriyle iman etmelerini sağlayacak lutuflara Allah'ın sahip olduğunu, ancak bu lutufları kâfirlere vermesi halinde iman etmelerinden ötürü mükâfatı hak etmeyeceklerini söylemiştir (Eş'arî, *Maḳālât*, s. 247). Bağdat Mu'tezile ekolüne bağlı olan Ca'fer b. Mübeşşir'in *'Alâ Aşḫâbi'l-luṭf* adlı eserinden kendisinin lutuf nazariyesini benimseyenleri tenkit ettiği anlaşılmaktadır (*DîA*, VI, 554). Şîa kelâmcılarının çoğunluğu da mükellef kıldığı kullarına lutufta bulunmanın Allah'a vâcib olduğu ve bu sebeple O'nun kullarına gereken lutuflarda bulunduğu görüşündedir (Şeyh Müfid, s. 366; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, s. 277).

2. Allah'ın, iman etmeyeceğini bildiği kimselerin hür iradeleriyle inanmalarını sağlayacak lutufları vardır, ancak bunları kâfirlere ihsan etmesi O'na vâcib değildir. Eğer vâcib olsaydı kâinata hiçbir kâfir ve âsinin kalmaması gerekirdi, halbuki gerçek böyle değildir. Bu durum Allah nezdindeki lutufların sınırlı olduğu anlamına gelmez. Allah iman edenlere lutuflarda bulunmuş, kâfirleri ise saptırmıştır. Kur'an'da O'nun saptırmak istediği insanların göğsünü daralttığı (el-En'âm 6/125), lutuf ve rahmeti olmadan kimsenin mânevî açıdan temizlenemeyeceği (en-Nûr 24/21) bildirilmiş, rızıklarının bolllaştırılması halinde azacak olanların dünyalığının ölçülü tutulduğuna dikkat çekilmiş (eş-Şûrâ 42/27), özendirici olma tehlikesi bulunmasaydı inkârcılara ait evlerin konforlu hale getirilmesini sağlayacak imkânların verileceğine işaret edilmiş (ez-Zuhuruf 43/33-35), Kur'an'ın müminlerin gönüllerine hidayet ve şifa, kâfirlere ise körlük ve bir nevi sağırlık kaynağı olduğu ve bunun kâfirlerin zarara uğramalarına yol açtığı haber verilmiş (Fussilet 41/44; el-İsrâ 17/82), ayrıca Allah'ın dilemesi halinde yeryüzündeki insanların tamamının iman edeceği açıklanmıştır (Yûnus 10/99). Kendi tercihleriyle iman etmelerini sağlayacak bütün lutufları Allah'ın kâfirlere vermemesi adaletinin gereği olup bu sebeple cimrilik ve zulümle nitelendirilmesi mümkün değildir. Zira Allah kâfirleri yaratarak ergenlik dönemine kadar yaşatmış ve onlara akıl yürütme melekesi verdikten başka peygamber göndermiş, buna rağmen kâfirler iman etmemiştir (Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 148; Nesefî, II, 725-737). Aslında akıl da Allah'ın kendi irade-

leriyle iman etmelerine katkıda bulunacak bütün lutufları kâfirlere vermek mecburiyetinde olmadığına hükmeder, çünkü mecburiyet aczin ifadesi olduğundan Allah hakkında muhaldir. İnsanlar arası ilişkilerde bile lutfun son noktasına kadar ihsan edilmesi gerekli görülmez. Ümmetin, kulluk görevini yapabilmek için dualarında Allah'tan yardım istemek ve günahlardan korunma talebinde bulunmak gerektiği konusunda ıcmâ etmesi lutfun Allah'a vâcib olmadığına bir delilini teşkil eder. Eğer iman etmeleri için kâfirlere her türlü lutfunu ihsan etmesi Allah'a vâcib olsaydı bu takdirde her yüzyılda bir peygamber göndermesi ve peygamber vârisi olan kişilerle hüküm verme mevkiinde bulunan kimseleri hatadan koruması gerekirdi. Halbuki realitede bunun gerçekleşmediği bilinmekte ve lutfu Allah'a vâcib gören Mu'tezile kelâmcılarınca da bu husus kabul edilmektedir (Seyyid Şerîf el-Cürcânî, VIII, 196). Şu halde Allah'ın lutufta bulunduğu kişi iman ve itaat etmiş, lutfundan mahrum bırakıldığı kimse de inkâr ve isyan yolunu tutmuştur (Eş'arî, *Maḳālât*, s. 577-578; İbn Fûrek, s. 53). Eş'ariyye, Mâtürîdiyye ve Selefîyye âlimlerinin tamamı bu görüştedir. Bişr b. Mu'temir ve ona tâbi olan Bağdat Mu'tezilesi'ne mensup kelâmcılar da kullarına lutufta bulunmanın Allah'a vâcib olmadığını söylerler. Ancak onlar, Allah'ın sadece müminlere lutufta bulunduğu ve kâfirleri bundan mahrum bıraktığına ilişkin Sünnî görüşe katılmamışlardır (Eş'arî, *Maḳālât*, s. 246; Kâdî Abdülcebbar, s. 520).

Lutuf konusunda farklı iki ana görüşü benimseyen kelâmcılar birbirlerini eleştirmişlerdir. Kâdî Abdülcebbar lutuf meselesinde Mücbire'yi (Eş'ariyye) kendilerinin muhalifi bile saymaz. Zira ona göre lutuf, kişinin iradesiyle iman ve itaati seçmesine yardım etmek demektir. Halbuki Eş'ariyye ve diğer Sünnîler, insanın irade hürriyetinden tamamen yoksun olması anlamına gelebilecek bir anlayışa sahiptir. Ayrıca Mu'tezile'nin, lutfu, sadece mükellefin yükümlülüğün üstesinden gelmesini mümkün kılacak gücünü arttırmak ve ileri sürebileceği mazereti ortadan kaldırmak noktasında Allah'a vâcib gördüğü, Sünnîler'in ise kulunu güç yetiremeyeceği yükümlülüğe tâbi tutmasını (tek-lîf-i mâ lâ yutâk) Allah hakkında câiz gördüğü dikkate alınırsa lutuf probleminden uzak kaldıkları anlaşılır. Bu bakımdan Eş'ariyye -ve diğer Sünnîler- lutuf konusunda Mu'tezile'nin muhalifi olabilecek

bir konuma sahip değildir (*Şerḥu'l-Uşûl'l-ḥamse*, s. 519-520). Kâdî Abdülcebbar, Mu'tezile'nin gerçek muhalifi saydığı Bişr b. Mu'temir ve Bağdat Mu'tezile ekolü mensuplarının ise görüşlerini yanlış bir temele dayandırdıklarını savunur. Ona göre Allah'ın, her mükellefin kendi isteğiyle iman etmesini sağlayacak lutufta bulunma gücüne sahip olduğunun ve buna rağmen insanlardan bir kısmının iman ederken bir kısmının inkâr yoluna saptığının görülmüş olmasından hareketle lutfun Allah'a vâcib olmadığını söylemek yanlıştır. Çünkü Allah'ın, lutufta bulunacağı bazı kulların iman etmeyeceklerini davranış biçimlerinden bilmesi imkânsız değildir, dolayısıyla ona yapılacak muamele lutfu dönüşmez. Nitekim iki çocuğu bulunan bir babanın, aynı şekilde ilgilendiği çocuklarından birinin okula gidip öğrenimini tamamlayacağını, diğerinin ise öğrenimini tamamlama iradesini göstermeyeceğini psikolojik durumlarından hareketle bilmesi mümkündür. Mükellefler hakkında Allah'ın durumu da buna benzetilebilir (*a.g.e.*, s. 523).

Sünnî âlimler de Mu'tezile ve Şîa kelâmcılarının lutuf nazariyelerini eleştirmişlerdir. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, lutuf nazariyesinin aslah ilkesiyle çelişen bazı yönlerinin bulunduğunu söyler. Zira iman ve itaat fiilinin ilâhî lutuf bulunmadan gerçekleştirilmesi güç olmakla birlikte mümkün olup daha çok sevap kazandırır, aynı fiili lutfu mazhar olarak gerçekleştirmek ise daha az sevaba vesile olur. Mu'tezile'nin benimsediği aslah ilkesine göre daha çok sevaba ve en üstün mertebeye erişmesi için mükellefi lutfun yoksun bırakmak gerekir. Bu ise lutfun Allah'a vâcib olduğu iddiasıyla çelişir (*Tebşîrâtü'l-edille*, II, 732-733).

İslâm kelâmcıları, mükellef kulların iman ve itaat etmek için Allah'ın lutfuna muhtaç olduğu görüşünde birleşmektedir. Görüş ayrılıkları daha çok, bütün insanların iradeleriyle iman etmelerini sağlayacak lutufların Allah nezdinde mevcut olup olmadığı, kâfirlere lutufta bulunup bulunmadığı ve kullarına lutuflarıyla muamele etmesinin Allah'a vâcib olup olmadığı noktalarında toplanmaktadır. Allah'ı mecburiyet altında bulunmakla nitelemeye ve lutfunu sınırlamak suretiyle rahmetini daraltmaya götürecek anlayışların naslarla ve aklın Allah hakkında ulaşabilirdiği bilgilerle örtüşmediğini söylemek gerekir. Buna karşılık Allah'ın, iradeleriyle iman ve itaat edebilmeleri için sadece müminlere lutufta bulunduğunu, kâfir-

leri ise bundan tamamen mahrum bırakıldığını savunan görüşün naslarla ve adalet mantığıyla bağdaştırılmasını zorlaştıran yönleri vardır. Lutuf konusuna naslar açısından bakılınca, mükelleflerin kendi iradeleriyle iman ve itaat etmelerine yardımcı olacak ilâhî nimet ve lutufların insanlara yeterince verildiğini söylemek gerekir. İnsana yükümlülüğün üstesinden gelebilecek şekilde irade hürriyetinin verilmesi, peygamberler gönderilmesi, ilâhî kitaplar aracılığıyla kulluk görevlerinin açıkça bildirilmesi bu lutufların başlıcalarıdır. Lutfun gerekliliğini ileri sürenler de bunu söylemektedir. Lutfun sadece müminlere verilir kâfirlerin bundan mahrum bırakıldığı meselesine gelince bunu da şöyle anlamak mümkündür: Allah kimseyi mümin veya kâfir olarak yaratmamıştır. Herkes mümin olmaya da kâfir olmaya da elverişli olarak doğar. Yetişkin hale gelip mükellef olan insan, iradesini iman ve itaat yönünde kullanırsa bu tercihinin dünyada başlayan bir mükâfatı olarak Allah kendisine lutfunda bulunur, kulluk yapmaya devam ederse lutufları artarak devam eder, yani mümin olmayı seçenlere ilâve lutfunda bulunur. Eğer iradesini inkâr ve isyan yönünde kullanırsa Allah onu lutfundan mahrum bırakır. Şu halde kâfirin ilâhî lutfundan mahrum edilişi, iman ve itaat etme irade ve gücünden yoksun bırakılması şeklinde anlaşılmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "İtf" md.; *Li-sânü'l-Arab*, "İtf" md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, "İtf" md.; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "İtf", "İhsn", "n'am", "İdl", "İhm" md.leri; Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 148-149; a.mlf., *Ma'âli'l* (Ritter), s. 246-248, 291, 573-578; Bâkılânî, *et-Temhid* (İmâdüddin), s. 379-381; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Ma'âli'l*, s. 53; Şeyh Müfid, *el-Akl fi'uşûli'd-dîn*, Beyrut 1412/1992, s. 366-367; Kâdî Abdücebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 519-525; İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-Muhtâ bi't-teklîf* (nşr. D. Gimaret), Beyrut 1981, II, 375-403; Neseî, *Tebşîratü'l-edille* (Salamé), II, 723-737; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Mu'temed fi'uşûli'd-dîn* (nşr. Vedî' Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 118-119; Cüveynî, *el-İrşâd* (Temîm), s. 256; Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi'uşûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Dimaşk 1399/1979, s. 74-75; Nasîrüddîn-i Tûsî, *Tecridü'l-i'tikâd* (nşr. M. Cevâd el-Hüseynî el-Celâlî), [baskı yeri yok] 1407 (Mektebetü'l-İlâmî'l-İslâmî), s. 204; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *el-Bâbü'l-hâdî 'aşer* (nşr. Mehdi Muhakkik), Tahran 1365, s. 165, 277; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, IV, 312-313; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Kum 1991, VIII, 196-200; Süyûrî, *İrşâdü't-tâlibin ilâ Nehci'l-müsterşidin* (nşr. Mehdi er-Recâî), Kum 1405/1984, s. 276-278; O. N. H. Leaman, "Lutf", *EP* (İng.), V, 833-834; Emrullah Yüksel, "Ca'fer b. Mübeşşir", *DİA*, VI, 554.



İYAS ÇELEBİ

LUVİS ŞEYHO

(bk. ŞEYHO, Luvîs).

LÜB

(الب)

Dinî ve tasavvufî hal
ve makamların bir mertebesini
ifade eden tasavvuf terimi.

Sözlükte "öz" anlamına gelen **lubb** kelimesi, tasavvuf kaynaklarında "kuruntu ve hayal kabuğundan arınmış ve kutsal nurla aydınlanmış akıl", "özün özü" anlamındaki **lubbü'l-lüb** ise "akla güç veren ilâhî ve kutsî nur" şeklinde tanımlanmış (*et-Ta'rifât*, "lüb" md.; Kâşânî, s. 72), Kur'an'da birçok yerde geçen "selim akıl sahipleri" mânasına gelen **ülû'l-elbâb** ifadesi (meselâ bk. Sâd 38/29, 43) bu terimin kaynağı olarak görülmüştür. Kutsî nurla güçlenerek vehim ve hayal kabuğundan arınan selim aklın aşkın bilgileri algılayabileceği kaydedilmiştir (Kâşânî, s. 72; Gümüşhânevi, s. 24). "Kabuk" anlamındaki **kısr** ise mutasavvıflara göre bâtin ilmini bozulmaktan koruyan zâhir ildir. Hakikate göre tarikat, tarikata göre şeriat **kısr**dır. Mânevî halini ve yolunu şeriatla korumayan sâlikin hali bozulur; yolu hevâ, heves ve vesvese yoluna dönüşür. Tarikatı hakikate ulaşmanın aracı olarak görmeyen kişi zındık ve mülhid olur (Kâşânî, s. 144; Gümüşhânevi, s. 24). Buna göre şeriat, tarikat ve hakikat sıkı şekilde birbirine bağlıdır; önceki sonrakinin kabuğu, sonraki de öncekinin özüdür. Özün olmayan kabuk bir işe yaramaz, kabuğun muhafaza etmediği öz de bozulmaya mahkumdur.

Gazzâlî tevhidin dört mertebesinden söz ederken bu mertebeleri **kısr** ve **lüb** terimlerinin yardımıyla açıklar. Ona göre münafıkların tevhidi özü olmayan bir kabuktan yani şekilden ibarettir. Sürekli gaflet içinde bulunan avamın tevhidi de kabuktur; ancak bu, münafıklar için söz konusu edilen kabuktan farklıdır. Mukarrebînin tevhidi **lüb**, siddıkların tevhidi **lubbü'l-lübdür**. Gazzâlî bu hususu ceviz misali izah eder. Cevizin üzerindeki sert kabuk **kısr**, bu sert kabuğu örten yeşil ve acı kabuk **kısrü'l-kısr**dır. Sert kabuğun içindeki ceviz **lüb**, bu özün içindeki ceviz yağı **lubbü'l-lübdür** ve nihaî amaç da budur (*İhyâ*, IV, 240).

Tasavvufu insân-ı kâmil bütün varlıkların özünün özü olarak kabul edilir ve bu husus "zübde-i âlem, hulâsa-i mevcû-

dât, merdüm-i dîde-i ekvân" gibi tabirlerle ifade edilir. Aynı şekilde ruh öze, onu taşıyan ve koruyan beden dekabuğa benzetilmiştir. Öte yandan anlam ve kavram öz, bunları dile getiren söz ve terim kabuktur. Maksat lafız değil mâna olmakla beraber içinde mânayı barındırması ve bunu başkalarına aktarmanın aracı olması bakımından lafız ve söz de önemlidir. Yûnus Emre, "Şeriat tarikat yoldur varana / Hakikat mârifet ondan içerü" beytiyle bu hususu dile getirmiştir. Özden, hakikatten, mârifetten yoksun oldukları halde kendilerini ehl-i **lüb** kabul eden sahte sûfiler başkalarını ehl-i **kısr** olarak görüp küçümsemişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA :

et-Ta'rifât, "lüb" md.; Tehânevi, *Keşşâf*, II, 1183, 1288; Kâşânî, *İstîlâhâtü's-sûfiyye*, s. 72, 144; Cevâd Nûrbahş, *Ferheng-i Nûrbahş*, Tahran 1369 hş., II, 44, 46; Ca'fer Seccâdî, *Ferheng*, Tahran 1991, s. 640, 683; Gazzâlî, *İhyâ*, Kahire 1939, I, 40; IV, 240; Gümüşhânevi, *Câmi'u'l-uşûl*, Kahire, ts., s. 22, 24; İsmâil Hakkı Bursevî, *Lubbü'l-lüb*, İstanbul 1289.



SÜLEYMAN ULUDAĞ

LÜBÂBE bint HÂRİS

(bk. ÜMMÜ'L-FAZL).

LÜBÂBÜ'L-ELBÂB

(باب الأباب)

Avfî'nin

(ö. 629/1232 [?])

kaleme aldığı

İran edebiyatında ilk suarâ tezkiresi.

618 (1221) yılında tamamlanan ve Farsça şiir yazar 300'e yakın şairin hayat hikâyesiyle seçme şiirlerini ihtiva eden bir tür antoloji niteliğindeki eser, Afganistan ve Kuzey Hindistan'da hüküm süren Gur Sultanı Şehâbeddin Muhammed'in memlûklerinden Melik Nâsirüddin Kabâce'nin veziri Aynülmülk Fahreddin Hüseyin'e ithaf edilmiştir. Şiirin ve şairliğin mahiyetine dair bir önsözle başlayan eserde şiirle ilgilenen sultanlar, vezirler ve ileri gelen devlet ricâli, âlimler ve imamlar hakkında bilgi verilmiş, daha sonra şairlerin hayatına ve şiirlerine geçilmiştir. Yazar örnek şiirleri kaydetmeden önce bunların değeri hakkında açıklamalarda bulunmuştur. Bu bakımdan Avfî'nin tezkiresi Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin *Yetimetü'd-dehr*'ine benzemektedir. *Lübâbü'l-elbâb* şairler hakkında bazan çok az bilgi içermesine, ölüm tarihlerini bile kaydetmemesine, üslûbunun ağırlığına, örnek

verilen şiirlerin bazan şairin üslûbu hakkında bir fikir vermemesine rağmen Fars şiirinin ilk dönemleri hakkında değerli bilgiler içermektedir. Çağdaşı şairlerden birçoğu ile görüşen müellifin bu döneme dair verdiği bilgiler de önemli kabul edilmektedir. Tezkirede ayrıca başka kaynaklarda adına ve şiirlerine rastlanmayan şairlerden örnek parçalar yer almaktadır.

Eserin önce Edward Granville Browne tarafından II. cildi (London-Leiden 1903), ardından E. G. Browne ve Mirza Muhammed Han Kazvinî tarafından I. cildi (London-Leiden 1906), yayımlanmış, daha sonra bu baskı esas alınarak Saîd-i Nefîsî'nin açıklama ve notları ile birlikte bir cilt halinde Tahran'da basılmıştır (1335 hş.). *Lübâbü'l-elbâb*, Seyyid Ali el-Hüseynî tarafından 1591-1592'de yazılan *Bezm-ârây* adlı esere küçük bazı ifade değişiklikleriyle ve Avfî'nin adı zikredilmeden aynen alınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Avfî, *Lübâbü'l-elbâb* (nşr. E. G. Browne – Muhammed Kazvinî), London-Leiden 1903-1906, I-II; Browne, *LHP*, I, 450-451; Storey, *Persian Literature*, I, 2, 783; Ahmed Gülçîn-i Meânî, *Târîh-i Tezkirehâ-yı Fârsî*, Tahran 1350 hş., II, 77-86; Nezâr Ahmed, "Ta'likâtı ber Lübâbü'l-elbâb", *Ferheng-i İrân Zemin*, XIX, Tahran 1352 hş., s. 89-105; M. Ali Taberî, *Zübdetü'l-âşâr*, Tahran 1372 hş., s. 336; J. Matini, "Awfî", *EIr*, III, 118.



TAHSİN YAZICI

LÜBÂBÜ't-TE'VİL

(لباب التأويل)

Ali b. Muhammed el-Hâzin'in

(ö. 741/1341)

Kur'an tefsiri

(bk. HÂZİN, Ali b. Muhammed).

LÜBÂBÜ'İ-UKÛL

(لباب العقول)

Miklâtî'nin

(ö. 626/1229)

felsefi yaklaşımların eleştirisine de yer veren kelâma dair eseri.

Miklâtî hakkında yeterli bilgi yoktur. İbn Abdülmelik el-Merrâküşî'nin *ez-Zeyl ve't-tekmile* adlı eseri müellif hakkında bilgi veren tek kaynak durumundadır. Müellifin tam adı Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Muhammed b. Muiz el-Ahdeb el-Miklâtî el-Fâsî'dir. Nisbelerinden hareketle Fas ve Sicilmâse arasındaki bölgede yaşayan Miklâte kabilesinden olduğu ve Fas şehrinde doğduğu tahmin edilmektedir. Muvahhidler Hükümdarı Ebû Yû-

suf Ya'kûb el-Mansûr'un (1184-1199) meclisinde bulunduğu göz önüne alınırsa VI. (XII.) yüzyılın ortalarında doğduğu söylenebilir. Bazı hoca ve talebelerinin adını kaydeden İbn Abdülmelik, onunla İbnü'l-Kattân el-Mağribî arasında anlaşmazlığa rağmen nübüvvetin kesbi konusundaki görüşü sebebiyle İbnü'l-Kattân aleyhine kendisinden fetva almak isteyenlere karşı çıktığını belirtir. Yine onun verdiği bilgilerden 591 (1195) yılında Ebû Yûsuf el-Mansûr'la, 607'de (1210) oğlu Muhammed en-Nâsir'la beraber Endülüs'e yapılan seferlere katıldığı ve her iki sefer esnasında Endülüs'te verdiği derslere büyük rağbet gösterildiği öğrenilmektedir. Nâsir'dan sonra oğlu Yûsuf el-Müstansır tarafından Neffîs'e kadı tayin edildi. Ardından gelen hükümdarlar zamanında da bu görevini sürdürdü ve 21 Zilkade 626 (11 Ekim 1229) tarihinde Merakeş'te vefat etti. *Lübâbü'l-ukûl*'den başka *Fi Uşûli'l-fıkḥ*, *el-Burhân* ve *el-Maḳûlât* adlı kitaplarının olduğu kaydedilmektedir (*Lübâbü'l-ukûl*, s. 81, 359).

ez-Zeyl ve't-tekmile'de Miklâtî'nin kelâm ve fıkıh usulü alanlarında mâhir bir âlim olduğu ve *Lübâbü'l-ma'kûl fi 'ilmi'l-uşûl* adıyla bir eser yazdığı belirtilmektedir. Kitabın yazma nüshasının kapağında adı *Lübâbü'l-ma'kûl fi'r-red 'ale'l-felâsife fi 'ilmi'l-uşûl* şeklinde kaydedilmekte, müellif ise önsözde kitabına *Lübâbü'l-ukûl fi'r-red 'ale'l-felâsife fi 'ilmi'l-uşûl* adını koyduğunu bildirmektedir. *Lübâbü'l-ukûl* bir mukaddime ile on yedi bölümden (bab) meydana gelmektedir. Müellif mukaddimede, görüşlerinin sakatlığı esasen ortaya çıkmış bulunan Revâkiler'i değil Aristo ve Meşşâî filozoflarını hedef aldığını belirtir.

Eserin üçte ikisini oluşturan ilâhiyyât kısmının birinci babında küllî bir ilim olan kelâm disiplininin hedefi "dinî akîdelerin doğruluğunu kesin delillerle kanıtlama" şeklinde açıklanmıştır. Bu sebeple sözü edilen disiplinin duruma göre hem tabii hem ilâhî ilme yöneldiği belirtildikten sonra ilâhiyyât alanında kelâmcılar ve filozoflarca kullanılan bazı terimler izah edilmiştir. Bunlar mevcûd, şey, zât, cevher, araz, vâhid, hüve-hüve, zıd, kuvve, akıl vb. kavramlardır (s. 7-60). Ardından âlemin hudûsı önce imkân, sonra da tabiatın değişken oluşu (tegayyür) yöntemleriyle ispata çalışılır ve hâdislerin nihayetsiz devam edemeyeceği konusu işlenir. Ondan sonra filozoflarca âlemin kıdemi hakkında ileri sürülen delillere ve

bunların eleştirisine geçilir. İlâhiyyât kısmının ikinci babı âlemin fânî oluşuna ayrılmış ve bu görüşü benimsemeyen filozofların delilleri çürütülmüş, sonraki bölümde filozofların ruhun (nefis) ezeli ve ebedî olduğu yolundaki iddiası reddedilmiştir. *Lübâbü'l-ukûl*'ün dördüncü bölümü imkân delili çerçevesinde Allah'ın varlığının ispatına ayrılmıştır. Müellif burada Allah'ın âlemi yaratması konusunda filozofların benimsediği feyiz ve sudûr telakkisine tenkitler yöneltmiştir (s. 71-172).

Miklâtî eserinin daha sonraki altı bölümünde sıfatlar konusunu işlemiştir. Önce sıfat-ı selbiyye çerçevesinde zât-ı ilâhiyyeye yön ve mekân, dolayısıyla cismiyyet izâfe edilemeyeceği üzerinde durmuş, ardından Allah'ın birliğini, bu arada filozoflara ait vahdâniyyet delilinin eleştirisini konu edinmiştir. Bundan sonra sübûtî sıfatları ele almış, bunları özellikle Mu'tezile ile olan anlaşmazlıkları göz önünde bulundurarak incelemiş, sekizinci bölümde ona göre aklın delâlet ettiği hayat, ilim, kudret ve iradenin ibaret dört sıfat hakkında filozoflarla olan görüş farklılıklarına temas etmiştir. Ardından ilâhî ilmin cüz'iyâtı (şahsiyyât) taalluku hususunda filozoflara eleştiriler yöneltmiş, irade sıfatının hâdis olduğunu söyleyen Mu'tezile'nin bu görüşünü reddetmiş ve Cehm b. Safvân ile Hişâm b. Hakem'in Allah'a hâdis ilim izâfe edişlerini tenkide tâbi tutmuştur. Onuncu bölümde kelâm sıfatı ele alınmış, bu konuda filozoflar, Sâbiiler ve nübüvveti inkâr eden gruplarla Mu'tezile, Hâriciler, Zeydiyye ve İmâmîyye kelâmcıları eleştirilmiştir (s. 173-285). Kitabın on birinci bölümünde bir yönüyle kader konusunu ilgilendiren ilâhî iradenin hem hayra hem şerre taalluk edişi bahsi işlenmiş, on ikinci bölümde hüsün-kubuh ve salah-aslah, on üçüncü bölümde hidayet-dalâlet meselelerine yer verilmiştir (s. 286-329).

Eserde nübüvvet kısmı on dört ve on beşinci bölümlerde ele alınmaktadır. Miklâtî, İslâm filozoflarının nübüvvet konusunda olumlu veya olumsuz bir şey söylememekle birlikte sistemlerinin bunun inkârını gerektirdiğini belirttiikten sonra mucizenin şartları ve nübüvveti kanıtlama yönü üzerinde durmuş, ardından Hz. Peygamber'in mucizelerine geçmiş, nehihten söz ettikten sonra Kur'an mucizesini anlatmış ve peygamberlerin ismet sıfatına temas etmiştir. Bu kısmın sonunda rızık ve ecel konularına da kısaca yer vermiştir (s. 330-379). *Lübâbü'l-*

'uḳūl'ün üçüncü kısmında âhîret konularına kısa bir bakış yapılmaktadır. On altıncı bölümü oluşturan bu kısımda kabir azabı, cismanî haşır vb. hususlar ele alınmış, on yedinci bölümde imanın tarifi verilmiş, günah-iman ilişkisine temas edilmiştir (s. 380-397).

*Lübâbü'l-'uḳūl'*deki atıflardan anlaşıldığına göre Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ile Kâ'bî gibi Mu'tezile kelâmcıları, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar, ayrıca müellifin de mensubu bulunduğu Eş'ariyye ekolünden Bâkîllânî, Cüveynî ve Gazzâlî'ye ait eserler kitabın kaynakları arasında yer alır. Eserin özellikle ilâhiyyât bölümünde bazı konuların işlenişî Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'si ile benzerlik arz etmekte ve bu husus metot açısından ondan faydalandığını düşündürmektedir. İslâm dünyasının batısında temel kaynaklardan birini teşkil ettiği muhtemel olan *Lübâbü'l-'uḳūl'*ün oldukça zengin bir felsefî ve kelâmî birikimin ürünü olduğunu söylemek gerekir. Eserin bilinen tek yazma nüshası Fas'taki Karaviyyîn Kütüphanesi'nde kayıtlı olup (nr. 1589) Fevkiyye Hüseyin Mahmûd tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1977).

BİBLİYOGRAFYA :

Miklâtî, *Lübâbü'l-'uḳūl'* (nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd), Kahire 1977; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 1-194; İbn Abdülmelik, *ez-Zeyl ve't-tekmile li-kitâbey el-Mevsûl ve's-Sıla* (nşr. Muhammed b. Şerîfe), Rabat 1984, VIII/2, s. 432-434; İbnü'l-Hatib, *Mî'yârü'l-ihtiyâr* (nşr. M. Kemâl Şebâne), Rabat, ts., s. 165-179; "Miklâte", *Mu.M* (Mülhak I), s. 202.



MUHAMMED ARUÇI

LÜBBÜ't-TEVÂRİH

(لُبُّ التَّوَارِيخِ)

Mîr Yahyâ Kazvînî'nin

(ö. 962/1555)

Farsça umumi tarihi

(bk. KAZVÎNÎ, Mîr Yahyâ).

LÜBNAN

(لُبْنَان)

Ortadoğu'da Akdeniz'e kıyısı olan ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

Kuzeyi ve doğusu bir hilâl şeklinde Suriye topraklarıyla kuşatılmış olan Lübnan güneyde 60 kilometrelik bir sınırla İsrail'e komşudur; batıda ise Akdeniz'e açılır. Tek

meclisli ve çok partili bir rejimle yönetilen ülkenin resmî adı el-Cumhûriyyetü'l-Lübânîyye, yüzölçümü 10.400 km², nüfusu 4.376.900 (2003 tahmini), başşehri Beyrut (1.100.000), diğer önemli şehirleri Trablusşam (240.000), Sayda (140.000) ve Sur'dur (110.000).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

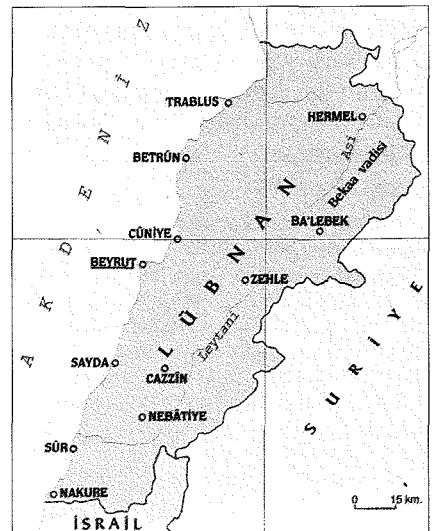
Oldukça sade bir görünüm sergileyen yüzey şekillerinin ana çizgilerini Lübnan dağları (Cebelilübnan) belirler. Bu dağlar kuzey-güney doğrultusunda 160 km. uzunluğunda olmak üzere ülkeyi baştan başa katedip toplam yüzölçümünün yaklaşık yarısını kaplar. Kuzeye doğru gidildikçe yüksekliği ve genişliği artan kalker yapılı Lübnan dağlarının kuzey kesiminde 3088 metreye erişen Kurnetüsseve zirvesi ülkenin en yüksek noktasıdır. Lübnan dağlarıyla Akdeniz'in arasına, doğu-batı doğrultusundaki genişliği yer yer 40 kilometreyi bulan dar bir kıyı ovası girer. Lübnan dağlarıyla daha doğudaki Antilübnan dağları (el-Cebelüşşarki) arasında da Bikâ' (Bekâ', Bekaa) vadisi yer alır. Doğu Afrika'nın Göller bölgesinden Anadolu topraklarına kadar uzanan dünyanın en büyük fay hattı üzerinde bulunan Bikâ' çukuru nun tabanına batıdaki Lübnan dağlarından ve doğudaki Antilübnan dağlarından çok dik yamaçlarla inilir. Buna karşılık Lübnan dağlarının Akdeniz'e bakan batı yamaçları kıyı düzlüğüne ve aynı şekilde Antilübnan dağlarının doğu yarısı da Suriye topraklarına tedricen alçalır.

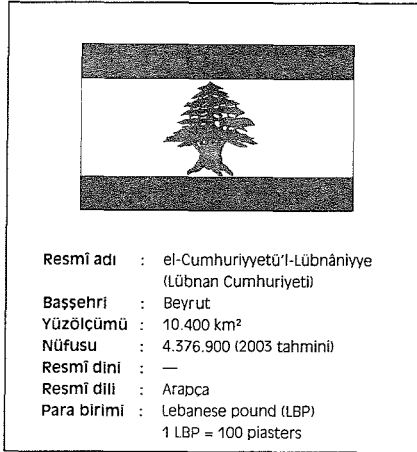
Ülkenin iklimi kıydan içeriye doğru gildikçe değişiklik gösterir. Kıyı kesiminde Akdeniz iklimi hüküm sürer; burada kışlar yumuşak ve yağışlı, yazlar sıcak ve nemlidir. Lübnan dağlarının batı yamaçlarında yağışlar boldur; yüksek kesimlerine ise yağış kar şeklinde düşer. İki dağ sırası arasında bulunan Bikâ' vadisinde karasal, hatta çöl iklimi özellikleri taşıyan bir iklim hâkimdir. Kıyı şeridinde 900 mm. kadar olan ortalama yıllık yağış tutarı Lübnan dağlarının bazı yüksek kesimlerinde 1500 milimetreye kadar çıkar. Bikâ' vadisinde yağışın 400 milimetrenin de altında olduğu kesimler vardır. Bitki örtüsünü teşkil eden sedir ormanlarının yoğun biçimde Lübnan dağlarında bulunması, bu ağaç türünün bitki coğrafyasında bu dağların adıyla "Cedrus libani" "Lübnan sediri") olarak anılmasına yol açmıştır. Eskiçağ'lardan beri gemi inşasında çok kullanılan Lübnan sedirleri bütün Akdeniz dünyasında olduğu gibi günümüzde bu ülkede de azalmış, yer yer küçük alan-

lar halinde kalmıştır. Sedirin azalmasından sonra Lübnan dağlarının batı yamaçlarında çeşitli çam türlerinin yetiştirilmesine başlanmıştır. Ancak yine de orman alanlarının eski asırlara göre gerilemesine rağmen Lübnan dağları halen Ortadoğu'nun en sık bitki örtüsüyle kaplı kesimidir. Ülkede genellikle Lübnan dağlarının yamaçlarından doğarak Akdeniz'e ulaşan kısa boylu fakat suyu bol akarsulara rastlanır. Bikâ' vadisindeki Ba'lebek eşliğinden doğarak güneye doğru akan ve Lübnan sınırları içerisinde denize dökülen Leytani (Leontes) nehriyle kuzeye doğru akan ve Lübnan'dan sonra Suriye topraklarından geçip Türkiye sınırları içinde Akdeniz'e ulaşan Âsi (Orontes) nehri diğerlerinden daha uzun ve daha önemlidir.

Resmî dili Arapça olan Lübnan dinî ve etnik bakımdan çok karışık bir ülkedir. Derin vadiler araziye birinden diğerine geçilmesi güç kompartmanlara böldüğünden buralarda çeşitli din ve etnik gruplardaki halk âdeta ayrı cemaatler halinde yaşar; bu cemaatlerin başlıcaları Sünnî müslümanlar (kıyı kesiminde), Şii müslümanlar (Bikâ' vadisinde ve güneyde), Katolik Mârûniler (büyük bölümü Lübnan dağlarında), Dürzîler (Lübnan dağlarının orta kesiminde), Ortodoks Rumlar (kıyı şehirlerinde) ve Katolik Ermeniler'dir (güneyin kırsal kesimlerinde). Bunların oranı hakkında resmî istatistikler bilgi vermemekte, gayri resmî kaynakların verdiği bilgiler de birbirini tutmamaktadır.

Lübnan





Kıyı bölgelerinde turuncgillerle muz ve zeytin, Lübnan dağlarının kıyı ovasına bakan alt yamaçlarında -taraça ziraatı sistemiyle- elma, armut, şeftali, üzüm ve Bikâ' vadisinde tahıl, patates, kavun ve çeşitli sebzeler üretilen Lübnan'ın ekonomisi çoğunlukla tarıma dayanır. Tarımın yanı sıra hayvancılık da yapılır (dağlık coğrafyanın sonucu olarak daha çok keçi, daha az koyun ve büyükbaş hayvan). Akdeniz sularındaki hızlı kirlenme kıyı balıkçılığına darbe indirmiştir. 1975'te başlayan iç savaş da o yıllara kadar ekonomide önemli bir yeri olan ticaret ve bankacılık sektörüne darbe indirmiştir ve halen bu etkinliklerin yeniden canlandırılmasına çalışılmaktadır. Yer altı zenginlikleri bakımından fakir olan ülkede (az miktarda linyit ve demir) sanayi faaliyetleri daha çok besin, dokuma, yapı malzemeleri imalatı ve petrol rafinajı üzerinedir. Başlıca limanlarından petrol, zeytinyağı, işlenmiş yün ve özellikle işlenmiş mücevher ihraç edilir. Turizm gelirleri de iç savaştan sonra önemli ölçüde azalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

P. Birot - J. Dreche, *La Méditerranée et le moyen-orient*, Paris 1956, s. 445-449; Necdet Tunçdilek, *Güneybatı Asya*, İstanbul 1962, s. 26-27, 34, 65, 82; a.e. (*Fiziki Ortam*), İstanbul 1971, s. 28, 176; a.mlf., "Orta Doğu Memleketlerinin Coğrafi Problemlerine Kısa Bir Bakış", *Türk Coğrafya Dergisi*, sy. 18-19, İstanbul 1959, s. 137-152; Sami Öngör, *Orta Doğu (Siyasi ve İktisadi Coğrafya)*, Ankara 1969, s. 217-227; M. C. Şehâbeddin Tekindağ, "Lübnan", *İA*, VII, 101-102; D. Chevallier, "Lubnân", *EI*² (Fr.), V, 793-796.



DİA

II. TARİH

İbrânîce Lebânôn, Süryânîce Lebñân, Arapça Lübnân, Grekçe Libanos, Latince Libanus ve günümüz bazı Batı dillerinde Lebanon şeklinde kullanılan Lübnan kelimesinin Sâmi dillerinde "beyaz" anlamında İbn kökünden geldiği, karla kaplı dağların beyaz görüntüsünden dolayı bölgeye bu adın verildiği kaydedilmektedir. Tarihi milâttan önce 3000 yıllarına kadar götürülebilen Lübnan Fenikeliler, Asurlular, Bâbilliler, Persler ve Makedonya Krallığı gibi birçok kavim ve devletin ardından milâttan önce 64'ten itibaren Roma İmparatorluğu'nun, daha sonra da Bizans'ın hâkimiyeti altına girmiştir. Hem Akdeniz ticaretinin hem Suriye üzerinden bütün Asya ticaretinin yönlendirildiği Lübnan toprakları Roma ve Bizans İmparatorluğu'nun da en hareketli bölgeleri arasında yer almış, Avrasya ticaretinin önemli temas noktalarından birini oluşturan sahil şehirleri İslâm döneminde de aynı işlevini sürdürmüştür.

Bizans İmparatoru Herakleios'un yenilgiye uğratılmasıyla sonuçlanan Yermük Savaşı'ndan (15/636) sonra İslâm orduları günümüz Suriye, Lübnan, Ürdün ve Filistin topraklarına hâkim oldular. Bölge müslümanlar için ticarî, hristiyanlar için dinî açıdan önemli idi. Mekkeliler'in ticaret kervanlarını Suriye'ye bağlayan yol Lübnan topraklarından geçiyordu. Hz. İsa Sûr (Tyre) ve Sayda (Sidon) şehirlerine ayak basmış, havârilere Aziz Pavlus Sûr'da bir kilise inşa etmişti. Bölge, Hz. Ömer döneminde 14 (635) yılından itibaren sürdürülen fetihler neticesinde Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın başkumandanlığında Yezîd b. Ebû Süfyân ve kardeşi Muâviye'nin kumandasındaki ordular tarafından İslâm topraklarına katıldı. Halife Ömer bölgeyi önce Yezîd'in, onun ölümünden sonra da

Muâviye'nin yönetimine verdi. Hz. Osman devrinde bölge valisi Muâviye tarafından görevlendirilen Süfyân b. Mücîb el-Ezdî Trablus'u kuşatarak fethetti. Muâviye bu dönemde çok sayıda yahudiyi buraya yerleştirdi (Belâzûrî, s. 181, 182). Fethinden itibaren Ürdün askerî eyaletine (cünd) bağlı olan Sûr hariç, Dimaşk askerî eyaletine bağlı olan Lübnan bölgesi Emevîler devrinde de bu konumunu devam ettirdi. Muâviye hilâfet merkezini Dimaşk'a nakledince Lübnan'ın da dahil olduğu Suriye bölgesinin (Bilâdüşşam) önemi arttı. Emevîler döneminde özellikle Bizans'a yönelik seferler sırasında Bizans'tan gelebilecek tehlikeler karşısında güçlü bir savunma oluşturabilmek amacıyla bölgenin sahil kesiminin imar ve iskânına önem verildi. Benî Rebîa ve Benî Hanîfe gibi Arap kabileleri bölgeye yerleştirildi. Bu arada çeşitli İranlı kabileler Beyrut, Sûr ve Sayda şehirlerinde iskân edildi. Haleflerinin de Muâviye'nin bu politikasını devam ettirmeleri sonucunda Lübnan'da İslâmîyet hızla yayıldı. Bölgenin nüfus yapısında önemli yeri olan Mârûnîler, hemen hemen aynı dönemlerde Bizans içindeki mezhep çatışmaları sebebiyle bölgeye yerleştiler. Bütün bu grupların yanında Bizans kaynaklarında Mardaîtes (Merdeîler), Arap kaynaklarında Cerâcime olarak adlandırılan ve çıkardıkları isyanlarla sık sık problem oluşturan bir grup da VIII. yüzyılda bölgeye yerleşti. Bizans gazâlarıyla meşgul olan ve kendilerine "zühhâdû's-sugûr" denilen dervişler ise daha ziyade sahil bölgelerinde iskân edildi. Böylece Emevîler devrinde genel olarak Lübnan'da tarımla uğraşan hristiyanlarla Trablus, Beyrut, Sayda ve Sûr gibi sahil şehirlerinde gazâ ile meşgul olan müslümanlardan oluşan bir toplumsal yapı ortaya çıktı. Bu dönemde Bizans donanma-



Sayda
deniz kalesi -
Lübnan

si birkaç defa sahil şehirlerine saldırdıysa da alınan tedbirler sonucunda başarılı olamadı.

Arap coğrafyacıları, Lübnan toprakları içinde bulunan Sayda ve Sûr şehirlerinin hem ticarî hem de Dimaşk şehrini korumaları açısından taşıdıkları askerî ve stratejik öneme dikkat çekmişlerdir. Belâzûrî'ye göre Halife Hişâm b. Abdülmelik Akkâ'daki tersaneyi Sûr şehrine nakletmiş, böylece şehir müslümanların deniz kuvvetleri üssü haline gelmiştir (a.g.e., s. 169). Bu dönemde şehre yapılan su kuyuları ve dağıtım şebekesi, eserini X. yüzyılın ikinci yarısında yazan coğrafyacı Makdisî'ye göre şehrin su ihtiyacını karşılamaktaydı. Abbâsîler, Emevîler'in bölgede uyguladıkları politikayı devam ettirerek Lübnan'ın Dimaşk'a bağlı olan idarî yapısını korudular ve sahil şehirlerini tahkime önem verdiler. Ancak devlet merkezini Suriye'den Irak'a nakletmeleri bölgenin siyasî konumunu zayıflattı. Bu durum Abbâsî valilerinin daha serbest hareket etmelerine ve zaman zaman halka zulmetmelerine sebep oldu. Nitekim bölgede Abbâsîler'in ilk döneminde haraç âmiline karşı Müneytır'a çıkan isyan bu tür uygulamalara karşı bir tepki olarak ortaya çıktı. Abbâsîler, Bizans saldırılarına ve isyanlara karşı bölgede yeni düzenlemeler yapmak zorunda kaldılar. Beyrut, Sayda ve Trablus gibi sahil şehirlerine gerçekleştirilen Bizans saldırılarıyla iç kesimlerdeki isyanları önlemek üzere bölgeye Tenûhîler, Kilâbîler gibi Arap kabileleri yerleştirildi.

Abbâsîler'in zaman içinde zayıflamaları sonucunda merkeze uzak bölgelerdeki valiler bağımsızlıklarını elde etmeye başladılar. Lübnan toprakları IX. yüzyılın son çeyreğinde Tolunoğulları'nın hâkimiyetine geçti. Bu dönemde Lübnan'ın güney kesimlerinde yayılma imkânı bulan İsmâîlî-Karmatî hareketi özellikle bölgenin istikrarında önemli rolü olan Tenûhîler tarafından kabul gördü. Lübnan, X. yüzyıl başlarında Tolunoğulları'nın yıkılmasıyla kısa süreli olarak tekrar Abbâsî âmillerinin yönetimine girdi. Ardından bir dönem İhşîdîler'in idaresi altına giren bölge 358'den (969) itibaren tedricî olarak Fâtımîler'in hâkimiyetine geçti.

Fâtımîler devrinde Lübnan'ın siyasî ve dinî tarihini günümüze kadar etkileyen önemli değişiklikler gerçekleşti. Esasen Lübnan, özellikle Abbâsîler'den itibaren yönetim merkezlerine uzak ve yarı müstakil konumu sebebiyle öteden beri İsmâ-

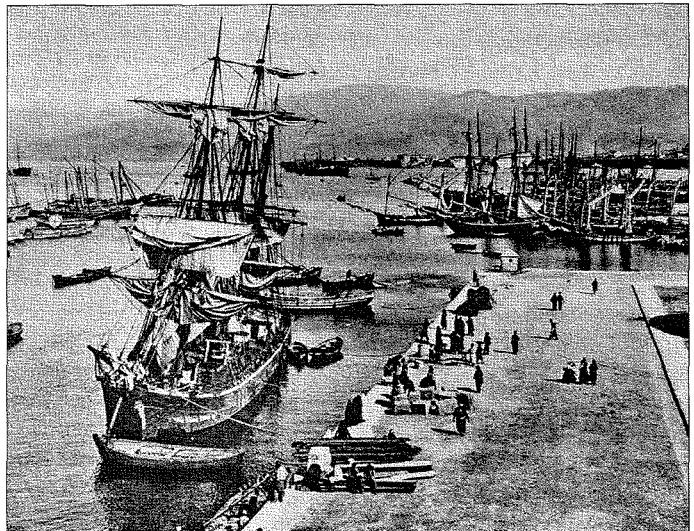
îlîlik, Nusayrîlik gibi gayri Sünnî mezhepler için uygun bir nüfuz alanıydı. İsmâîlîlik bölgede IX. yüzyılın başlarından itibaren yayılmaya başlamıştı. Fâtımîler'in politikası sonucu Lübnan'da Şiîler'in nüfuzu arttı. 1047 yılında Lübnan'a gelen Nâsır-ı Hüsrev, Trablus ve Sûr halkının büyük kısmının Şiî olduğunu kaydeder (*Sefernâme*, s. 20, 21). Halife Hâkim-Biemrillâh devrinde Dürzîlik de yayılma imkânı buldu. Sünnîler daha ziyade şehirlerde yaşamaya devam ettiler. Bölgenin dinî yapısındaki bu köklü değişime XI. yüzyılda çeşitli gruplar arasında çatışmalara sebep oldu. Kısa süreli ve istikrarsız Selçuklu hâkimiyeti sırasında bölgede Sünnîlik tekrar yaygınlaşmışsa da Selçuklular'ın kendi aralarındaki ihtilâfların bir neticesi olarak bölgenin özellikle sahil kesimleri tekrar Fâtımîler'in eline geçti. Fâtımîler döneminde bölgeye gelen seyyahların verdikleri bilgilerden Lübnan'da tarımın çok geliştiği, Bizans, İtalya, Sicilya, Endülüş ve Mağrib'den gelen gemiler kanalıyla yapılan canlı bir ticarî faaliyetin olduğu anlaşılmaktadır.

Öte yandan Lübnan, gerek ticarî gerek dinî önemi sebebiyle hristiyan dünyasının ilgi odağı olmaya devam etti. 364'te (975) Bizans İmparatoru I. İoannes Çimiskes, Beyrut'u ele geçirdiyse de Fâtımîler şehri hemen geri aldılar. I. Haçlı Seferi sırasında Lübnan sahil şehirlerine karşı yapılan Bizans seferleri bir süre daha devam ettikten sonra varılan anlaşmalar neticesinde bölge istikrara kavuştu. XI. yüzyılın ikinci yarısında Fâtımîler'in bölgede hâkimiyetleri zayıflamaya başlayınca Sûr'da Ukaylîler, Trablus ve civarında Ammâroğulları müstakil hânedanlıklar

kurdular. XII. yüzyıl başlarında Lübnan topraklarına giren Haçlılar 1124'te bütün sahil şehirlerini ele geçirdiler. Böylece bugünkü Lübnan toprakları Ba'lebek ve iç bölgeler dışında Haçlı yönetimi altına girmiş oldu. Haçlılar döneminde Lübnan üç idarî bölüme ayrıldı. Beyrut'un kuzeyinden Trablus'a kadar olan bölge Trablus Kontluğu'na (1099-1291), Beyrut, Sayda ve Sûr Kudüs Krallığı'na (1109-1289) bağlıydı. Lübnan'ın iç kesimleri ise müslümanların hâkimiyeti altında bulunuyordu.

Selâhaddin-i Eyyûbî'nin Hittîn zaferi (583/1187) ve ardından Kudüs'ü fethi (585/1189) Lübnan topraklarında yeni gelişmelere yol açtı. Selâhaddin, Beyrut ve Sayda'yı da fethederek Trablus Kontluğu ile Kudüs Krallığı arasındaki irtibatı kopardı. Onun ölümüyle ortaya çıkan iktidar mücadelelerinden faydalanan Haçlılar 1197'de bu şehirleri tekrar ele geçirdiler. Ardından Eyyûbîler ve Haçlılar arasında yapılan anlaşmalarla Lübnan'ın sahil kesimi Eyyûbî devri boyunca Haçlılar'ın elinde kaldı.

664 (1266) yılından itibaren Lübnan topraklarını almak için Haçlılar'la mücadele eden Memlûk Sultanı I. Baybars 1271'de Trablus Kontluğu'na bağlı pek çok kaleyi fethetti. Ancak Haçlı tehlikesi karşısında anlaşarak geri çekilmek zorunda kaldı. Lübnan topraklarıyla ilgili olarak Haçlılar'la çeşitli anlaşmalar yapan Kalavun, idaresinin son yıllarında Trablus'u geri almayı başardı (688/1289). 690'da (1291) sahil şehirlerini ele geçirerek Haçlı hâkimiyetine son veren el-Melikü'l-Eşref Halîl b. Kalavun bu şehirlerin kale ve istihkâmlarını yıktırdı. Memlûkler'in bölgedeki tam hâkimiyetleri, XIV. yüzyıl baş-



1890 yılında Beyrut limanını gösteren bir fotoğraf (Chevallier, Iv. XI-1)

larında kendilerini uzun yıllardır uğraştıran Kesrevan'daki Dürzî ve Nusayrî zümreleri yenmeleri ve bölgeye bazı Türkmen aşiretlerini yerleştirmeleriyle gerçekteşti.

Bölge, Memlükler döneminde eskiden olduğu gibi Suriye (Bilâdü's-Şam) idarî yapılanmasına dahildi. Bu devirde Suriye toprakları Dimaşk, Halep, Hama, Trablus, Safed ve Kerek nâibliklerinden oluşuyordu. Lübnan'ın kuzeyi Trablus nâibi tarafından yönetiliyordu. Memlük sultanı tarafından tayin edilen Trablus nâiblerinin memlük askerî hiyerarşisinde en yüksek rütbe olan emîr-i mie ve mukaddemü'l-elflerden seçiliyordu. Bu durum Kuzey Lübnan'ın bu dönemde önemli bir merkez olduğunu göstermektedir. Yine bu devirde Beyrut ve daha güneydeki şehirler Dimaşk nâibliğine bağlı dört birimden birini oluşturuyordu. Dimaşk nâibü's-saltanasının tayin ettiği Ba'lebek nâibi Lübnan'ın iç kesimlerinden sorumluydu. Ba'lebek nâibine bağlı Beyrut ve Sayda ise valiler tarafından yönetiliyordu. Köyler ve kasabalar emir, şeyh veya mukaddem olarak adlandırılan ve statüleri farklılık gösteren liderlerin idaresi altındaydı.

Memlükler bölgeye geldiklerinde sahil şehirleri daha ziyade Katolik hristiyanlar tarafından iskân edilmişti. Özellikle Fâtımî hâkimiyetinde Dürzîlik, İsmâîlîlik ve Nusayrîlik gibi gayri Sünnî mezhepler bölgede yaygınlaşmıştı. Memlükler döneminde Lübnan'ın nüfus yapısı müslümanlar, özellikle de Sünnîler lehine gelişti. Selçuklular'ın XI. yüzyılda başlattığı bölgeyi yeniden Sünnîleştirme süreci Memlükler tarafından pekiştirildi. Lübnan'ın sahil kesimi Memlükler devri boyunca Haçlı saldırılarına mâruz kaldı. Bunun sonucu olarak sahil şehirleri tekrar tahkim edildi. Dürzî, Nusayrî ve Mârûnîler'in zaman zaman çıkardığı isyanlar Memlük kuvvetleri tarafından bastırıldı.

Lübnan, XIV. yüzyıldan itibaren güçlü Memlük hâkimiyeti altında istikrarlı bir dönem geçirmiştir. Bu dönemde Venedik, Ceneviz, Amalfi, Pisa ve Kıbrıslı tüccarların gemilerle Lübnan'ın sahil şehirlerine geldikleri, Beyrut'ta bu tâcirlere ait hanlar olduğu bilinmektedir. Beyrut milletlerarası ticaret merkeziydi ve Trablus'la birlikte doğu-batı yönündeki baharat ticaretinin ana limanlarının başında yer alıyordu. Şehirde bir gümrük idaresi vardı. Gümrük Dimaşk nâibinin gönderdiği idareciler tarafından yönetiliyordu. Venedik ve Cenevizliler'in

Haçlılar devrinde bölgede açtıkları konsolosluklar, hanlar ve kiliseler Memlükler döneminde de faaliyetlerini sürdürmüşler. Memlükler, hristiyanlarla yaptıkları ticarî anlaşmalarla onların haklarını koruyacaklarına ve kutsal mekânlarına zarar vermeyeceklerine dair menşurlar akdetmişlerdir. Lübnan, 922 (1516) yılında Yavuz Sultan Selim'in Suriye-Mısır seferi sırasında Osmanlı hâkimiyetine girmiştir.

Bölgeyi dolaşan seyyahlar Lübnan'ın Osmanlı öncesindeki dönemleri hakkında dikkat çekici bilgiler vermişlerdir. Nâsır-ı Hüsrev'den sonra bölgeye gelen seyyahlardan biri yahudi asıllı Tudelalı Benjamin'dir (XII. yüzyıl). Aynı devirde Şerîf el-İdrîsî Sûr şehrindeki cam, seramik ve tekstil sanayiinden bahseder. Bölgenin özellikle Haçlı hâkimiyetindeki dönemi hakkında bilgiler İbn Cübeyr'in seyahat-nâmesinde yer almaktadır. İbn Battûta'nın eserinde de Lübnan'ın Memlükler devrindeki durumuna dair bilgiler bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Belâzûrî, *Fütûh* (Fayda), s. 167-183; İbnü'l-Fakîh, *Muhtaşaru Kitâbi'l-Büldân* (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1302, s. 19, 25, 123; Ya'kûbî, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 325-328; İstahri, *Mesâlik* (de Goeje), s. 56; İbn Havkal, *Şûretü'l-arz*, s. 174; Makdisî, *Ahşenü't-tekâsim*, s. 188-189; Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme* (trc. Abdülvehhab Tarzî), İstanbul 1985, s. 18-23; İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dimaşk* (Zekkâr), tür.yer.; İbn Cübeyr, *er-Rihle*, Beyrut 1400/1980, s. 259-283; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, bk. İndeks; Ebü'l-Fidâ, *Takvîmü'l-büldân* (nşr. Ch. Schier), Dresden 1846, s. 60; Mufaddal b. Ebü'l-Fezâil, *Histoire des sultans mamlouks* (nşr. ve trc. E. Blochet), Paris 1928, III, 23; İbn Battûta, *er-Rihle*, Kahire 1322/1904, I, 58-59; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, IV, 112-115, 147-154; Makrîzî, *es-Sülûk* (Ziyâde), I/3, s. 902-903; H. Lammens, *La Syrie*, Beyrouth 1921, II, 39 ve not 3; N. Ziadeh, *Urban Life in Syria under the Early Mamluks*, Beirut 1953; I. M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge 1967; R. S. Humphreys, *From Saladin to the Mongols*, Albany 1977, bk. İndeks; Ali Sevim, *Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi*, Ankara 1983, s. 133-134; P. K. Hitti, *Târîhu Lübnân* (trc. Enîs Ferîha), Beirut 1985; M. Ali Dammâvî, *Kurâ'e İslâmiyye fi târîhi Lübnân ve'l-muntika*, Trablus 1985; Sâlih b. Yahyâ, *Târîhu Beyrût* (nşr. F. Hours - K. Salibî), Beirut 1986; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, I, 205-253; III, 352-358; D. Gilmour, "Lebanon", *The Middle East* (ed. M. Adams), Oxford 1988, s. 420-432; Ömer Abdüsselâm Tedmürî, *Lübnân, mine'l-fethi'l-İslâmî hattâ sükûti'd-devleti'l-Ümeviyye: 13-132 h./634-750 m.*, Trablus 1410/1990; a.mlf., *Lübnân, min kıyâmi'd-devleti'l-Abbâsiyye hattâ sükûti'd-devleti'l-lhşîdiyye: 132-358 h./750-969 m.*, Trablus 1412-13/1992; a.mlf., *Lübnân, mine's-siyâdeti'l-Fâtîmiyye hattâ's-sükûti bi-yedi's-salibiyyin: 358-518 h./969-1124 m.*, Trablus 1414/1994;

a.mlf., "el-Fethu'l-İslâmî ve siyâsetü'l-İskân li-sâhili Dimaşk (Lübnân)", *Bilâdü's-Şam fi şadri'l-İslâm* (nşr. M. Adnân el-Bahît - İhsan Abbas), Amman 1987, II, 333-372; Lamia Rustum Shehadeh, "Lebanon in Ancient Texts", *Quest for Understanding* (ed. S. Seikaly v.dğr.), Beirut 1991, s. 3-13; Kamal S. Salibi, "Mount Lebanon under the Mamluks", *a.e.*, s. 15-32; *Lübnân fi târîhih ve türâsih* (haz. Âdil İsmâîl), Beyrut 1993, I-II; M. Beyyûmî Mehrân, *el-Müdünu'l-Fînikıyye: Târîhu Lübnânî'l-kadîm*, Beirut 1994, tür.yer.; W. E. Kaegi, *Bizans ve İlk İslâm Fetihleri* (trc. Mehmet Özyay), İstanbul 2000, s. 167-168, 179-215, 377-379; M. C. Şehâbeddin Tekindağ, "Dürzî Tarihine Dair Notlar", *TD*, X (1954), s. 147; a.mlf., "Lübnan", *İA*, VII, 102-107; D. Chevallier, "Lubnan", *EJ²* (İng.), V, 787-798.

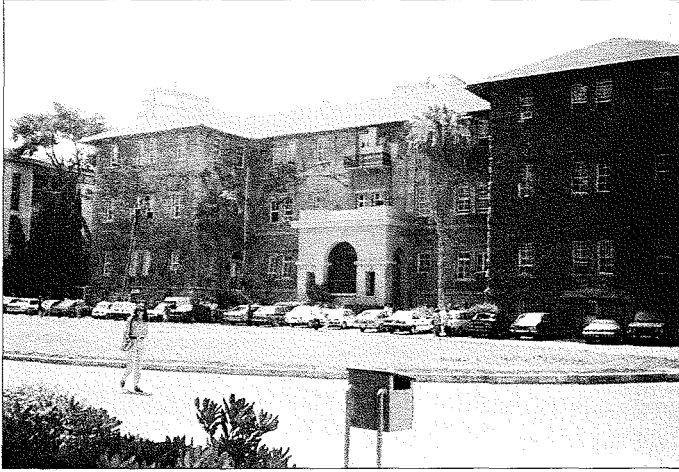


MUSTAFA L. BİLGE

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

Lübnan'ın jeopolitik konumu ve kozmopolit etnik yapısı ülkenin tarihine olduğu kadar kültürel yapısına da damgasını vurmuştur. Fethinden itibaren bütün sahil şehirleri, Bizans saldırılarına karşı koymak veya Bizans'a karşı yapılan seferlere katılmak üzere sahâbe ve gazilerin yerleştiği ribâtlar şeklinde teşkilâtlanmıştı. Bu durum, Emevî ve Abbâsî dönemi boyunca bölgenin kültürel yapısının şekillenmesinde önemli rol oynadı. İslâm ribât geleceğine göre en azından kırk gün ribâtlarda kalmak gerektiğinden Ebü'd-Derdâ gibi sahâbeden pek çok şahsiyet bölgeye kısa ya da uzun süreli kalmak üzere geldiler. Sahâbeden bir kısmının bölgede yerleşmesi, Lübnan'a hadis tahsil etmek üzere ilmi seyahatler yapılmasına sebep olmuştur. İslâm'ın ilk devirlerinden itibaren Lübnan'da hadis rivayet eden veya hadis almak üzere gelenlerden bazılarının adları kaynaklarda zikredilir. Beyrut ve Trablus şehirlerinin öne çıktığı bu ilk dönemde yeni fetihlere imkân sağlanması için bölgede rivayet edilen hadislerin genellikle cihad ve gazâyı teşvik eden hadisler olduğu dikkati çekmektedir.

Lübnan'da Emevîler devrinde yapılan camilerin kalıntısının bitişiğinde muhtemelen eğitim amacıyla kullanılan odalar yer aldığından eğitimin camilerde yapıldığı anlaşılmaktadır. Ancak Lübnan'da düzenli eğitim halkalarının II. (VIII.) yüzyılda Evzâî'yle birlikte başladığı bilinmektedir. Abbâsî yönetiminin ilk yıllarında Beyrut'a yerleşmiş ve burada vefat etmiş olan Evzâî'nin Lübnan tarihinde önemli bir yeri vardır. Onun çalışmalarıyla ilk fıkıh mezheplerinden birinin bölgede ortaya çıkmış olması dikkate değerdir. Evzâî burada düzenli şekilde ilk ders halkalarını



Beyrut
Amerikan
Üniversitesi
(Fisk Hall) –
Beyrut /
Lübnan

kurmuş ve kendisinden ilim tahsili için birçok bölgeden öğrenci Beyrut'a gelmiştir. Abbâsî yönetiminin uygulamalarına karşı yazdığı, günümüze ulaşan mektuplarıyla muhalefet konumunu da üstlenen Evzâî, sadece bölgedeki müslümanların değil hristiyanların ve diğer din ve mezhep mensuplarının da haklarını Abbâsîler'e karşı savunmuştur.

Bölge Abbâsîler döneminde zühd hareketinin en önemli merkezlerinden biriydi. İbrâhîm b. Edhem, Zünnûn el-Mısırî gibi ünlü zâhidler Lübnan'a geldiler. Lübnan şehirleri Emevîler devrinde olduğu gibi hadis rivayeti açısından uğrak yerliydi. Muhaddisü's-Şâm unvanıyla tanınan Hayseme b. Süleyman el-Atrâblusî o zamana kadar bölgedeki en büyük ilim meclislerini kurmuştu. Üç yüzden fazla râvisi olan Hayseme için Ebû Abdullah İbn Mende ve Ebû Nuaym el-İsfahânî gibi isimler tahrîcde bulundular. Bu dönemde Lübnan'a hadis tahsil etmek üzere gelenler arasında meşhur hadisçi Taberânî de vardı. Ayrıca Abbâsîler'in son devirlerinde yetiştirdiği âlimlerle tanınan Benî Hâşim el-Ba'lebekkî ailesini de zikretmek gerekir.

Fâtımîler döneminde belirgin bir şekilde artan ticaret hacmine ve zenginliğe paralel olarak kültür hayatı da canlanmıştı. Bu devirde başta Trablus olmak üzere Lübnan şehirlerinde pek çok kütüphane kurulduğu bilinmektedir. Fâtımî valisinin ölümü üzerine 1070'te Trablus'ta bağımsızlığını ilân ederek Haçlılar'ın şehri ele geçirdiği 1109 yılına kadar devam eden Ammâroğulları hânedanını kuran Emî-nüddeve'nin inşa ettirdiği dârülim ve kütüphanede 100.000 cilt kitap bulunduğu rivayet edilmektedir. Kaynaklar, 180 müstensihin çalıştığı kütüphaneye her

taraftan talebe ve ilim adamlarının geldiğini kaydeder. İlim ve edebiyata önem veren Ammâroğulları bu dârülimde ilim meclisleri düzenlemişlerdir. Kadı İbn Bîşret-Tarablusî, Kadı Ebû'l-Fazl b. Ebû Ravh ve Ebû Abdullah et-Tuleytî gibi şahsiyetlerin görev aldığı dârülim ve kütüphane Haçlılar tarafından tahrip edilmiş olmalıdır. Ayrıca Sayda'da ticarî hanlarda hadis öğretiminden bahsedilir. Hatîb el-Bağdâdî bu dönemde Sûr'a gelerek burada bir müddet kalmış ve ilim meclisleri düzenlemiştir.

Fâtımîler ve Haçlılar'ın ardından Lübnan'ı topraklarına katan Memlûkler, genel siyasetlerine paralel olarak bölgede açtıkları medreseler yoluyla Sünnîliğin yeniden yaygınlaşmasında önemli rol oynadılar. Ortaçağ'da Lübnan'ın en önemli şehri olan Trablus'ta Memlûk döneminden günümüze ulaşan medreselerin sayısının fazlalığı da bunu göstermektedir. Nitekim Zehebî gibi âlimler bölgeye gelerek bir süre kalmışlardır. Bu medreselerin bir kısmının vakfiyesinden Şâfiî fıkhi, Kur'an ve hadis öğretiminin yanı sıra fakir ve yetimlere yardım gibi sosyal fonksiyonlarının olduğu da anlaşılmaktadır. Memlûkler döneminde Sâlih b. Yahyâ tarafından yazılan *Târîhu Beyrût* bölgenin tarihi açısından önemli bir eserdir.

Osmanlılar devrinde eğitim özellikle cami ve kiliselerin bitişiğindeki medreselerde yapıldı. XVII. yüzyılda Mârûnîler tarafından açılan bir medresede dinî ilimlerin yanı sıra matematik, coğrafya, dil ve edebiyat da öğretiliyordu. Bu dönemde her mezhebin kendine ait medreseleri olduğu anlaşılmaktadır. XVII. yüzyılda bölgeyi ziyaret eden Evliya Çelebi, Beyrut'ta on yedi medrese ve sekiz sıbyan mektebinin bulunduğunu ifade eder.

XIX. yüzyılda kurulmaya başlanan üniversitelerin yapısı Lübnan'ın kozmopolit durumunu yansıtır. Amerikalı Protestan misyonerler 1866'da Beyrut Amerikan Üniversitesi'ni kurarken Fransız Cizvitler Saint Joseph Üniversitesi'ni 1875'te eğitime açtılar. Bunu müslümanların kurduğu modern tarzdaki eğitim müesseseleri takip etti. Bunlardan ilki, Ahmed Abbas el-Ezherî'nin 1897'de Beyrut'ta açtığı el-Medresetü'l-İslâmiyye'dir. Fâris en-Nimr'in 1882'de kurduğu el-Mecmau'l-İlmiyyü's-Şarkî Lübnan'daki ilk akademi-dir. Günümüzde İngilizce eğitim veren Beyrut Amerikan Üniversitesi ve eğitim dili Fransızca olan Saint Joseph'in yanı sıra 1951 yılında Beyrut'ta devlet üniversitesi olarak kurulan Lübnan Üniversitesi ile 1960'ta Mısır'ın desteğiyle kurulan Beyrut Arap Üniversitesi Arapça eğitim yapmaktadır. 1987'de Mârûnîler'in tesis ettiği Notre Dame Üniversitesi, 1988'de Ortodoks hristiyanların açtığı Balamand Üniversitesi, 1994'te eğitime başlayan Lübnan Amerikan Üniversitesi faaliyetlerine devam etmektedir. Beyrut Amerikan Üniversitesi Kütüphanesi ile Saint Joseph Üniversitesi Kütüphanesi'nin Şark Çalışmaları Bölümü oldukça zengindir.

Filistinliler'le birlikte Lübnanlılar, Arap dünyası içerisinde en yüksek okuma yazma oranına sahip toplumlardan biridir. Kozmopolit yapısı, Batı'yla tarihten gelen ilişkileri sebebiyle Arapça'nın yanı sıra Fransızca ve İngilizce oldukça yaygın olarak kullanılmaktadır. Ülkede Arapça eğitim veren devlet okullarının yanı sıra İngilizce ve Fransızca eğitim veren özel okullar da mevcuttur.

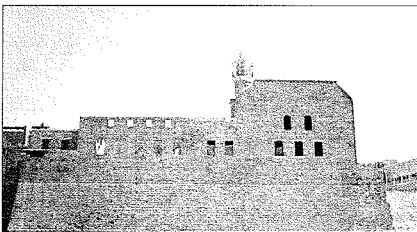
Arap dünyasının en önemli basım yayım merkezlerinden biri olan Lübnan'da erken dönemden itibaren matbaalar açılmıştır. XVII. yüzyıl başlarında bir matbaa kurarak özellikle dinî metinler yayımlayan Mârûnîler'i önce Süryânîler, XIX. yüzyılda Katolik ve Protestanlar takip etti. Bu yüzyılda hristiyan mezheplerinden her biri kendilerine ait okullar açtı. Arap dünyasındaki ilk gazetelerden bir kısmı Beyrut'ta çıkarılmıştır. Halîl el-Hûrî 1858'de *Hadîkatü'l-ağbâr*'ı, Halîl Serkîs 1878'de *Lisânü'l-hâl*'i neşretmeye başladı. Yine bir Lübnanlı olan Ahmed Fâris eş-Şidyâk, 1861 yılında *el-Cevâ'ib* adlı Arapça gazeteyi İstanbul'da çıkarmıştır. Bunun dışında *el-Muktefâ* ve *el-Hilâl* gibi dergiler de yayım hayatına XIX. yüzyılda başlamıştır. Bu dönemde neşredilen gazete

ve dergilerin sayısı önemli bir yeküne ulaşmıştı. Ancak bunların büyük kısmı I ve II. Dünya savaşlarında yayımlarını durdurmak zorunda kalmıştır. Uzun yıllar süren iç savaşa rağmen Lübnan her zaman Arap basım ve yayımındaki öncü konumunu sürdürmüştür. Günümüzde de özellikle Beyrut merkezli basın Arap kamuoyunda önemli yer tutmaktadır. Ayrıca Lübnan Arapça kitap yayımında lider konumundadır.

XIX. yüzyılın sonlarında başlayan karışıklıklar ve I. Dünya Savaşı sebebiyle Kuzey ve Güney Amerika'ya göç eden Lübnanlı aydınlar (bk. CÂLİYE) burada "mehcer edebiyatı" olarak adlandırılan bir edebî akımın doğmasına ön ayak oldular. Bu akımın başlıca temsilcileri olan Cibrân Halîl Cibrân, Mihâil Nuayme, İliyâ Ebû Mâdî ve Emîn er-Reyhânî, er-Râbitatü'l-kalemiyye'yi oluşturarak *es-Sâ'ih* adlı bir gazete ile *el-Fünûn* adlı bir dergi çıkardılar.

Lübnan'da İslâm öncesi dönemden kalan Grek ve Roma tarihine ait çok sayıda eser yapılan kazılarla gün ışığına çıkarılmıştır. Bunlardan en önemlisi Ba'lebek yakınlarındaki kalıntılardır. Bölgede uzun süren Haçlı hâkimiyeti ve depremler sonucunda Haçlı öncesi döneme ait eserlerin ancak kalıntıları günümüze ulaşabilmiştir. Bunlar arasında Ba'lebek'te el-Câmiu'l-kebîr, Mescidü re'si'l-ayn ve Mescidü İbrâhim sayılabilir. Beyrut'ta Ömer Camii ve Evzâî'nin türbesi de zamanımıza intikal etmiştir. Beyrut'ta Osmanlı dönemi yapıları içinde II. Fahreddin Sarayı ile Amerikan ve Saint Joseph üniversiteleri anılabilir. Bu şehirde yer alan çok sayıda tarihî cami arasında Âsaf Paşa Camii, Emîr Münzir Camii, Mecidiye ve Musaytaba mescitleri başta gelenleridir. Özellikle Doğu Beyrut'ta birçok tarihî kilise bulunmaktadır.

Ömer Camii – Sayda / Lübnan



Trablus'taki tarihî yapılar ağırlıklı olarak Memlûk ve Osmanlı dönemine aittir. XIX. yüzyıla kadar diğer Lübnan şehirleri genellikle küçük kasabalar halinde olduğundan Memlûk ve Osmanlı mimarisinin özellikleri Trablus şehrinde görülebilir. Çoğu cami, medrese ve han olan şehirde mevcut elli civarındaki eserin otuzu Memlûk devrine aittir. Bu dönemden kalan eserler işlemeli taş kubbeler ve cephelerle, mukarnaslarla tezyin edilmiş âbidevî kapılarıyla Memlûk mimarisinin temel özelliklerini yansıtır. Bunlar arasında Câmiu'l-Mansûri'l-kebîr, Câmiu't-Taynal, Câmiu'l-Attâr, Câmiu'l-Burtâsi ile Argun Şah Mescidi zikredilebilir. Yine bu döneme ait Nûriyye, Karatay, Merdâniyye, Nâsiriyye, Hâtuniyye, Acemiyye ve Hayriyye Hüsn medreseleri gibi on beş civarında medresenin yanı sıra Hânü'l-hayyâtîn, Hânü'l-Misriyyîn ve Hânü'l-asker en önemli tarihî yapılarıdır. Trablus'ta Osmanlı döneminden kalma Tahhân Camii'den başka pek çok medrese vardır.

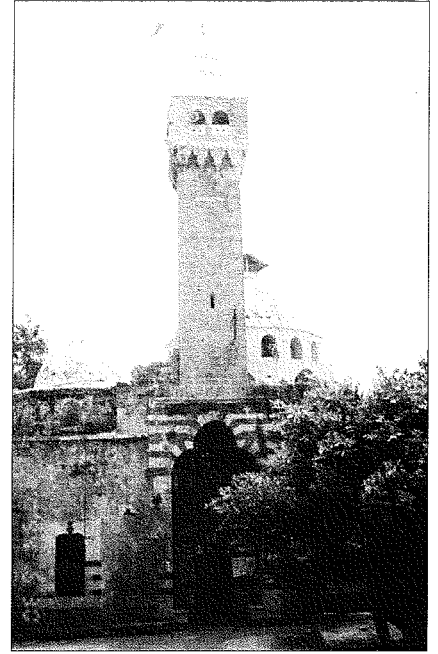
BİBLİYOGRAFYA :

Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, IX, 417-421; P. K. Hitti, *Târîhu Lübnân* (trc. Enîs Ferîha), Beyrut 1985; Fuâd el-Hürî, *Min meşârifü'l-mî'e, Lübnân: Vücûhûn haðâriyye*, Beyrut 1987, s. 217-219, 277-321; *Lebanon: A Country Study* (ed. Thomas Collelo), Washington 1989, s. 83-84; Mâcid Fahrî, *el-Hareketü'l-fikriyye ve ruvvâduhe'l-Lübnâniyyûn fi 'aşri'n-nehda (1800-1922)*, Beyrut 1992; M. Meinecke, *Die Mamlukische Architektur in Ägypten und Syrien*, Glückstadt 1992, I-II, bk. İndeks; Ahmed Ebû Hâka, "Devrü Lübnân fi'n-nehdati'l-'Arabiyyeti'l-hadişe (1850-1975)", *Lübnân fi târihih ve türâsih* (haz. Âdil İsmâil), Beyrut 1993, I, 479-513; Butros Lebkî, "el-Lübnâniyyûn fi bilâdi'l-igtirâb", a.e., II, 515-566; Rif'at Sıdkî en-Nemr v.dğr., *Beyrût fi merhaleti'l-'Osmâniyye*, Beyrut 1994; C. Nijland, "Mahjar Literature", *Encyclopedia of Arabic Literature* (ed. J. S. Meisami – P. Starkey), London-New York 1999, II, 492-493.



CENGİZ TOMAR

Osmanlı Dönemi. Ekim 1516'da Osmanlı yönetimine giren bölgenin idaresiyle ilgili yapılan yeni düzenleme sonunda Lübnan'ın yönetimi, Memlûkler adına görev yapan Tenûhîler'den (Buhturlar) alınıp dönemin diğer bir güçlü Dürzî ailesi olan Ma'noğulları'na verildi. Bu tarihte Ma'noğulları ailesinin reisinin kim olduğu tartışmalı bir konudur. Yakın dönemlere kadar, Lübnan'ı temsilen I. Fahreddin'in Şam'da bulunan Sultan Süleyman'a itaatini bildirdiği ve Lübnan yönetiminin kendisine verildiği belirtilirken (IA, III, 668) son zamanlarda yapılan araştırmalar bu bilginin



Burtâsi Camii – Trablusşam / Lübnan

doğru olmadığını, Korkmaz b. Yûnis'in Osmanlı devrinin ilk yöneticisi olduğunu ortaya koymuştur (Salibi, *IJMEJ*, IV [1973], s. 272-281). "Emirlik sistemi dönemi" (1516-1842) adı verilen bu devirde Osmanlılar için öncelikli iki konudan biri vergilerin toplanması, diğeri iç güvenliğin sağlanması ve her yıl Şam şehrinde toplanan hac kervanının güvenlik içerisinde Hicaz'a gidip gelmesiydi. Bu sebeple Lübnan bölgesinde Osmanlı hâkimiyetini kabul eden ve güvenliği sağlayacak güce sahip Ma'noğlu ailesinin göreve getirilmesi uygun görülmüş olmalıdır.

1518'de Bikâ' vadisinde meydana gelen İbnü'l-Haneş liderliğindeki isyanla alâkalı oldukları düşünülen Ma'n emirlerinden bazıları ele geçirilmiş ve Şam Beylerbeyi Canbirdi Gazâlî isyanının bastırılmasının ardından Lübnan'da devlet otoritesinin güçlendirilmesi için 1523 ve 1524'te Dürzîler üzerine iki sefer düzenlenmişti. Bu tarihten itibaren 1580'lere kadar Lübnanlı mahallî güçler arasındaki rekabet ve bazan da devlet otoritesine karşı tavırlar sebebiyle Şam beylerbeyiliğinin sınırlı müdahalelerine rağmen Ma'noğulları bölgedeki güçlerini giderek arttırdılar. 1585'te Ma'noğulları'na karşı gerçekleştirilen bir askerî harekât sonucu Emîr Korkmaz öldü ve 1590'ların başında Ma'noğlu hâki-

miyeti Korkmaz'ın oğlu Fahreddin tarafından tekrar tesis edildi.

Fahreddin'in idaresi döneminde (1585-1635) Ma'noğulları'nın nüfuzu giderek arttı, 1600'lü yıllara gelindiğinde Kuzey ve Güney Lübnan'ın tamamına yayıldı. Osmanlı Devleti'nin Avusturya ve İran savaşlarıyla meşgul olduğu bu devirde Fahreddin silâhlı birlikler kurarak Lübnan'da neredeyse bağımsız hareket etmeye başlamıştı. Daha önce Halep beylerbeyliği görevinde bulunan ve Fahreddin'in bağımsız tavırlarını iyi bilen Nasuh Paşa 1611'de sadârete gelince Lübnan'daki gelişmeler daha yakından takip edilmeye başlandı. Vergilerin aksatılması üzerine Şam Beylerbeyi Hâfız Ahmed Paşa 1612-1613'te Lübnan üzerine sefer düzenledi. Fahreddin, yerine oğlu Ali'yi bırakarak İtalya'ya kaçtıysa da 1618'de affedilerek tekrar Lübnan'a döndü. Eski politikalarını sürdürüp Lübnan'da hâkimiyetini pekiştirdi. Aynı dönemde Lübnan'ın Avrupa ile ticarî ve dinî ilişkileri belirgin bir şekilde gelişti, yeni kiliseler inşa edildi ve misyoner faaliyetleri arttı. Gelişmeler üzerine IV. Murad, Şam Beylerbeyi Küçük Ahmed Paşa'yı Fahreddin'in üzerine gönderdi. Yakalanan Fahreddin iki oğlu ile birlikte İstanbul'a gönderildi ve burada Hüseyin hariç diğerleri idam edildi (1635).

Fahreddin'in iktidarının sona erdirilmesi Lübnan'daki Ma'noğlu hâkimiyetine büyük bir darbe vurdu. Nüfuzları azaltmakla birlikte ailenin başına geçen Fahreddin'in yeğeni Mülhem, Şûf bölgesinde etkinliğini devam ettirdi. Hâlefî olan oğlu Ahmed'in 1697'de geride çocuk bırakmadan ölmesiyle Lübnan'daki Ma'noğulları dönemi sona erdi. Bölgedeki Dürzî ileri gelenleri Lübnan Emirliği'ne Beşîr Şihâbî'yi seçtiler. Ancak o sırada Osmanlı sarayında görevli Fahreddin'in oğlu Hüseyin'in girişimleriyle Beşîr'in emirliği tanınmayarak yerine ailenin diğer ferdi Haydar Şihâbî tayin edildi. Çocuk yaşta olan Emîr Haydar yetişkin seviyesine gelinceye kadar 1697-1707 yılları arasında Beşîr nâib olarak görev yapacaktı. Böylece Lübnan'da Şihâbîler devri diye adlandırılan yeni bir dönem başlamış oldu.

Sünnî olan Şihâbîler'in yönetimindeki halkın çoğunluğu akrabalık bağı olan Dürzîler ile Mârûnî hristiyanlardan oluşmaktaydı. Bu devirde bazı hristiyanlar emîrin yakınında görev almakla birlikte asıl güç Dürzîler'in elindeydi. Esasen bölgenin tarım arazisini de onlar işletmekteydi. Ancak XVIII. yüzyılın başında iki büyük

Dürzî kabilesinden Kaysiler'e mensup olan Şihâbîler'in emirliğine karşı Yemenîler'e mensup Alemüddinler ayaklandı. 1708-1711 yılları arasında devam eden bu mücadeledede Sayda valisinin desteğini alan Alemüddinler başlangıçta kısmî başarılar elde etmekle birlikte sonunda ağır bir yenilgiye uğradılar ve Lübnan'ı terk ederek Havran'a yerleştiler. Bölgede kalan en önemli Yemenî ailesi Garb'da yerleşmiş bulunan Arslan ailesiydi. Şihâbîler'in dışında Kaysiler'den Ebû'l-Lam ailesi ve Yemenîler'den Arslan ailesi emîr unvanını kullanmaktaydılar. Bu sebeple Lübnan idaresini elinde bulunduran Şihâbî emîrlere "emîrül-kebîr" denmeye başlandı.

Şihâbîler, 1711'de önemli bir Dürzî muhalefeti bitirerek bölgedeki otoritelerini güçlendirdiler. Fakat bu durum uzun vadede Lübnan Dürzîleri'nin aleyhine oldu. Öncelikle önemli bir Dürzî nüfusun bölgeden ayrılması üzerine Mârûnîler'in genel nüfus içindeki oranı hayli arttı. Ayrıca XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren Mârûnîler giderek siyasî ve ekonomik güçlerini arttırmaya başladılar. Bunda Lübnan'da kalan Dürzîler arasındaki iktidar mücadelelerinin de rolü olmuştur. 1732'de babası Haydar'ın hâlefî olarak emirliğe geçen Mülhem 1754'te kardeşi Mansûr lehine görevden çekilince diğer kardeşi Ahmed buna razı olmadı. XVII. yüzyılda Lübnan'a yerleşerek gittikçe gücünü arttıran Dürzî ailelerden Canbolatlar'ın ve Mârûnî büyük ailelerden Hâzinler'in desteğini alan Mansûr, Yezbekî grubunu oluşturan Dürzî şeyh ailelerinin ve Mârûnî Hubeyşiler'in desteğini alan Ahmed ile mücadele etmek durumunda kaldı.

Bu arada kendisi Sünnî müslüman olan Mülhem'in çocukları Hristiyanlığı kabul ettiler (1756). Aynı dönemde önemli Dürzî ailelerinden Ebû'l-Lam mensupları da hristiyan oldular. Mülhem'in 1761'de ölümünün ardından mücadele Canbolat-Yezbekî grupları mücadelesine dönüştü, bu da Dürzîler'in Lübnan üzerindeki otoritesini zayıflatmaya başladı. 1770'te Mansûr'un emirlikten ayrılmasıyla yerine Mülhem'in hristiyan olan oğlu Yûsuf geçti (1770-1788), böylece Lübnan'da bu defa da hristiyan Şihâbîler dönemi başladı. Mârûnîler'in giderek güç kazanmalarının bu değişimde önemli payı olduğu söylenebilir. Avrupa ile geliştirdikleri ticarî, dinî ve kültürel ilişkiler Mârûnîler'in Lübnan içindeki gücünü hissedilir derecede arttırmış ve cazibe merkezi oluşturmuştur. Dürzî emîrlerinin hoşgörü ve des-

teğiyle faaliyetlerini yoğunlaştıran misyonerlerin de etkisiyle adı geçen iki büyük Dürzî ailesinin dışında birçok Dürzî de Mârûnîler'e katıldı. Genel olarak bölgedeki misyonerlerin tamamının Mârûnîler'i güçlendirmeye çalıştığı da belirtilmelidir. Mârûnîler Dürzî köylerine yerleşmeye başladılar ve Suriye'nin iç kesiminden bazı hristiyan aileler de Lübnan'a göç ettiler.

Lübnan'daki gelişmeler 1775'te Cezzâr Ahmed Paşa'nın Sayda valiliğine tayin edilmesiyle yeni bir döneme girdi. İdarî merkez olarak Akkâ'yı kullanan Ahmed Paşa, Lübnan Emirliği'ni kontrolü altına almak amacıyla Emîr Yûsuf'a karşı kardeşlerini destekleyerek onu zayıflatmanın ötesinde Canbolat-Yezbek mücadelesinde Canbolatlar'ı destekledi ve ardından her iki grubu emîre karşı kullanmaya çalıştı. Bu iç rekabetin çatışmaya dönüşmesiyle 1788'de duruma müdahale eden Cezzâr Ahmed Paşa, Yûsuf'un yerine aynı aileden hristiyan Beşîr Şihâbî'yi tayin etti. Yûsuf 1789'da emirliği tekrar ele geçirmeye teşebbüs ettiyse de muvaffak olmadı. Canbolatlar'ın ve Cezzâr Ahmed Paşa'nın desteğini alarak emîr olan II. Beşîr 1790'da Yûsuf'un ölümüyle büyük bir rakipten kurtulmuş oldu.

II. Beşîr, yarım asırdan fazla sürecek olan emirliğinin (1788-1840) ilk yıllarında Ahmed Paşa'nın müdahaleci ve otokratik tavırları sebebiyle sıkıntılı dönemler yaşadı. Ahmed Paşa 1793, 1794 ve 1798 yıllarında Beşîr'in yerine Yûsuf'un oğullarından Hüseyin, Sa'deddin ve Selim'i müstereken Lübnan emirliğine tayin etti. 1799'da Fransızlar Akkâ'yı muhasara altına aldıklarında Lübnan bu kargaşa dönemini yaşamaktaydı. Mârûnîler, Fransızlar'ın Lübnan'ı almalarını beklerken Dürzîler genel olarak Osmanlı tarafında yer aldılar. Fransızlar'ın kısa sürede bölgeden çıkarılmasının ardından Ahmed Paşa'nın gazabından çekinen II. Beşîr İngilizler'in de yardımı ile Mısır'a gitti. II. Beşîr daha sonra Lübnan'a döndü ve Ahmed Paşa ile iyi geçinmeye gayret etti.

1804'te Ahmed Paşa'nın vefatı Beşîr'in Lübnan'daki otoritesini tekrar tesis etmesine yaradı. Osmanlı Devleti, esas itibarıyla Hicaz'da ortaya çıkan ve Suriye bölgesini tehdit eden Vehhâbî tehlikesiyle uğraşırken 1804 sonunda Akkâ valiliğine tayin edilen Süleyman Paşa ile iyi ilişkiler kuran Beşîr Lübnan'daki hâkimiyetini pekiştirdi. 1810 yılında yaklaşık 15.000 kişilik bir askerî güçle Şam'ın Vehhâbîler'e karşı savunulmasına yardımcı oldu. Veh-

hâbî probleminin doğurduğu sıkıntılar yüzünden yerlerini terkeden Halep civarından çok sayıda Dürzî ile Suriye'nin iç kesimlerinden hristiyanların 1811'de Lübnan'a yerleşmesine müsaade eden Beşîr bölgedeki popülaritesini de arttırdı. Ancak 1818'de Süleyman Paşa'nın vefatının ardından yerine tayin edilen İbrâhim Paşa'nın Beşîr'in bölgedeki gücünden rahatsızlığını ortaya koyan politikalar izlemesi ve Lübnan'ın ödemesi gereken vergi miktarını arttırması kısa sürede gerginliklerin yaşanmasıyla sonuçlandı. Beşîr'in muhaliflerinden Hasan ve Selmân'ın desteklenmesiyle birlikte Metn ve Kisrevan'da vergi memurlarına karşı isyan çıkması Emîr Beşîr'i zor durumda bıraktı. Olayları kontrol edemeyince 1820'de emirlikten feragat ederek Havran'a çekildi. Müşterek emirlik göreviyle yerine geçen Hasan ve Selmân Lübnan'da otoriteyi tesis edemediler. Bunun üzerine Akkâ Valisi Abdullah Paşa ve Lübnan ileri gelenlerinin ortak kanaatiyle 1821'de Beşîr tekrar emirliği üstlendi.

Akkâ Valisi Abdullah Paşa ile Şam Valisi Derviş Paşa mücadelesinde Abdullah Paşa'yı destekleyen Beşîr, Abdullah Paşa'nın görevden alınmasıyla zor durumda kaldı ve Mısır'a gitti. Bu arada Abdullah Paşa, Osmanlı hükümetinin kararına karşı çıkarak Akkâ'da direnmeye başladı. Mehmed Ali Paşa'nın araya girmesiyle affedilen Abdullah Paşa Akkâ valiliğinde kalınca 1822'de Beşîr tekrar Lübnan'a döndü. Bütün bu gelişmeler Lübnan içerisinde güçlü aileler arasındaki rekabeti arttırdı. 1822-1825 yıllarında meydana gelen hristiyan Şihâbîler ve Dürzî Canbolatlar arasındaki mücadele, Canbolatlar'ın kaybetmesi ve liderleri Beşîr Canbolat'ın Akkâ'da idam edilmesiyle yeni bir boyut kazandı. Bu olaylar, Mârûnîler ile Dürzîler arasında uzun süre devam edecek olan rekabetin önemli bir aşamasını teşkil etmiştir.

1832-1840 yılları arasında Mısır idaresinde kalan Lübnan etkileri uzun süre devam edecek olaylara sahne oldu. Bu dönemde Emîr Beşîr, Kavalalı İbrâhim Paşa'nın isteklerini yerine getirmekten öte bir fonksiyon icra edemedi. İbrâhim Paşa ise bölgede uzun süre içerisinde oluşmuş dengeleri ve uygulamaları göz ardı eden politikalara başvurdu. Osmanlı Devleti'ne karşı Avrupa devletlerinin desteğini kazanmak amacıyla geleneksel olarak gayri müslimlere uygulanmakta olan ayırımları kaldırdı, bölgede misyoner faaliyetlerini

serbest bıraktı, ticarî değeri yüksek olan mallara -ipek, pamuk ve sabun- tekel sistemi uyguladı, yüksek askerî harcamalarını karşılamak üzere vergileri arttırdı ve zorunlu askerlik uygulamasını başlatarak ciddi isyanlara sebep oldu. Mısır yönetimine karşı duyulan rahatsızlıklar müslüman, Dürzî ve hristiyanları birleştirdi ve Haziran 1840'ta geniş çaplı bir isyan meydana geldi. Emîr Beşîr Ekim 1840'ta Lübnan'ı terkederek Malta'ya sürgüne gitti, aynı yılın son aylarında da İbrâhim Paşa Lübnan'ı tamamen boşaltmak zorunda kaldı.

Eylül 1840'ta III. Beşîr Şihâbî Lübnan'ın yeni emîri olarak tayin edildi. Zayıf karakterli olan III. Beşîr Dürzîler'in ciddi muhalefetiyle karşılaştı. Lübnan iç dengeleri bozulmuş ve hristiyanlarla Dürzîler arasındaki rekabet şiddetlenmişti. Lübnan'da hâkimiyet tesis edemeyeceği anlaşılan III. Beşîr Ocak 1842'de görevden alındı. Böylece Lübnan'daki Şihâbî ailesinin yönetimi sona erdi.

Bu arada Dürzîler ile Mârûnîler arasındaki vergilendirme ve bunların toplanması (mukâtaat) meselelerinden ötürü oluşan gerginlik kanlı çatışmalara dönüştü. Henüz Tanzimat politikalarının uygulanmadığı Lübnan doğrudan merkeze bağlanmaya çalışıldı ve bu amaçla Ömer Paşa vali olarak tayin edildi. Bölgedeki yabancı nüfuzunun iç gelişmeleri etkileyecek boyuta geldiği bu dönemde Ömer Paşa'nın Dürzîler'i ve hristiyanları yeni yönetim anlayışına kazanma gayretlerinin başarılı olmayacağı anlaşıncaya Avusturya, Fransa, İngiltere, Prusya ve Rusya'nın da desteğini alan yeni bir sistem uygulanmaya başlandı. Buna göre Lübnan iki idarî bölgeye ayrılacak, kuzeydeki Mârûnî bölgesinde Mârûnî bir kaymakam, güneyde ise Dürzî bir kaymakam görev yapacaktı. Böylece emirlik sistemi dönemi sona ermiş ve "çifte kaymakamlık" adı verilen yeni bir dönem başlamış oldu (1843-1860). Ocak 1843'te yapılan tayinlerle Haydar Ebû'l-Lâm Mârûnî bölgesinin, Ahmed Arslan Dürzî bölgesinin kaymakamlığına getirildiler.

Emirlik sistemi döneminin geleneksel yerel idare yapısını ortadan kaldıran yeni sistemin karşılaştığı en önemli sıkıntılardan biri hristiyan, Dürzî ve müslümanların karışık olduğu mahallerde yaşadığı ve "harekât" adı verilen kanlı bir iç savaşın yaşandığı bir devir başladı. Sisteme her çevreden itirazlar geliyordu. Gerginlikler, küçük çaplı kavgalar Mayıs 1845'te silâhlı çatışmaya dönüştü. Bunun üzerine Os-

manlı Hariciye Nâzırı Şekib Efendi Lübnan'a geldi. Mahallî gruplar ve Avrupa devletlerinin temsilcileriyle gerçekleştirilen müzakereler sonunda çifte kaymakamlık sisteminin etkinliğini arttıracak kararlar alındı. 1850'de gözden geçirilen kararlar Lübnan'da bürokratik hükümet yapısının meydana gelmesinde dönüm noktası olmuştur. Bunların en önemlisi her kaymakamlığa müslüman, Dürzî, Mârûnî, Grek Ortodoksları ve Grek Katolikleri temsil eden birer üyenin yanı sıra altı hâkimin yer alacağı birer meclisin kurulmasıdır. Hâkimlerden oluşan üyeler hukukî meselelerin halledilmesinde, cemaat temsilcileri de malî ve idarî meselelerde kaymakamlara yardımcı olacaklardı. Böylece çeşitli dinî gruplar -Şiîler hariç olmak üzere- ilk defa idarede resmen yer almaktaydı. Anlaşmazlık konularının başında gelen vergi meselelerinin bu kurumlar tarafından düzenlenmesi mukâataacı ve mukâataa sisteminin ilgasına giden yolu açmıştı.

Bu düzenlemeler bölgedeki gerginliği sona erdiremedi. Fransa'nın dâimî desteğini alan Mârûnîler, bir bütün olarak Lübnan'a Mârûnî bir emîrin tayin edilmesini isterken buna karşı İngilizler Fransız nüfuzunu frenleyebilmek için Dürzîler'i desteklemeye devam etmiştir. Bu gerginlikler, özellikle nüfusun karışık olduğu yerleşim merkezlerinde kavgaların sürüp gitmesine yol açıyordu. 1858-1860 arasında gerginliklere yeni bir boyut eklendi. Kisrevan'da Mârûnî çiftçiler Mârûnî toprak sahiplerine karşı ayaklandılar. Sonunda bölgenin köklü ailelerinden Hâzinler'in mallarına el koyan isyancılar aileyi de bölgeden çıkardılar. Çatışmalar 1860 bahar aylarında yoğunlaştı. Mârûnîler ve Dürzîler şiddetli bir çatışmaya hazırlanıyorlardı. Mayıs ayında Sayda yakınlarında öldürülen iki Dürzî bölgenin bilinen en kanlı Dürzî-Mârûnî çatışmasına yol açtı. Dürzîler çatışma başladıktan sonra mezhep ayırımı yapmadan bütün hristiyanları hedef aldılar. Bu sebeple Dürzîler'le iyi ilişkiler içerisinde olan Mârûnîler'in rakipleri Grek Ortodokslar da nasibini aldı. Bölgedeki Osmanlı güçlerinin engellemekte başarısız olduğu çatışmalar haziran boyunca devam etti ve ekserisi hristiyanlardan olmak üzere binlerce kişi hayatını kaybetti. Hristiyan kayıplarının çoğunluğu Dürzîler'in yoğun olduğu Güney Lübnan'da idi. Temmuz 1860'ta Şam'da müslümanların hristiyanlara saldırmaları ve orada da çok sayıda kişinin hayatını kaybetmesi Osmanlı Devleti'nin çok ciddi bölgesel bir

krizle karşı karşıya olduğunun açık işaretiydi.

Avrupa'nın fiilî müdahalesini önlemek üzere Osmanlı Hariciye Nâzırı Keçecizâde Fuad Paşa fevkalâde yetkilerle donatılmış olarak 3000 askerle birlikte Lübnan'a geldi. Lübnan ve Şam'da olaylarla ilgili sorumlu gördüğü Şam Valisi Müşir Ahmed Paşa dahil çok sayıda kişiyi idam ettirdi. Fuad Paşa'nın sert tedbirleri, Fransızlar'ın hristiyanları koruma gerekçesiyle Beyrut'a asker çıkarmalarını önleyemedi. Bu ise diğer Avrupa devletlerinin bölge ile daha yakından ilgilenmesine sebep oldu. Ekim 1860'ta Fuad Paşa'nın başkanlığında İngiltere, Fransa, Rusya, Avusturya ve Rusya temsilcilerinin katılımı ile Beyrut'ta başlayan müzakereler aylarca devam etti. Sonunda Lübnan'ın bir idarî birim olarak belirlenmesi ve meselelere bulunacak çözümün de bunu destekleyecek yapıda olması ilke olarak kabul edildi. Yeni oluşturulmakta olan Lübnan mutasarrıflığı sınırlarına Beyrut'un dahil edilip edilmemesi konusu da görüşüldü ve dahil edilmemesi kararlaştırıldı. Müzakere heyetinin Mayıs 1861'de üzerinde uzlaşma sağladığı taslak metin adı geçen ülkelerin İstanbul'daki büyükelçileri ve Sadrazam Âlî Paşa'nın yer aldığı üst kurula sunuldu. Bu arada Beyrut'ta bulunan Fransız askerleri geri çekildi. Lübnan yönetimi için son şekli verilen metin (reglement organique) 9 Haziran 1861'de imzalanmış ve ardından bir فرمانla yürürlüğe konmuştur.

Yeni düzenleme ile Lübnan'a müstakil mutasarrıflık statüsü veriliyor ve mutasarrıfın Lübnan dışından Osmanlı vatan-daşı bir hristiyan olması şartı getiriliyordu. Mutasarrıf Bâbiâli tarafından tayin edilecek ve doğrudan Bâbiâli'ye karşı sorumlu olacaktı. Ancak anlaşmayı imzalayan ülkelerin de bu tayine itiraz etmemesi gerekiyordu. Mutasarrıfa yardımcı olmak üzere -başlangıçta eşit sayıda temsiliyet düşünülmüş olmakla beraber- dört Mârûnî, üç Dürzî, iki Grek Ortodoks, bir Grek Katolik, bir Sünnî, bir de Şîî üyeden oluşan on iki kişilik bir meclis görev yapacaktı. Lübnan, kaymakamları mutasarrıf tarafından tayin edilecek yedi kazaya ayrılmış, ayrıca nahiye ve köy sistemi de getirilmişti. Mutasarrıflığın iç güvenliğini sağlamak üzere jandarma teşkilâtı kuruldu. Halk din, mezhep ve sınıf ayrımına tâbi tutulmayacak, mutasarrıflık içinde hak ve sorumlulukları eşit olacaktı. Lübnan'da toplanacak vergiler öncelikle mu-

tasarrıflığın ihtiyaçları için harcanacak, artan miktar İstanbul'a gönderilecekti. Gelirlerin yetersiz kalması durumunda ise açık merkezî hazine tarafından tamamlanacaktı. Adli vak'alar istinaf ve temyiz mahkemelerinde görülecekti. Sistemin işleyişini gözlemlemek üzere ilk mutasarrıfın görev süresi üç yıl olarak belirlenmişti. Mutasarrıf Dâvud Paşa'nın üç yıllık tecrübesinin ışığında uzun müzakereler yapıldı ve 6 Eylül 1864'te yeni bir milletlerarası protokol imzalandı. Gözden geçirilmiş bu metin, Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı sebebiyle Temmuz 1915'te protokolü iptal etmesine kadar müstakil mutasarrıflık yönetiminin ana belgesini oluşturdu.

1861-1915 yılları arasında sekiz mutasarrıfın görev yaptığı Lübnan, tarihinin en sakin dönemlerinden birini yaşamıştır. Yeni dönemde siyasi beklentilerine karşılık bulamaması sebebiyle birkaç defa isyan eden Mârûnî lideri Yûsuf Kerem'in Ocak 1867'deki ağır yenilgisinin ardından Avrupa'ya sürgüne gönderilmesiyle mutasarrıflığın otoritesi Lübnan genelinde tesis edilmişti. Mârûnîler'in Fransızlar'la yakın ilişkisinin getirdiği bazı şikâyetler ve Yûsuf Kerem taraftarlarının mutasarrıflık karşıtı tavırları bir tarafa bırakılırsa bu dönemde ciddi bir kargaşa yaşanmamıştır. Dürzîler için yeni uygulama, yoğunlukla yaşadıkları yerlerin mutasarrıflık sınırları dışında bırakılmış olmasından ötürü olumsuz sonuçlar vermiş ve siyasi ağırlıklarını giderek kaybetmişlerdir.

I. Dünya Savaşı sebebiyle Lübnan hakkındaki milletlerarası protokol Osmanlı Devleti tarafından 11 Temmuz 1915'te tek taraflı olarak ilga edilmiş ve Dahiliye Nezâreti müslüman mutasarrıflar tayin etmeye başlamıştır. Savaş yıllarında Ali Münif Bey (Eylül 1915 – Mayıs 1916), İsmâil Hakkı Bey (Mayıs 1916 – Ağustos 1918) ve Mümtaz Bey (Ağustos -Eylül 1918) Lübnan'da mutasarrıflık görevlerinde bulunmuşlardır. İsmâil Hakkı Bey, Osmanlı döneminin son yıllarında Lübnan hakkında hazırlattığı *Lübnân: mebâhiş ilmiyye ve ictimâ'iyye* adlı eserle (Beyrut 1334/1918) kalıcı bir iz bırakmıştır.

1918'den Günümüze Kadar. Lübnan 1918 Ekim başında İngiliz ve Fransız kuvvetlerince işgal edildi. Son Osmanlı mutasarrıfı Mümtaz Bey idareyi müslüman eşraftan Ömer Dâûk'a bırakmıştı. Kısa süre sonra Suriye'de bulunan Faysal'ın temsilcisi Şükrü Paşa el-Eyyûbî bir askerî birlikle Beyrut'a geldi ve Şerîf Hüseyin'e

bağlı Arap hükümetini ilân etti. Ancak 8 Ekim 1918'de Fransız Generali de Piepape, Lübnan yönetimine el koyarak bir haftalık Arap hükümetine son verdi. Nisan 1920'de yapılan San Remo Konferansı'nda Lübnan Suriye ile birlikte Fransa manda yönetimine devredildi. Fransa Eylül 1921'de Büyük Lübnan Devleti'nin kurulduğunu ilân etti. Osmanlı dönemindeki Lübnan mutasarrıflığının genişletilmesiyle oluşturulan yeni devletin sınırları kuzeyde Kebîr ırmağı, doğuda Antilübnan dağlarının zirvesi, Ba'lebek ile beraber Bikâ'nın tamamına yakını, güneyde ise Sayda ve Sûr şehirlerini içine alacak şekilde belirlenmişti. Bu şekilde ağırlıklı olarak müslüman nüfusu içine almış olan yeni devletin yüzölçümü 10.452 km² olup başşehri Beyrut'tur. Lübnan'da Fransız manda yönetimi Temmuz 1922'de Milletler Cemiyeti tarafından onaylandı.

23 Mayıs 1926'da anayasa kabul edilip Lübnan Cumhuriyeti ilân edildi. Grek Ortodoks hukukçusu Charles Dabbas ilk cumhurbaşkanı seçildi. İlân edilen cumhuriyet esasen Fransa'nın vesayetindeydi. Yeni anayasaya göre Lübnan hükümeti iç işlerinde yetkili kılınmakta, dış ilişkiler tamamen Fransa'ya bırakılmakta ve yüksek komisere kanunları veto etme hakkının ötesinde meclisi feshetme ve anayasayı askıya alma yetkisi verilmekteydi. Fransızca Arapça ile birlikte resmî dil kabul edilmekteydi. Bu tür uygulamalar ve Mârûnî hristiyanlara dayalı politikalar sebebiyle Fransa'ya karşı tepkiler giderek arttı. Bikâ' ve Sûr bölgesinin Sünnî ve Şîî müslümanları, Suriyeli müslümanlarla oluşturacakları çoğunluktan koparılarak Lübnan'da azınlık yapılmalarına karşı reaksiyon gösterirken Dürzîler, Lübnan politikalarında etkisiz kalmanın tepkisini veriyordu ve bu durum 1925-1927 yılları arasında isyanlara yol açtı.

1927'de anayasada yapılan değişikliklerin ardından hem cumhurbaşkanı hem başbakan hristiyanlardan seçildi. Meclis başkanlığına ise müslümanlardan Muhammed Cîsr getirildi. Muhammed Cîsr'in cumhurbaşkanlığına aday olmasına tepki gösteren Fransa Mayıs 1932'de anayasayı askıya aldı ve Lübnan Meclisi'ni feshetti. Cumhurbaşkanlığı seçimini de süresiz erteleyerek Charles Dabbas'tan bu görevi tekrar üstlenmesini istedi. Bu kararların yoğun tepkilere sebep olmasıyla Dabbas Ocak 1933'te istifa etti ve yerine Habîb Paşa getirilirken feshedilen meclisin yerine de bir konsey tayin edildi. 1936'da

cumhurbaşkanlığı seçimi yapıldı ve Fransa'nın desteklediği Emile Edde bir oy farkla cumhurbaşkanı seçildi. Seçimi kaybeden Bişâre Hûrî 1936'da anayasanın tam olarak yürürlüğe konması, Fransız manda rejiminin sona ermesi ve Lübnan'ın tam bağımsızlığa kavuşması taleplerini dile getiren bir hareket başlattı. 1936'da Suriye'nin geleceğini belirlemek için Suriye-Fransa görüşmelerinin başlaması Lübnan'da çoğunluğunu müslümanların oluşturduğu, Grek Ortodoks ve Protestanlar'ın da önemli destek verdiği Suriye yanlılarını harekete geçirdi. Bu görüşe muhalif olan hristiyanlar da Lübnan milliyetçiliği temeline dayalı bir karşı hareket başlatarak bağımsız Lübnan için çalıştılar. Bu grup, Kasım 1936'da genç bir eczacı olan Mârûnî Pierre Cemayel'in liderliğinde Kataib veya Lübnan Falanjistleri adı altında paramiliter bir organizasyona dönüştü. Benzeri paramiliter bir grup da Neccâde adıyla müslümanlar tarafından kuruldu. Eylül 1936'da Fransa-Suriye Antlaşması'nın imzalanması Lübnan'ın bağımsızlık arayışlarını hızlandırdı. Benzer bir anlaşma Lübnan Cumhurbaşkanı Edde ile Fransa'nın Lübnan yüksek komiseri de Martel arasında yapıldı ve Kasım 1936'da Lübnan Meclisi tarafından ittifakla onaylandı. Buna göre Lübnan 1939 sonundan önce tam bağımsız bir ülke olarak Milletler Cemiyeti'ne üye olacak, Fransa ile barışta ve savaşta müttefik kalacak, toprakları ve karasuları Fransa tarafından askerî amaçlı kullanılabilecek, Lübnan ordusu Fransa tarafından eğitilecek, her türlü teknik ve bilgi ihtiyacı Fransa'dan giderilecek ve Fransız diplomatları dışında Lübnan'ın haklarını koruyacaktı. Lübnanlı müslümanlar anlaşmaya karşı sert tavır koydular. Müslümanların yoğun olduğu bölgelerde protesto gösterileri yapıldı ve bazı yerlerde hristiyan karşıtı tavırlar alındı, çatışmalar çıktı. Ancak protestolar yönetimin tavrını değiştirmede.

Ocak 1937'de Lübnan'da anayasa hükümleri uygulamaya konuldu. Ancak Fransa Parlamentosu anlaşmayı bir türlü onaylamadı ve Eylül 1939'da başlayan II. Dünya Savaşı sebebiyle de meclis feshedilerek anayasa askıya alındı. Bu gelişmeler Fransız yanlısı Cumhurbaşkanı Edde'nin yıpranmasına ve otoritesinin giderek zayıflamasına yol açtı. Savaş yıllarının bunalımlı geçmesi de Lübnan'daki siyasî krizi şiddetlendirdi. Bunun üzerine Edde Nisan 1941'de istifa etti. Cumhurbaşkanlığına Alfred Nakkaş, başbakanlığa da Ahmed

med Dâûk getirildi. Ancak bu düzenleme kısa sürdü ve haziranda İngilizler'le Fransızlar Lübnan'ı işgal ettiler. Yeni yüksek komiserin unvanı "delege-general" olarak değiştirildi. General Catroux Kasım 1941'de Lübnan'a bağımsızlık verileceğini resmen ilân etti. Aralıkta ise Nakkaş ve Dâûk cumhurbaşkanlığı ve başbakanlık görevlerine döndüler. Ancak ülkedeki ekonomik sıkıntılar ve yiyecek kıtlığı birkaç ay sonra Dâûk hükümetinin istifası, yerine Sünnî müslümanlardan Sâmî Sulh'un tayiniyle sonuçlandı. Ülkenin önemli eski politikacılarından Emile Edde'nin lideri olduğu grup Fransa politikalarını desteklerken İngiliz yaklaşımı, Bişâre Hûrî'nin önderi olduğu anayasacılar grubu ile müslümanların ve genel olarak Arap milliyetçilerinin desteğini almıştı. Fransa içeriden ve dışarıdan baskılara boyun eğerek Mart 1943'te Lübnan anayasasını tekrar yürürlüğe koydu. Cumhurbaşkanlığı ve başbakanlık görevlerine Edde yanlısı olan Eyyûb Sâbit'i tayin etti. Sâbit'in otuz ikisi hristiyan, yirmi ikisi müslüman ve Dürzîler'den oluşacak elli dört üyeli bir meclis planladığı anlaşılınca bu, hristiyanların tahakkümünü sağlayıcı bir formül olarak görüldü ve büyük tepki aldı. Tepkilerin artması üzerine Sâbit görevden alındı. Grek Ortodoks hukukçu Petro Trad cumhurbaşkanlığa getirildi. Uzun mücadele ve müzakerelerden sonra 6-5 nisbetinin yanı sıra cumhurbaşkanının Mârûnî, meclis başkanının Şiî ve başbakanın Sünnî olması kabul edildi. Buna göre otuzu hristiyan, yirmi beşi müslüman ve Dürzîler'den olmak üzere meclis elli beş üyeden oluşacaktı.

1943'te yapılan seçimler sonucunda Bişâre Hûrî'nin liderliğini yaptığı anayasacılar grubu ve müttefikleri çoğunluğu ele geçirdiler. 21 Eylül 1943'te toplanan meclis kırk dört oyla Hûrî'yi cumhurbaşkanlığına seçti. Hûrî de Sulh ailesinden Riyâz'ı Mârûnî, Sünnî, Şiî, Grek Ortodoks, Grek Katolik ve Dürzîler'in temsil edildiği bir kabine oluşturmak üzere başbakanlığa tayin etti. Yeni kabine göreve başladıktan hemen sonra Fransa manda yönetimini sona erdirmeye müzakerelerine başladı. 8 Kasım 1943'te Lübnan Meclisi manda yönetiminin getirdiği kısıtlamaları kaldırarak bir kanun kabul etti. Yeni kanun hızla cumhurbaşkanının onayından geçirilerek yayımlandı. Lübnan'a döndüğünde gelişmeleri öğrenen Delege-General Helleu 11 Kasım'da Cumhurbaşkanı Hûrî, Başbakan Sulh ve bazı kabine üyelerini tutuklatmakla kalmadı, anayasayı da askıya al-

dı, meclisi feshetti ve yönetimi Emile Edde'ye teslim etti. Bu uygulamalar Lübnan'ın büyük çoğunluğunu Fransız karıştıtlığında birleştirdi. Gösteriler, ayaklanmalar birbirini izliyordu. Olayların kontrolden çıkmak üzere olduğu bu aşamada İngiltere ve Amerika'nın da bağımsızlık yanlısı tavır sergilemeleri üzerine Fransa delege-generalı görevden aldı ve Catroux tekrar Lübnan'a gönderildi. 22 Kasım 1943'te cumhurbaşkanı ve başbakan serbest bırakılarak görevlerine döndüler. Bu tarih Lübnan'ın Fransa'ya karşı verdiği bağımsızlık mücadelesinde bir dönüm noktası oldu ve bağımsızlık günü olarak kutlandı. Bundan sonra Fransa'nın manda yönetimi vasıtasıyla elde ettiği haklar tedricen iptal edildi. Mayıs 1945'te Avrupa'da II. Dünya Savaşı'nın sona ermesi üzerine İngiltere'den gelen baskıların da rolüyle Fransızlar Lübnan'daki askerlerini 1946 sonuna kadar tahliye etti. Bu arada bağımsız Lübnan 1945 yılında Birleşmiş Milletler Teşkilâtı'na ve Arap Birliği'ne üye oldu.

Lübnan'ı bağımsızlığa götüren yönetimin başında bulunan Hûrî 1947 seçimlerinin ardından cumhurbaşkanlığına tekrar seçildi. Ancak iç politikada Hûrî'nin etkinliği giderek azaldı, Lübnan ekonomisi ciddi krizlere mâruz kaldı. 1950'li yıllara güçlü bir muhalefetle giren Hûrî'nin, en önemli yardımcılarında Başbakan Riyâz Sulh'un bir suikast sonucu öldürülmesinden sonra otoritesi zayıfladı ve 18 Eylül 1952'de istifa etti.

Yeni cumhurbaşkanı Kâmil Şemun'un altı yıllık iktidar döneminde Suriye ve Mısır gibi bölgenin en önemli ülkeleri askerî idareye geçerken Lübnan nisbî bir barış ortamında hızlı bir ekonomik büyüme yaşadı. Batı yanlısı liberal ekonomik politikaların uygulandığı bu yıllarda Beyrut Ortadoğu'nun en gelişmiş bankacılık, ticaret ve turizm şehri oldu. Temmuz 1956'da Nâsır'ın Süveş Kanal Şirketi'ni millileştirmesi ve Cumhurbaşkanı Şemun'un Mısır'a savaş ilân eden İngiltere ve Fransa ile diplomatik ilişkileri sürdürme kararı, Lübnan'da Batı yanlısı Şemun tarafı ile Nâsır'dan etkilenen milliyetçi cephe arasında gerginliklerin artmasına, hatta bazı bölgelerde çatışmalara yol açtı. Trablus, Şûf ve Beyrut başta olmak üzere büyük şehirlerde çatışmalar arttı. Bölgedeki gelişmeler de Lübnan'daki bölünmüşlüğü derinleştirecek çizgide seyrediyordu. Şubat 1958'de Mısır ve Suriye'nin Birleşik Arap Cumhuriyeti'ni kurmaları, tem-

muza Irak'ta Hâşimî Krallığı'nı sona erdiren ihtilâl Lübnan'ı iyice tedirgin etti. Lübnan'ın çağrısı üzerine Amerikan Altıncı Filosu'nun Beyrut'a asker çıkartması gelişmelerin seyri açısından dönüm noktası oldu. Mısır ve Suriye ile birleşme taraftarları amaçlarına ulaşamayacaklarını kabullendiler, ancak Şemun'un istifasında direttiler. Amerika Birleşik Devletleri, Robert Murphy'yi Lübnan'a göndererek krizi kontrol altına almaya çalıştı. 31 Temmuz'da Şemun'un yerine General Fuâd Şihâb'ı 22 Eylül'de görevi devralmak üzere cumhurbaşkanlığına seçti. Bu defa da Şemun taraftarlarının sert muhalefeti ülkedeki gerginliği tırmandırdı. Çatışmalar hızla müslüman-hıristiyan çatışmasına dönüşmeye başladı.

Amerika Birleşik Devletleri'nin etkin katılımı ile krizin önlenmesinin ardından Şihâb kısa sürede otoriteyi tesis etti. Önceki yıllarda özellikle ihmal edilen Sünnî, Şîî ve Dürzî bölgelerine yatırımları ve devletteki görevli sayılarını arttırarak onların devlete karşı güvenmişliklerini hafifletti. Bu atmosferde yapılan Haziran-Temmuz 1960 seçimleri Lübnan'ı yeniden ekonomik büyüme dönemine taşıdı. 1964 seçimleri sonunda cumhurbaşkanlığına Charles Hilu geldi. Yeni dönemde siyasî otoritede meydana gelen zaaf yolsuzluklara, ekonomik ve siyasî istikrarsızlıklara yol açtı ve ülke 1965-1966'da tarihinin en önemli finans krizlerinden birini yaşadı.

Haziran 1967 Arap-İsrail savaşı Lübnan açısından önemli gelişmelere yol açtı. Savaşın kısa sürmesi ve Arap ülkelerinin ağır yenilgisi bölgede Nâsır faktörünü ortadan kaldırdı. Ancak Batı Yakası ve Gazze'nin İsrail tarafından işgal edilmesiyle İsrail'e karşı mücadele eden örgütlerle birlikte yüz binlerce Filistinli mültecinin Lübnan'a geçmesi İsrail ile Lübnan'ı doğrudan karşı karşıya getirecekti. Nitekim Mayıs 1968'de Lübnan-İsrail askerleri arasında ilk sınır çatışmaları yaşandı. 1969 başından itibaren Suriye de Lübnan'daki gelişmelere doğrudan müdahale etmeye başladı. Gösteriler, grevler ve ardından çatışmalar yoğunlaştı. Ocak 1970'te Lübnan genelkurmay başkanı ile Filistin lideri Arafat arasında yapılan Kahire Antlaşması ve aynı yıl Ürdün'de, Filistinliler'in karıştığı Kral Hüseyin'e karşı yapılan başarısız darbe girişimi sonunda Filistinliler'in Lübnan'daki faaliyetleri arttı.

1970'li yıllarda enflasyonla birlikte işsizliğin artması, Temmuz 1971'de Ürdün'den çıkarılan Filistinliler'in Lübnan'a

yerleşmesi, İsrail'in Lübnan içerisindeki Filistin kamplarına saldırılar düzenlemesi, cemaatler arası gerginliklerin tırmanması ve sol görüşlü hareketlerin silâhlı eylemlere katılması gibi gelişmeler Lübnan'ı hızla kriz ortamına sürükledi. 1974'te Lübnanlı Falanjistler ile Filistinliler arasındaki çatışmalar artış gösterdi. Müslümanlarla hıristiyanlar arasında Ekim 1976'ya kadar devam edecek bir iç savaş çıktı. Lübnanlı hıristiyanların çağrısı üzerine Mayıs 1976'da binlerce Suriye askeri savaşı durdurmak bahanesiyle Lübnan'a girdi. Çatışmaların milletlerarası bir boyut kazanmasından endişe eden Arap ülkeleri, Lübnan'a barış gücü gönderilmesine ve Suriyeli askerlerin barış gücünde görev alacaklar hariç kademeliler olarak çekilmelerine karar verdi. Haziran ayında 1000 asker gönderildi. Yaklaşık elli ateşkes kararının etkisiz kalması sebebiyle Arap ülkeleri, Ekim 1976'da Riyad ve Kahire'de yaptıkları toplantıların ardından 30.000 barış gücü askeri gönderme kararı alarak kalıcı ateşkes sağladılar. Ancak mahallî çatışmalar yer yer devam ediyordu. Dürzî lider Kemal Canbolat'ın Mart 1977'de öldürülmesi, Filistin-İsrail çatışmalarının Güney Lübnan'ın İsrail tarafından işgaliyle sonuçlanması (Mart-Haziran 1978), Suriye askerleriyle hıristiyan milisler arasındaki çatışmalar Lübnan'da gerginliğin devam ettiğini gösteriyordu.

1980'li yıllarda Suriye birlikleriyle hıristiyan milisler arasındaki çatışmalar, Trablusşam'da Sünnî-Şîî çatışması, Güney Lübnan'da ve Beyrut'un banliyösünde Şîî Emel hareketiyle Filistinliler arasında çatışmalar devam etti. 1982 yılında Lübnan'da daha köklü gelişmelere şahit olundu. İsrail, hava bombardımanlarının ardından Haziran 1982'de Lübnan'ı işgal etti. Bu sırada Falanjistler'in ve Mârûnîler'in İsrail'in Suriye ve Filistinliler aleyhine yaptığı operasyonlara destek vermesi mevcut cemaatler arası krizi daha da derinleştirdi. Müslüman milletvekillerinin boykot ettiği seçim sonucunda İsrail'in desteklediği Beşîr Cemâyel cumhurbaşkanı seçildi, ancak üç hafta sonra öldürüldü. Bunun üzerine İsrail'in de desteğiyle Sabra ve Şatilla Filistin kamplarına giren Falanjistler binlerce kişiyi öldürdüler (16-17 Eylül 1982). Bir hafta sonra da ılımlı görüşleriyle tanınan kardeş Emîn Cemâyel müslümanlardan da önemli destek alarak cumhurbaşkanı seçildi.

Eylül 1982'den itibaren Amerikan, Fransız ve İtalyan askerlerinden oluşan

bir barış gücünün Lübnan'da bulunması kararlaştırıldı. İsrail, Suriye'nin de Bikâ'dan çekilmesini şart koşarak Lübnan'da kalışını uzatmaya çalışıyordu. Müzakereler devam ederken Nisan 1983'te Beyrut'taki Amerika Birleşik Devletleri büyükelçiliğinde yüzlerce Amerikan askerinin bulunduğu sırada büyük bir patlama olması ve çok sayıda asker ölmesi üzerine Amerika Birleşik Devletleri taraflar üzerindeki baskısını arttırdı. 17 Mayıs Antlaşması ile İsrail'in Lübnan'dan tedricî olarak çekilmesi kararlaştırıldı. Amerikan, Fransız ve İtalyan birliklerinden oluşan barış gücü Şubat-Mart 1984'te Lübnan'dan ayrıldı. Lübnan'daki kayıplarının artması ve milletlerarası baskılar gibi sebeplerle İsrail Haziran 1985'ten itibaren Lübnan'daki askerlerini geri çekti. Ardından Suriye, Bikâ vadisinden 10.000'in üzerinde askerini çekerek Lübnan'daki asker sayısını 25.000'lere indirdi. Bu gelişmeler Lübnan'da gerginliği azaltmadı. Haziran 1987'de Başbakan Reşîd Kerâmî'nin öldürülmesi Lübnan'ın güven ortamından ne kadar uzak olduğunu gösteriyordu.

Eylül 1988'de süresi dolan cumhurbaşkanı Emîn Cemâyel'in halefi seçilemedi. Cemâyel ayrılmadan önce Mârûnî General M. Avn'ı geçici hükümetin başbakanlığına tayin etti. Bu tayini kabul etmeyenlerden Beyrut'un batısında müslümanlar ve doğusunda hıristiyanlarca iki ayrı hükümet kuruldu ve ülke bölünmenin eşiğine geldi. Diğer taraftan Suriye destekli Şîî Emel grubu ile İran destekli Şîî Hizbullah mensupları çatışmalarının yanı sıra Beyrut'ta da müslümanlarla hıristiyanlar arasında çatışmalar meydana geliyordu. Kazablanka'da toplanan Arap liderleri Cezayir, Fas ve Suudi Arabistan'dan oluşan bir komite kurarak Lübnan'da barışın sağlanması çalışmalarına Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa ülkeleri de destek verince Eylül 1989'da ateşkes sağlandı. Eylül sonunda Tâif'te toplanan Lübnan Meclisi uzlaşma konusunda önemli kararlar aldı. 22 Ekim 1989 Tâif Antlaşması Lübnan tarihi için bir dönüm noktası oldu. Halen uygulanmakta olan bu antlaşmaya göre cumhurbaşkanlığının yetkileri kısıtlanmış ve ülke yönetiminde esas sorumluluk müslümanlarla hıristiyanlar arasında eşit dağılımla oluşan hükümet verilmiştir. Milletvekili dağılımında hıristiyanlar lehine olan 6'ya 5 oranı kaldırılarak müslümanlar ve hıristiyanlar arasında eşit olarak paylaşılacak üzere millet vekili sayısı doksan dokuzdan 108'e çıkarıldı. Milislerin si-

İlahsızlandırılması, Lübnan hükümetinin ülkenin tamamında hâkimiyetinin sağlanması, hükümete bağlı Lübnan güvenlik güçlerinin kuvvetlendirilmesi, Suriye'nin askerî güçlerini geri çekmesi alınan kararlar arasındaydı. Kasımda hem bu kararlar onaylandı hem de Rene Muavvad cumhurbaşkanı seçildi, ancak Muavvad'ın iki hafta sonra bir bombalı saldırı sonucu hayatını kaybetmesiyle yerine İlyas Hirâvî seçilerek cumhurbaşkanlığı seçimi krizi sona erdirildi.

Yeni dönem Lübnan siyasetinde Suriye'nin etkin rolü kabul edilerek normalleşme sağlanmaya çalışıldı. 1992 sonbaharında milletvekili sayısı 128'e çıkarılıp seçimler yapıldı. Milislerin silâh bırakmaları konusunda önemli başarılar elde edildi. 1989 Tâif Antlaşması, 1975-1990 arasında aralıklarla devam eden Lübnan iç savaşını sona erdirerek ülkede genel barışı ve siyasi istikrarı sağlamış görünmektedir. Şubat 2003'te Suriye askerî birliklerinin bir kısmını geri çekmekle birlikte Lübnan'da halen 20.000 civarında asker bulundurmaktadır. Bu sebeple Suriye ile her alanda ilişkiler geliştirilmekte ve Lübnan'ın güvenliği açısından Suriye'nin Lübnan'daki askerî varlığı her iki ülke yetkililerince savunulmaktadır. Diğer taraftan İran, Hizbullah aracılığıyla Lübnan üzerinde etkisini sürdürmektedir. 3.600.000 nüfusa sahip bu küçük ülkede 200.000'in üzerinde Filistinli'nin çeşitli kamplarda varlıklarını sürdürmesi Lübnan-İsrail ilişkilerini hassas bir dengede tutmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Cevdet, *Târih*, I, 307-332; III, 103-107; Lutfi, *Târih*, VIII, 395 vd.; P. K. Hitti, *Lebanon in History, From the Earliest Times to the Present*, London 1957, tür.yer.; Leila M. T. Meo, *Lebanon. Improbable Development*, Indiana 1965, tür.yer.; A. Haluk Ülman, *1860-1861 Suriye Buhranı: Osmanlı Diplomasisinden Bir Örnek Olay*, Ankara 1966; M. Ma'oz, *Ottoman Reform in Syria and Palestine: 1840-1861*, Oxford 1968, tür.yer.; A. H. Hourani, *Syria and Lebanon: A Political Essay*, Beirut 1968; S. H. Longrigg, *Syria and Lebanon under French Mandate*, Beirut 1968, tür.yer.; A. I. Tibawi, *A Modern History of Syria Including Lebanon and Palestine*, London 1969; A. J. Baaklini, *Legislative and Political Development: Lebanon 1842-1972*, Durham 1976, tür.yer.; J. P. Spagnolo, *France and Ottoman Lebanon: 1861-1914*, London 1977, tür.yer.; Walid Khalidi, *Conflict and Vilence in Lebanon*, Harvard 1979, tür.yer.; M. Deeb, *The Lebanese Civil War*, New York 1980, tür.yer.; D. C. Gordon, *Lebanon. The Fragmented Nation*, London 1980, tür.yer.; Yusuf el-Hakim, *Beyrût ve Lübnân fî 'ahdi Âl-i 'Osmân*, Beyrut 1980; M. Adnan Bakhit, *The Ottoman Province of Damascus in the Sixteenth Century*, Beirut

1982, s. 54-81; E. Rabbath, *La constitution Libanaise origines, textes et commentaires*, Beirut 1982, tür.yer.; a.mlf., *La formation historique du Liban politique et constitutionnel. Essai de synthèse*, Beirut 1986, tür.yer.; Abdul-Rahim Abu-Husayn, *Provincial Leadership in Syria: 1575-1650*, Beirut 1985, s. 67-128; M. Zamir, *The Formation of Modern Lebanon*, Ithaca 1988; *Lebanon: A History of Conflict and Consensus* (ed. N. Shehadi - D. H. Mills), London 1988; Kamal S. Salibi, *A House of Many Mansions: The History of Lebanon Reconsidered*, London 1988; a.mlf., *The Modern History of Lebanon*, New York 1993; a.mlf., *The Modern History of Lebanon*, New York 1993; a.mlf., "The Secret of the House of Ma'n", *IJMES*, IV (1973), s. 272-282; İrfan C. Acar, *Lübnan Bunalmı ve Filistin Sorunu*, Ankara 1989; N. Alameddine, *Turmoil: The Druzes, Lebanon and the Arab-Israeli Conflict*, London 1993; Engin Akarlı, *The Long Peace: Ottoman Lebanon 1861-1920*, London 1993; Leila T. Fawaz, *An Occasion for War: Civil Conflict in Lebanon and Damascus in 1860*, London 1994; B. Schenk, *Kamâl Ğunbulât Das arabisch-islamische Erbe und die Rolle der Drusen in seiner Konzeption der Libanesischen Geschichte*, Berlin 1994, tür.yer.; Şinasi Altundağ, "Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın Suriye'de Hâkimiyeti Esnasında Tatbik Ettiği İdare Tarzı", *TTK Belleten*, VIII/30 (1944), s. 231-244; M. Tayyib Gökbilgin, "1840'tan 1861'e Kadar Cebel-i Lübnan Meselesi ve Dürziler", a.e., X/40 (1946), s. 641-703; a.mlf. - M. C. Şehâbeddin Tekindağ, "Dürziler", *İA*, III, 665-680; M. C. Şehâbeddin Tekindağ, "Lübnan", *İA*, VII, 104-107; D. Chevallier, "Lubnân", *EF*² (İng.), V, 791-798; Feridun Emecen, "Fahreddin, Ma'noğlu", *DİA*, XII, 80-82.



ŞİT TUFAN BUZPINAR

LÜD (𐤋𐤁𐤃)

İsrail sınırları içinde bulunan tarihî bir Filistin şehri.

Akdeniz kıyısındaki Yafa'nın 18 km. kadar güneydoğusunda ve Kudüs-Yafa arasındaki Şefelah ovasında kurulmuş bulunan Lüdd'ün adı Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd'de Lod ve Lydda şeklinde sıkça geçer. Milâttan sonra 303'te İzmit'te (Nikomedie) öldürülen Saint George'un mezar kalıntıları veya sadece başı sonradan, hristiyan geleneğinde onun doğum yeri olarak bilinen Lüdd'e taşınmış ve mezarının üzerine yapılan kilise zaman içerisinde şehirle özdeşleşen bir mâbed halini almıştır. İslâm kaynaklarında da kıyametten önce Hz. İshâ'nın deccâlî bu kilisenin veya şehrin kapısında öldüreceğine dair rivayetlere yer verilmektedir (*DİA*, XXII, 472).

Ne zaman kurulduğu kesin biçimde tesbit edilemeyen, ancak Firavun III. Tutmo-

sis dönemi (m.ö. 1484-1450) belgelerinde adının geçmesinden milâttan önce II. binyılda var olduğu anlaşılan bu Ken'ânî şehir, uzun süren İsrâiloğulları hâkimiyetinin çeşitli aşamalarından sonra Romalılar tarafından zaptedildi. 70 yılında Kudüs'ün düşmesinin ardından yahudi haham okulu buraya taşındı. Hristiyanlığın ilk asırlarında piskoposluk olan şehrin adını III. yüzyılın başlarında Romalılar Diospolis'e çevirdiler; ancak bu isim fazla yaşamadı. 636'da barış yoluyla müslümanların eline geçen Lüd, Emevîler döneminde bir ara mahallî idare merkezi olarak kullanıldı; Emevî Halifesi I. Velîd'in (705-715) Filistin'e vali tayin ettiği kardeşi Süleyman'ın 4 km. güneyine kurduğu Remle'nin idarî merkez yapılmasıyla da gerilemeye başladı. 399'da (1008-1009) Fâtımî Halifesi Hâkim-Biemrillâh tarafından yıktırılan Saint George Kilisesi'nin yerine Haçlılar 1150'de aynı adı taşıyan büyük bir katedral yaptılar ve şehrin adını da Saint George koydular. Hittin Savaşı'ndan (583/1187) sonra Selâhaddin-i Eyyûbî'nin yönetimine giren şehir, Memlükler zamanında Kahire-Dımaşk güzergâhının konaklama noktalarından biri haline geldi ve buraya Sultan Baybars'ın emriyle günümüze kadar ayakta kalan Ömer Camii yapıldı (667/1269).

Osmanlı döneminde idarî merkez Remle'nin gölgesinde köye dönüşen Lüd sonradan ona bağlı bir nahiye merkezi oldu. 1552'de Kanûnî Sultan Süleyman'ın eşi Hürrem Sultan tarafından Kudüs'te yaptırılan imaretin vakıfları arasında Lüdd arazisi de vardır. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren belirgin bir gelişme gösteren Lüdd'ün nüfusu giderek artmaya başladı ve yüzyılın sonunda 2000'i Ortodoks hristiyan olmak üzere 7000'e ulaştı. Bu gelişmeyle birlikte Ortodokslar, harap ve metrûk halde bulunan Saint George Katedrali'ni yeniden inşa etmek için girişimde bulundular. Latin kilisesi mensuplarının itirazı üzerine Sadrazam Âlî Paşa, konuyu incelemek ve bir rapor hazırlamak üzere Suriye Valisi Mehmed Râşid Paşa başkanlığında bir komisyon kurdu. Eylül 1870'te incelemelerini tamamlayan komisyon Ortodokslar lehine görüş bildirince Latin kilisesine bağlı Haçlılar'ın yaptığı katedralin yerine onun kalıntılarından yararlanılarak biraz daha küçük olan bugünkü kilise inşa edildi. Aynı yıllarda İngiliz arkeolog ve misyonerlerinin yoğun ilgisini çeken Lüdd'de Palestine Exploration Fund adlı kuruluş uzun süre devam eden arkeolojik araştırmalar başlattı ve mis-

yonerlik cemiyeti burada biri erkeklere, diğeri kızlara ait olmak üzere iki okul açtı; XX. yüzyılın başında ise Mekteb-i Maârif adı altında bir Osmanlı devlet mektebi kuruldu.

1892'de açılan Yafa-Kudûs demiryolu istasyonlarından biri Lûd'de idi; ayrıca şehrin Yafa-Kudûs ve Hayfa-Kahire ana yollarının kavşak noktasında bulunması önemini arttırıyordu. Bu durum İngiliz manda yönetimi döneminde (1920-1948) gelişmenin hızlanmasına sebep oldu. 1927'de meydana gelen bir deprem, yeni yapılanmanın eski yerleşim merkezinin dışına doğru kayması sonucunu doğurdu ve gelişmenin hızını arttırdı. 1934'te 4 km. kuzeyine bir havaalanı yapılması Lüdd'ün özellikle ekonomik açıdan gelişmesine büyük katkıda bulundu ve Lûd 1939'a kadar Remle kaymakamlığına bağlı bir nahiye merkezi iken altmış köye sahip yeni bir kazanın merkezi oldu. 1947 Birleşmiş Milletler paylaşım planında Lûd Filistin Arap topraklarında bırakıldıysa da 11 Temmuz 1948'de İsrail ordusu tarafından işgal ve ilhak edildi; iki gün sonra da 22.000 nüfusla birlikte burada oturan 10.000 civarında mültecinin tamamına yakını İsrail sınırları dışına çıkarıldı (Morris, s. 207). Böylece eski Lüdd'ün yerinde bu tarihten itibaren az sayıda müslüman ve hristiyan Arap nüfusun yaşadığı ve genellikle Arap ülkelerinden gelen yahudilerin yoğun biçimde yerleştirildiği yeni bir şehir oluşturuldu (2003 yılında nüfusu 57.000). İngilizler'in manda yönetimi döneminde yaptıkları havaalanının David Ben Gurion adı altında İsrail'in en büyük uluslararası havaalanına dönüştürülmesiyle Lûd, uçak bakım-onarımının yanı sıra sivil ve askerî uçakların yapımının da gerçekleştirildiği büyük sanayi kuruluşlarına sahip oldu; kâğıt, gıda, sigara ve elektrikli alet sanayileri de gelişmiş durumdadır. Şehrin tarihî eserleri arasında Ömer Camii ile onun mimarı Alâeddin Ali es-Sevvâk'ın yaptığı 1273 tarihli Cindâs Köprüsü başta gelir.

BİBLİYOGRAFYA :

Kudûs Şer'iyye Sicilleri, nr. 348, s. 135-136; Makdisî, *Ahşenü't-tekâşim*, Leiden 1906, s. 176; Yâkût, *Mu'cemû'l-büldân*, V, 15; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, II, 403; Makrîzî, *es-Sülûk* (Ziyâde), I, 1, 3, 106; R. Pococke, *A Description of the East and some other Countries*, London 1745, II, 1, 3; L. d'Arvieux, *Mémoires du Chevalier d'Arvieux*, Paris 1785, I, 55; E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Boston 1841, III, 50; G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, London 1895, s. 163; Clermont-Ganeau, *Archaeological Researches in Palestine*, London 1896, II, 98-108, 341-346; U.

Heyd, *Ottoman Documents on Palestine*, Oxford 1960, s. 55-56, 143; Mustafa Murâd Debbağ, *Bilâdü'nâ Filistin*, Beyrut 1972, IV, 487; D. F. Payne, "Lydda", *NBD*, s. 760; A. Schölch, *Palestina im Umbruch*, Stuttgart 1986, tür.yer.; B. Morris, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem 1947-1949*, Cambridge 1987, s. 207 vd.; *el-Cinân*, I, Beyrut 1870, s. 529; Adnân Bahî, "Cevânibü min târihi Lûd el-'Osmâniyye fi'l-karni'l-âşir el-hicrî/es-sâdis 'aşer el-mîlâdî", *Havliyyât: Fer'u'l-âdâbi'l-'Arabiyye*, VI/1 (1991-92), Beyrut 1992, s. 5-17; F. Buhl, "Lüdd", *IA*, VII, 107-108; M. Sharon, "Ludd", *EP* (İng.), V, 798-803; İlyas Çelebi, "İsâ", *DİA*, XXII, 472.



BUTRUS ABU-MANNEH

LÜKNET

(الكنة)

Telaffuzda pelteklik, tutukluk.

Sözlükte "pelteklik, dilde tutukluk, bazı harfleri gerçek mahreçleri dışında farklı yerden telaffuz etme" anlamına gelen **lûknet lûknûnet ve lûkûnet** olarak da geçer. Edebiyat terimi olarak "ibarede kelimelerin düzensizliğinden ileri gelen ve ancak kulak zevkiyle anlaşılabilen kusur" demektir. Bunu kekemelerin konuşmasını taklit ederek yazılmış, "kekemenâme" ve "pelteknâme" denilen manzumelerle karıştırmamak gerekir. "Ş" ve "r" gibi bazı harfleri doğru telaffuz edemeyecek şekilde dilinde tutukluk olan kişiye **elken** denir. İzzet Molla, Esad Paşa'nın sanat ehlini koruyup kollama, değerini bilme konusundaki meziyetini anlatma hususunda dilinin tutulduğunu, âciz kaldığını belirtmek için bu kelimeyi kullanmıştır: "Eyledi tab'-ı güher-perver-i Es'ad Pâşâ / Bün-i deryâ-yı hünerde beni lâîl ü elken." Divan edebiyatında Vüsûlî, Kâtibî, Ali Efendi, Sâbit ve Âşık Çelebi gibi bazı şairlerde lûknet bulunduğu bilinmektedir. Hatta Âşık Çelebi, bu özelliğin seyyid soyundan gelmesi dolayısıyla Hz. Hasan'dan kendisine intikal ettiğini söyler. Divan şiirinde lûknetin değişik şekilleri sevgilide bir güzellik unsuru olarak ifade edilmektedir. Lûkneti olan güzeller, divan şiirinin alışılmış sevgili tipinin dışında gerçek hayattan alınmış bir sevgili izlenimi verir.

Bazı güzellerin lûkneti, "ş" sesini "s" olarak telaffuz etmeleri onların gayri müslim oluşuyla ilgilidir. Şair bunu bir kusur değil aksine ağzının küçüklüğüne bağlı bir güzellik olarak kabul eder. Sevgilinin ağzı o kadar küçüktür ki şin harfinin noktaları sığmadığından kelimeyi sin şeklinde telaffuz etmektedir: "Şini sin

okuduğun muğbeçenin sanma galat / Dehen-i tengine sığmaz o bütün cirm-i nukât." Birtakım güzellerin lûkneti ise "r" harfini söyleyememe (Lûkneti var demem ol mâh-ı cihân-ârâyı / Benzer ebrûma deyü ağzına almaz "râ"yı [lâedrî]), bazı sesleri uzatıp kısaltarak söyleme veya bazı harfleri tekrarlar şeklinde. Yine âşığın sevgilinin yanında heyecandan dilinin dolaşması da divan şairlerince bir lûknet sayılmıştır. Gelip lûknet zebân-ı âşık vuslat telâşından / Dehânından çıkar güftâr gâhî râst gâhî keç (Enderunlu Vâsîf). Yabancıların Türkçe'yi farklı bir aksanla konuşmaları da lûknet sayılabilir: Hâliyyâ eyleseler bast-ı kelâm / Bellidir lûknet-i Rûm u A'câm (Enderunlu Fâzîl).

BİBLİYOGRAFYA :

Türk Lugatı, IV, 305; Ahmed Cevdet, *Nevâdirü'l-âsâr*, İstanbul 1258, s. 62; Harun Tolasa, *Sehi, Latîfî, Âşık Çelebi Tezkirelerine Göre 16. yy. da Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi I*, İzmir 1983, s. 189; Filiz Hançerlioğlu, *Âşık Çelebi Divanı* (yüksek lisans tezi, 1988), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 83; Cemal Kurnaz, *Halk ve Divan Şiirinin Müsterekleri Üzerine Denemeler*, Ankara 1990, s. 117-123; Ahmet Talât Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı* (haz. Cemal Kurnaz), Ankara 1992, s. 277, 286; Fuat Köprülü, "Âşık Çelebi", *IA*, I, 698; "Bebgâ", *TDEA*, I, 369.



CEMAL KURNAZ

LÜLEBURGAZ

Trakya'da
Kırklareli'ne bağlı ilçe merkezi.

Eski metinlerde Birgos, Burgos, Burguz, Çatal Burgaz vb. tarzında farklı şekillerde yazılan Lüleburgaz, Ergene ırmağının küçük bir kolu olan Lüleburgaz çayının (yukarı kesimindeki adı Poyrak deresi) kenarında kurulmuş tarihî bir kasabadır. Osmanlı döneminde Belgrad-Sofya-Edirne-İstanbul kervan yolunun en önemli duraklarından biriydi. Şehir, büyük bir bölümü hâlâ ayakta olan ve klasik Osmanlı mimarisini yansıtan külliye-lere sahiptir.

Kasabanın kuruluşu Bizans dönemindeki Arkadiopolis'e kadar uzanır (Jireček, s. 133; Tomaschek, CXIII [1886], s. 324). Burgaz ismi Yunanca "kule" anlamındaki **pyrgostan** gelir ve buradaki kalenin küçüklüğüne işaret eder. Irmak kenarında Bizans dönemine ait surun bir kısmı hâlâ durmaktadır. İlk Osmanlı kaynakları bu kalenin Osmanlılar tarafından 759-761 (1358-1360) yılları arasında alındığında ve ele geçirilmeden önce kalenin terke-

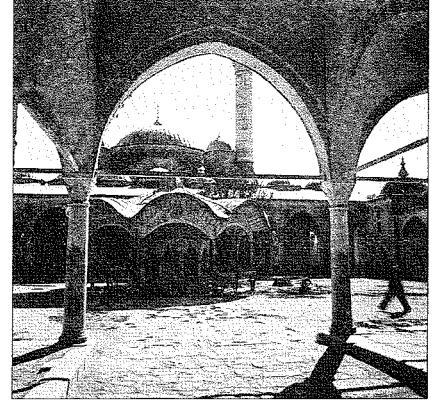
dildiği ve daha sonra onlar tarafından yıkıldığı hususunda müttefiktir. 1433'te buradan geçen Burgondiya şövalyesi Bertrandon de la Broquière yıkık surlu (Pirgasi denilen) şehirde Türkler'den başka kimsenin oturmadığını yazar.

Yapı stilinden hareketle (erken dönem klasik Osmanlı, 905 [1500] yılı civarı) ifade etmek gerekirse Lüleburgaz'daki ilk ve önemli cami ırmaktaki köprü'nün yanında yer alan Eskicami'dir (Kadı Camii). Burada bir süre kalan *Menâzırü'l-avâlim* yazarı Âşık Mehmed hamamla birlikte bu camiden bahseder. 936 (1530) yılına ait tahrir defteri Lüleburgaz'ın o dönemlerde hâlâ çok küçük bir yerleşim yeri olduğunu gösterir (BA, TD, nr. 370, s. 290-298). Vize sancağına bağlı bir kazanın merkezi olan kasabada iki cami, bir tekke, hamam ve bir okulla toplam kırk bir hâneneden (tah. 200 kişi) oluşan üç mahalle bulunmaktaydı (Câmi-i Cedîd, Câmi-i Köhne ve Tekke-Hızır mahalleleri). Lüleburgaz kazasında ise sadece müslüman nüfusa sahip on üç köy vardı. 1555'te Alman seyyahı Hans Dernschwam, şehir kapısını ve eski kalenin duvarlarını görerek ırmak üzerindeki taş köprüden söz eder. Dernschwam'ın ziyaretinden birkaç yıl sonra, o sırada Rumeli beylerbeyi olan Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa şehri bütünüyle yeniden inşa etti ve burayı önemli bir konaklama yeri haline getirdi. 967'de (1560) büyük bir medreseyle yanında zarif bir cami inşasını bitirdi. Bundan beş yıl sonra çifte kervansaray, imaret, hamam ve geniş bir pazar caddesi yaptırdı. Kervansarayın yapılış tarihini mevcut kitâbesi ebced hesabıyla 973 (1565-66) olarak verir. İtalyan seyyahı Antonio Pigafetta 1567'de işçilerin hâlâ inşaatta çalıştıklarını görmüştü. Ardından şehri ziyaret eden seyyahların hepsi bu bina grubunu parlak sözlerle överler (bk. SOKULLU KÜLLİYESİ). Evliya Çelebi'nin buraya geldiği 1061 (1651) yılında Lüleburgaz'da 700 hâne (tah. 3500 kişi), üç cami, iki mescid ve yedi mektep vardı

(*Seyahatnâme*, III, 300-303). XVII. yüzyılda Kırkkilise (şimdi Kırklareli) sancağına bağlı bir kadılık olan Lüleburgaz kervan durağı ve kaza merkezi olarak önemini koruyordu. Rucer Yosip Bošković 1765'te İstanbul'dan Ukrayna'daki Lemberg'e (Lvov) giderken uğradığı şehirde 400 müslüman hâne, altmış Rum hâne ve on yahudi hâne ile beş cami bulunduğunu zikreder. Ancak şehir daha fazla bir gelişme gösteremedi. 1799-1800 yıllarında eşkıya Kara Feyz'in baskınına uğrayarak tahrip oldu. II. Mahmud döneminde (1808-1839) düzen tekrar sağlandı ve tahrip edilen iki kervansaray yeniden inşa edildi. Tonoğlu Pazar caddesi ve kervansaraylar Luigi Mayer'in yangından hemen önce çizdiği renkli resimlerde açıkça görülür. 1287 (1870) *Edirne Vilâyeti Salnâmesi*'ne göre şehirde 984 müslüman hâne, bir yahudi cemaatiyle birlikte 310 gayri müslim hâne bulunmaktaydı. Şehir üç cami, iki mescid, bir kilise, bir sinagog ve 282 dükkâna sahipti.

1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra Edirne'nin ötesindeki bütün topraklar kaybedilince tarihî kervan yolu ihmale uğradı. İşlevsiz olan iki kervansaray, askerî kılla, Kadı Camii de silâh deposu haline getirildi. 1310 (1892-93) tarihli salnâme binaların sayısını aynı verir; bunlara Hasan Efendi Camii'nde bulunan Gülşeniyye ve Nakşibendiyye tarikatına ait iki tekkeyi ekler.

I. Balkan Savaşı sırasında (1912) Bulgar ordusu şehri büyük bir çatışma neticesinde ele geçirdiyse de 1913'te Türkler tarafından geri alındı. 1918-1922 yıllarında burası ve bütün Trakya Yunanlılar tarafından işgal edildi. Lozan Antlaşması'nda Trakya Türkler'e geri verilince Rum ahali Yunanistan'a gitti ve Makedonya'dan gelen Türk göçmenleri buraya iskân edildi. 1940 ve 1950'lerde Edirne'nin gerilemesinden ve Trakya'da merkezî bir durumda olmasından yararlanarak gelişti ve Edirne yeniden gelişmeye başla-



Lüleburgaz'da Sokullu Camii'nin avlusundan bir görünüş

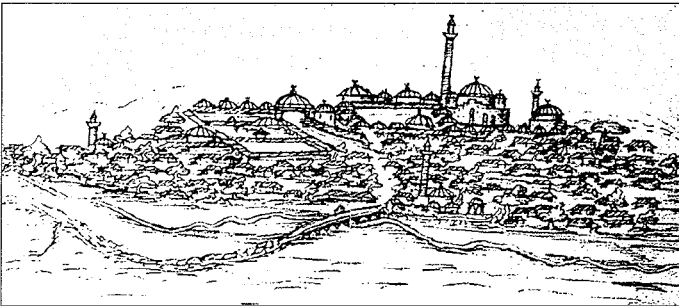
dığında o da gelişmesini sürdürdü. Cumhuriyet döneminin ilk nüfus sayımında (1927) nüfusu henüz 10.000'i bulmuyordu (5.323 nüfus); 1960 yılında bu sayı 20.000'i (22.362), 1975'te 30.000'i (32.401), 1990'da 50.000'i aştı (52.384). Önemli bir zirai ticaret merkezi ve kaynağını tarımsal ürünlerden alan bir sanayi merkezi olarak gelişmesini sürdürdü. 2000 yılında nüfusu 80.000'e çok yaklaştı (79.002). Sokullu Mehmed Paşa'nın iki kervansaray ve imareti iki dünya savaşı arasında ortadan kalktı. Fakat cami, medrese, mektep, hamam ve pazar caddesi hâlâ ayakta durur.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, TD, nr. 370, s. 290-298; B. de la Broquière, *Le voyage d'outrême* (ed. Ch. Schefer), Paris 1892; a.e.: *Denizasırlı Seyahati* (trc. İlhan Arda), İstanbul 2000, s. 230; H. Dernschwam, *İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü* (trc. Yaşar Önen), Ankara 1992, s. 327; Âşık Mehmed, *Menâzırü'l-avâlim*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 616, vr. 50*; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, III, 300-303; L. Mayer, *Views of the Ottoman Dominions*, London 1810, tür.yer.; C. Jireček, *Die Heerstrasse von Belgrad nach Constantinopel und die Balkanpässe*, Prag 1877, s. 133; *Edirne Vilâyeti Salnâmesi* (1310), Edirne 1310, s. 522; Gökbilgin, *Edirne ve Paşa Livâsı*, s. 508-515; H. J. Kornrumpf, *Die Territorialverwaltung im östlichen Teil der europäischen Türkei*, Freiburg 1976, tür.yer.; L. Klusáková, *The Road to Constantinople, The Sixteenth-Century Ottoman Towns through Christian Eyes*, Prague 2002, s. 19-20, 72-73, 199-201; W. Tomaschek, "Zur Kunde des Hämus-Halbinsels II", *Sitzungsbericht der Wiener Akademie der Wissenschaften*, CXIII, Wien 1886, s. 324; İsmail Eren, "Rucer Yosib Bošković'in İstanbul-Lehistan Seyahatine Ait Hatıra Defteri", TD, XVI (1962), s. 97; M. Kiel, "Lüleburgaz", *El²* (İng.), V, 815-816.



MACHIEL KIEL



Lüleburgaz'ın XVI. yüzyılda bir Alman seyyahı tarafından çizilen gravürü (M. Kiel fotoğraf arşivi)

LÜ'LÜ', Bedreddin (بدرالدین لؤلؤ)

Ebü'l-Fezâil el-Melikü'r-Rahîm Bedrüddîn
Lü'lü' b. Abdillâh en-Nûrî el-Atabekî
(ö. 657/1259)

Musul hükümdarı
(1233-1259).

Zengîler'den I. Nûreddin Arslanşah'ın (1193-1211) muhtemelen siyahî veya Ermeni asıllı kölesidir; daha sonra onun atabegî olarak tarih sahnesine çıktı. Gerek bu hükümdarın gerekse onun yerine geçen oğlu II. İzzeddin Mes'ûd'un (1211-1218) devlet işlerini başarıyla yürüterek her ikisinin yanında büyük itibar kazandı. II. İzzeddin Mes'ûd ölüm döşeğinde on yaşındaki büyük oğlu II. Nûreddin Arslanşah'ı yerine halef, Lü'lü'ü de ona nâib tayin etti. Bunun üzerine Nûreddin Arslanşah adına hutbe okutup para bastıran Lü'lü', gerçekte Musul'un en yetkili kişisi konumuna geldiği için Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh'tan kendisine taklid ve teşrifat göndermesini isterken bir yandan da komşu devletlere daha önce yapılan antlaşmaların yenilenmesini teklif etti. Çok geçmeden bu istekleri yerine geldi, böylece tam yetkili bir atabeg ve nâib oldu; bu suretle Nûreddin Arslanşah'ın tahtına göz dikenlere de fırsat vermedi. Diğer taraftan akıllı siyasetiyle devlet mekanizmasını tamamen tekeline alırken adaletiyle de halkın güven ve sevgisini kazandı.

Nûreddin Arslanşah'ın iktidara getirilmesinin ardından amcası İmâdüddin Zengî tahtın kendi hakkı olduğu iddiasıyla ayaklandı ve İmâdiye'yi ele geçirdi. Lü'lü'ün ona karşı çıkması, Erbil Atabegî Kökbörü'nin damadı olan Zengî'yi desteklemesi sebebiyle bir sonuç vermedi. İmâdüddin Zengî'nin Hakkâriye ve Zevezân kalelerini zaptetmesi üzerine Lü'lü', el-Cezîre Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Eşref Mûsâ'ya başvurarak onunla bir antlaşma yaptı ve tâbiyetine girdi. Ancak el-Melikü'l-Eşref, o sıralarda Diyarbekir ve Mardin Artuklu emirlerinin kendisine karşı ittifak kurmaları yüzünden Lü'lü'e sadece küçük bir askerî birlik gönderebildi. Lü'lü', bir süre sonra İmâdüddin Zengî'ye ait Akr Kalesi'ni ele geçirdiyse de halife ve el-Melikü'l-Eşref'in aracılığıyla kaleyi geri verdi ve barış sağlandı. Bu sırada hastalanan Nûreddin Arslanşah'ın ölümü üzerine tahta üç yaşındaki kardeşi Nâsırüddin Mahmûd çıkarıldı. Hemen arkasından yeni hükümdarın yaşının küçüklüğü-

nü bahane eden Kökbörü ile İmâdüddin Zengî Musul bölgesine saldırdılar. Lü'lü', ordusunun önemli bir kısmını Haçlılar'a karşı sefere çıkacak olan el-Melikü'l-Eşref'in emrine verdiğinden Musul'un 3 fersah ilerisinde yapılan savaşı kaybettiyse de ardından barış tekrar kuruldu (616/1219). Fakat Musul'un doğusundaki Kevâşâ Kalesi'nin, muhafızı tarafından İmâdüddin Zengî'ye teslim edilmesiyle barış yeniden bozulunca Lü'lü' yine el-Melikü'l-Eşref'ten yardım istemek zorunda kaldı. Yardıma gelen el-Melikü'l-Eşref, Anadolu Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Keykâvus ile Diyarbekir, Mardin, Hısnıkeyfâ Artuklu emîrleri ve Kökbörü'nin kendisine karşı kurdukları ittifakla karşılaştı. İzzeddin Keykâvus'un Viranşehir'de ölmesi üzerine bu ittifak bozulduysa da gelişen olaylar taraflar arasındaki gerginliğin devamına yol açtı ve savaşın çıkması ancak halifenin gayretiyle önlenildi; bir ay süren görüşmelerden sonra da resmen barış yapıldı. Buna göre İmâdiye Kalesi dışında kalan bütün kaleler İmâdüddin Zengî'den alınarak Lü'lü'e verilecekti. Fakat bu gerçekleşmedi; sadece İmâdiye Kalesi bir müddet sonra Lü'lü'e teslim edilerek Zengî'nin oradan uzaklaşması sağlandı. Zengî'nin uzaklaşmasının ardından Lü'lü' bazı kaleleri hâkimiyeti altına aldı.

618 (1221) yılında Moğollar Erbil'e doğru yönelince Kökbörü'nin kumandasında halifenin de desteklediği bir ordu kuruldu; Lü'lü' de bu harekete güç kattı, daha sonra da bazı şartlarla Şûş Kalesi'ni ele geçirdi. O yıllarda Dimaşk, Ahlat ve Erbil hükümdarları el-Melikü'l-Eşref'e karşı yeni bir ittifak oluşturunca Lü'lü' el-Melikü'l-Eşref'in yanında yer aldı. Bu sıralarda onun, bir yandan el-Melikü'l-Eşref'e dayanarak tehlikeleri uzaklaştırıp birtakım kaleleri kazanırken bir yandan da Musul'da Zengî soyunun yerine yeni bir hânedan kurma çabası içinde olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim 630 (1233) yılında Muzafferüddin Kökbörü ile II. Nâsırüddin Mahmûd'un ölümleri üzerine meşrû bir hükümdar olarak tanınmak istedi ve Abbâsî halifeliğine yaptığı başvuru sonunda

kendisine saltanat menşuruyla birlikte el-Melikü'r-Rahîm unvanı verilerek sultan ilan edildi (Rebîülevvel 631 / Aralık 1233).

Bağımsız bir hükümdar kimliğiyle devletini yönetmeye başlayan Lü'lü' önce Eyyûbîler'le mücadele etmek zorunda kaldı. Başlangıçta Dârâ, Rahbe ve Karkisiyâ gibi şehirleri kaybetmesine rağmen bir süre sonra tamamını geri almayı başardı, böylece sınırlarını Habur suyunun batısına kadar genişletti. Eyyûbîler'in yıkılmasının ardından ilk Memlük hükümdarı İzzeddin Aybeg hâkimiyetini genişletmek amacıyla Lü'lü'ün kızıyla nişanlandı; ancak karısı Şecerüddür bundan rahatsız olup onu öldürtünce evlilik gerçekleşmedi. Lü'lü', Moğollar'ın Bağdat'ı ele geçirmesi üzerine yaşı epeyce ilerlemiş olduğu halde, ilişkilerini düzeltmek için kıymetli hediyelerle Merâğa'ya giderek Hülgû'nun huzuruna çıktı ve kendisine bağlılığını teyid etti. Musul'a döndükten kısa bir süre sonra seksen küsur yaşında vefat etti (3 Şâban 657 / 26 Temmuz 1259) ve sağlığında yaptırdığı Bedriyye Medresesi'ndeki türbesine gömüldü.

Lü'lü' zekâsı, yetenekleri ve başarılı siyasetiyle kumandanlıktan hükümdarlığa yükselmiş seçkin bir kişiliğe sahipti. Âlim, sanatkâr, edip ve şairleri himaye etmiş, İzzeddin İbnü'l-Esîr ünlü eseri *el-Kâmil fi't-târih*'i onun adına kaleme almıştır. Lü'lü', kendi adını taşıyan medresesinden başka yine Musul'da Kara Saray denilen bir saray, Ra'bân'da Habur suyu üzerinde bir köprü ve Sincar'ın doğusunda bir kervansaray yaptırmış, ayrıca Musul Kalesi'ni ve surlarını tamir ettirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Yâkût, *Mu'cemû'l-büldân*, II, 39; IV, 486; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XII, 334, 335, 337, 338, 339, 341, 357, 421-424, 444-446; a.m.f., *et-Târihu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevşil* (nşr. Abdülkâdir Ahmed Tuleymât), Bağdad-Kahire 1382/1963, s. 203-204; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-haleb*, III, 187-189, 242, 245, 259; Ebû Şâme, *ez-Zeyl 'ale'l-Ravzateyn*, s. 114, 142, 144, 203; İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 94, 181, 184; V, 83, 84, 92, 208; Ebû'l-Ferec, *Târih*, II, 539; Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtaşar*, III, 121, 122, 126, 127, 134, 192, 198; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, Beyrut 1407/1986, XIII, 18, 81, 136, 154, 196, 199, 214; Artuk, *İslâmî Sikkeler Kataloğu*, I, 412-415; D. Patton, *Badr ad-Din Lu'lu', Atabag of Mosul: 1211-1259*, Seattle 1991; a.m.f., "Badr al-din Lu'lu' and the Establishment of a Mamluk Government in Mosul", *St.I, LXXIV* (1991), s. 79, 82, 83, 85, 94, 95; A. Hagedorn, "Badr ad-Din Lu'lu' von Mosul (reg. 1233-1259). Zu Auftraggebern islamischer Kleinkunst im 13. Jahrhundert", *ZDMG Suppl.*, X, Stuttgart 1994, s. 493-507; K. V. Zetterstœn, "Lü'lü'", *IA*, VII, 108-109; Cl. Cahen, "Lu'lu'", *El²* (İng.), V, 821.



BAHATTİN KÖK

Bedreddin
Lü'lü'
dönemine
ait 656 (1258)
tarihli
altın sikke
(İstanbul
Arkeoloji
Müzesi,
nr. 1271)



LÜ'LÜİ, Abdurrahman b. Mehdî
(bk. ABDURRAHMAN b. MEHDÎ).

LÜ'LÜİ, Hasan b. Ziyâd
(bk. HASAN b. ZİYÂD).

el-LÜMA'
(اللمح)

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin
(ö. 324/935-36)

bazı kelâm konularına dair eseri.

Tam adı *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'* dir. Yazma nüshalarda ve İbn Fûrek'in *Mücerred*'inde adı sadece *el-Lüma'* (*Kitâbü'l-Lüma'*) şeklinde geçer. Öyle anlaşıyor ki eserin adının devamı Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir'den alınmıştır. İbn Asâkir, Eş'arî'ye aynı konuda farklı isimler altında başka eserler de nisbet etmiştir (*Tebyînü kezîbi'l-müfterî*, s. 130). Takıyyüddin İbn Teymiyye kitabın adını *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'* olarak zikreder. Kâtib Çelebi ise itikadî esasları konu alan *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'* adlı eserin Ebû Ma'mer Sâlim b. Abdullah el-Herevî'ye (ö. 433/1042) ait olduğunu kaydeder ve Eş'arî'den hiç söz etmez.

Eş'arî, kitabının mukaddimesinde bazı konularda gerçeği açıklamak ve bâtıl görüşleri reddetmek amacıyla muhtasar bir eser kaleme aldığını belirtir (s. 5). On bölümden oluşan kitabın ilk dört bölümü ilâhiyyât, üç bölümü kader, iki bölümü iman kavramı, son bölümü de imâmet konularına dairdir. Müellif ilâhiyyât konularından Allah'ın varlığı, selbî ve sübûtî sıfatları, özellikle Mu'tezile ile tartışmalı olan kelâm, irade ve rû'yetullah meselelerini ele alır. Kader bahsinde kullara ait fiillerin yaratılmışlığı, istitâat, ta'dîl ve tecvîr meseleleri incelenmiştir. İman bahsinde iman tanımı, sınırları ve mürtekeb-i kebirinin durumuna temas edilmiş, ardından Hz. Ebû Bekir ile Ömer'in hilâfetinin meşruiyeti ve dolayısıyla Şîi iddialarının yanlış olduğu hususuna yer verilmiştir.

el-İbâne'nin aksine Eş'arî bu kitabında Ahmed b. Hanbel'le hiç söz etmez ve Selef telakkisinden uzaklaşarak akılla nakil arasında denge kurmaya çalışan kelâm metodunu benimser. Nasılarda yer alan müteşâbih lafızları te'vile yönelir. Eş'arî'nin *el-Lüma'* hayatının hangi döneminde kaleme aldığına ilişkin farklı görüşler

bulunmaktadır. McDonald, Arthur Stanley Tritton ve Ignaz Goldziher gibi müsteşriklerle Selefîyye yanlılarına göre müellif bu eseri Mu'tezile'den ayrıldıktan hemen sonra yazmıştır. Çünkü ilk zamanlar Mu'tezile'nin etkisinden tam olarak kurtulamadığından eserinde aklî öğelere yer vermiştir. Hayatının sonuna doğru ise Selefîyye'nin görüşlerini benimsemiş ve *el-İbâne*'yi kaleme almıştır. A. J. Wensinck, Bekir Topaloğlu ve *el-Lüma'*ın ilmî neşrini yapan Hammûde Zekî Gurâbe'ye göre ise Eş'arî *el-Lüma'*ı *el-İbâne*'den sonra telif etmiştir. Bu âlimler, fikirlerini destekleyen en güçlü delil olarak Eş'ariyye ekolünün *el-İbâne*'ye göre değil *el-Lüma'*'daki düşüncelere göre oluşmasını göstermektedir. Hammûde Gurâbe, hem *el-Lüma'*a yazdığı takdimde hem *The Islamic Quarterly*'deki makalesinde bu iki eseri karşılaştırarak *el-Lüma'*ın daha sonra yazıldığını ispat etmeye çalışmıştır.

Eserin iki yazma nüshası bulunmaktadır; bunlardan biri Beyrut Amerikan Üniversitesi Kütüphanesi'nde (MS, nr. 297. 3 A 81 1^a [s. 1-117]), diğeri British Museum'da (Suppl. 172, Or., nr. 3091) kayıtlıdır. Her iki nüshada da istinsah tarihi yer almakla birlikte Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân'a göre birinci yazma daha eskidir. Richard Joseph McCarthy bu nüshanın istinsah tarihini VII-VIII. (XIII-XIV.) yüzyıllar olarak tahmin etmektedir. *el-Lüma'* değişik kişiler tarafından neşredilmiştir. Bunların başında McCarthy gelmektedir. McCarthy, Beyrut Amerikan Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki nüshayı esas almış, çalışmasının başına müellif ve eseriyle ilgili bir giriş koymuş ve eseri İngilizce'ye tercüme etmiştir. Ayrıca Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd* ve İbn Asâkir'in *Tebyînü kezîbi'l-müfterî* adlı eserlerinde yer alan Eş'arî'ye ait bilgi ve savunmalarla Eş'arî'nin eserlerine dair listeyi ve *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* ile *el-İbâne*'deki görüşlerin karşılaştırmasını içeren ekleri, *Risâle fi istihsâni'l-havz fi 'ilmi'l-keîlâm*'la birlikte *The Theology of al-Ash'ari* adıyla yayımlamıştır (Beyrut 1952-1953). Hammûde Zekî Gurâbe tarafından gerçekleştirilen neşirde British Museum, Beyrut Amerikan Üniversitesi Kütüphanesi nüshaları ve McCarthy neşri esas alınmıştır (Kahire 1955). Nâşir mukaddimede bu çalışmasını McCarthy'nin hatalarını ortaya koymak amacıyla yaptığını kaydetmektedir (s. 12). Her iki neşri inceleyen Abdurrahman Bedevî ise Gurâbe'nin McCarthy'den daha çok yanlış yaptığı

ğini kaydetmektedir (*Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, s. 528). Eseri ayrıca Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân, Beyrut Amerikan Üniversitesi Kütüphanesi nüshasını esas alarak yayımlamıştır (Beyrut 1987).

el-Lüma', mezhebin temel görüşlerini büyük oranda ortaya koyduğundan Eş'arîler için önemli bir eserdir. Mâtürîdîlik'te *Kitâbü't-Tevhîd*'in oynadığı rolü Eş'arîlik'te *el-Lüma'* üstlenmiştir. Eş'arîler'in *el-Lüma'*a çok önem verdiklerini bildiren İbn Teymiyye bu sebeple onu birçok defa şerhettiklerini, şerhedenlerin başında da Bâkîllânî'nin geldiğini belirtir. Bâkîllânî'nin ayrıca, Kâdî Abdülcebbar'ın *el-Lüma'*ı eleştirmek amacıyla yazdığı *Naşzu'l-Lüma'*ı tenkit etmek için *Naşzu Naşzı'l-Lüma'* adıyla bir eser yazdığını kaydeder (*Kitâbü'n-Nübüvât*, s. 62). *el-Lüma'* üzerine muhteva tanıtımı niteliğinde bazı çalışmalar da yapılmıştır. Bunlara örnek olarak Leonhord Rost, Hellmut Ritter, E. Bannerth, Fritz Meier ve Bünyamin Abrahamov'un çalışmaları gösterilebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Eş'arî, *el-Lüma'* (nşr. Richard J. McCarthy), Beyrut 1952-53; a.e. (nşr. Hammûde Zekî Gurâbe), Kahire 1975, neşreden giriş, s. 3-14; a.e. (nşr. Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân), Beyrut 1408/1987, neşreden giriş, s. 43-45; a.mlf., *el-İbâne* (Fevkiyye), s. 105-140; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, s. 93, 165, 267; İbn Asâkir, *Tebyînü kezîbi'l-müfterî*, s. 130; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *en-Nübüvât*, Beyrut 1405/1985, s. 62; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1565; L. Rost, *al-As'aris Kitâb al-Lüma'* (doktora tezi, Erlangen 1922); Brockelmann, *GAL*, I, 195; Sezgin, *GAS*, I, 603-604; Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1979, I, 528-531; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş*, İstanbul 1993, s. 137; E. Bannerth, "The Theology of al-Ash'ari", *WZKM*, LII (1953-55), s. 419-420; H. Ritter, "Books and Periodicals/The Theology of al-Ash'ari", *Oriens*, VII (1954), s. 191-192; Hammouda Ghoraba, "Al-Ash'ari's Kitâb al-Lüma'", *IQ*, I/4 (1954), s. 191-194; F. Meier, "The Theology of al-Ash'ari", *Isl.*, XXXII (1957), s. 109-111; B. Abrahamov, "A Re-examination of al-Ash'ari's Theory of Kasb According to Kitâb al-Lüma'", *JRAS* (1989), II, 210-211.



İLYAS ÇELEBİ

el-LÜMA'
(اللمح)

Ebü Nasr es-Serrâc'ın
(ö. 378/988)

tasavvufun temel konularına
dair eseri.

Ebü Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed es-Serrâc'ın hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. *Tabakâtü's-şûfiyye*'nin birçok yerinde Serrâc'a dayanarak bilgi veren

Sülemî eserinde ona yer ayırmamış, diğer sûfî müellifler Ebû Nuaym, Kuşeyrî ve Hücûvîrî de Sülemî'yi takip etmişlerdir. Tarihçi Zehebî, Sülemî'ye atfen Serrâc'ın babası Ali b. Muhammed'in zâhid ve dindar bir kişi olduğunu ve secde halinde iken vefat ettiğini, Serrâc'ın Horasan bölgesinde fütüvvet ehli olarak tanındığını, sûfilîği dinî ilimler hakkında bilgi sahibi olarak anlattığını, Ca'fer el-Hulî ve Ebû Bekir ed-Dükki'den faydalandığını kaydeder. Zehebî bu bilgileri Sülemî'nin günümüze ulaşmayan *Târîhu's-sûfiyye* adlı eserinden almış olmalıdır. Hücûvîrî onun Bağdat'a gittiğini, Şûnîziyye Mescidi'nde kendisine bir hücre verildiğini, burada bir ramazan ayı boyunca dervişlere imamlık yaptığını söyler. Muhammed b. Münevver, Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr'ın pîri Ebû'l-Fazl Muhammed b. Hasan es-Serahsî'nin Serrâc'ın müridi olduğunu belirterek onun tasavvufa dair birtakım eserler yazdığını, Tûs'ta ikamet ettiği hankahın daha sonra dervişlerin ziyaret yeri haline geldiğini bildirir (*Esrârü't-tevhîd*, s. 27, 66). 378'de (988) Tûs'ta vefat eden Serrâc'a sûfî tabakat müelliflerinden sadece Ferîdüddin Attâr tezkiresinin zeyil kısmında müstakil bir yer vermiştir.

Tasavvufun belli başlı konularını düzenli biçimde bir araya getiren, inceleyip yorumlayan ve eleştiren önemli bir kaynak olan *el-Lüma'*, aynı dönemde yazılan Kelâbâzî'nin *et-Ta'arruf* adlı eserinden daha geniş, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kitû'l-kulûb*'undan daha özlü ve daha sistemlidir. İran, Irak, Suriye ve Mısır'ı dolaşan, gezdiği yerlerde birçok sûfî ile görüşen ve tasavvufa dair yazılan eserleri toplayan Serrâc kitabını bir dostunun ricası üzerine kaleme almıştır. Maksadı Kur'an ve Sünnet'e uygun bir tasavvuf anlayışı ortaya koymak, tasavvufa yöneltilen itiraz ve tenkitleri cevaplandırmak, tanımladığı tasavvuf anlayışına uymayan aşırı mutasavvıfları reddetmektir. Serrâc, eserin başında sûfilere ait söz ve menkıbeleri aktarırken bunların sıhhatli ve güvenilir olmasına büyük özen gösterdiğini, bazan bunları senedleriyle aktardığını, bazan da sözüz uzatmamak için senedleri zikretmediğini kaydeder. Tasavvuf anlayışını eserinde Cüneyd-i Bağdâdî ve Sehl b. Abdullah et-Tüsterî gibi sûfilere dayandıran Serrâc, tasavvufun Kur'an ve hadis çerçevesinde mâkul bir açıklamasını yapmaya çalışmıştır.

el-Lüma' bir girişle on üç bölümden meydana gelir. Giriş kısmında tasavvufun Kur'an ve Sünnet'teki yeri, Hz. Pey-

gamber ve sahâbenin dinî yaşayışlarında ve tefsir, hadis, fıkıh, kelâm gibi ilimler arasında tasavvuf, sûfilerin Kur'an ve Sünnet'ten ilhamla çıkardıkları yeni hükümler, tevhid, mârifet ve tasavvuf ilişkisi gibi konular üzerinde durulmuştur. Eser tasavvufî makam ve haller, tasavvufun kaynağı olarak Kur'an ve hadis, tasavvufta Resûl-i Ekrem'in örnek alınması, Kur'an ve hadisten tasavvufî mânalar çıkarmak, sahâbenin, özellikle ilk dört halifenin tasavvufî hayatı, tasavvuf âdabı, bazı konularda sûfilerin birbirinden farklı görüşte olmaları, mektuplaşma, şîir ve duanın tasavvuftaki önemi, semâ, vecd, keramet, tasavvuf terimleri, şathiyyeler ve bazı sapkınların hatalı tasavvufî yorumları gibi konuları ele almıştır.

Serrâc bir yerde dinî ve şer'î ilimleri hadis, fıkıh, tasavvuf olarak üçe ayırır; diğer bir yerde kelâmı da bunlara ekler, tefsiri rivayet ilmi olarak görür. Bu ilimlerden her birinin ayrı uzmanlık alanları olduğunu belirten Serrâc, bir ilim dalında karşılaşılan problemi ve görülen hatayı o ilimde uzman olanlara sormak gerektiğini ifade ederek sûfî olmayanların tasavvuf hakkındaki değerlendirmelerinin ihtiyatla karşılanması gerektiğini vurgular. Müellif, başka bir bağlamda İslâmî ilimleri herkesi veya sadece özel bir zümreyi ilgilendiren ilimler olmak üzere ikiye ayırmış, tasavvufun herkesi ilgilendirmediğini özellikle ifade etmiştir. Sûfî olmadıkları halde sûfî geçinen bazı kişi ve zümrelerin bulunduğunu, gerçek sûfilere bunlardan ayırt etmek için bu eseri yazdığını söyleyen Serrâc, taklitçi ve şekilci sûfilerle bu yolun sapkınları hakkında geniş bilgiler vermiş, eserin son kısmını sapkın mutasavvıfların içine düştüğü hatalara (galatât) ayırmıştır.

Verdiği bilgilerin bir kısmını İran, Irak ve Suriye'de ziyaret ettiği dönemin ünlü sûfilerinden alan Serrâc, bir kısmını da Ebû Saîd el-Harrâz ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi sûfilere eserlerinden derlemiştir. Vecd bölümünü geniş ölçüde Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî'nin bu konudaki eserinden yararlanarak yazmış, Ebû Saîd el-Harrâz'ın *Kitâbü's-Sır* ve *Kitâbü's-Şalât*'ından, Cüneyd-i Bağdâdî'nin kitaplarından, Ebû Tûrâb en-Nahşebî'nin, Amr b. Osman el-Mekkî'nin eserleriyle Iraklılar'ın yazdıkları eserlerden yararlandığını belirtmiştir.

el-Lüma' Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, Abdülkerim el-Kuşeyrî, Hücûvîrî, Şehâbeddin es-Sühreverdî, Hargûşî, İz-

zeddin el-Kâşî gibi mutasavvıf müelliflere kaynak olmuştur. Sülemî'nin *Risâle fî galatâtî's-sûfiyye*'si *el-Lüma'*ın son kısmından hemen hemen aynen alınmıştır. Kuşeyrî *er-Risâle*'de *el-Lüma'*'dan nakiller yapmış, eserin semâ ve keramet bölümlerini geniş ölçüde buradan aktarmıştır. Hücûvîrî'nin *Keşfü'l-maḥcûb*'unda, Rûzbihân-ı Baklî'nin *Şerḥ-i Şaṭhiyyât*'ında, Sühreverdî'nin *Avârifü'l-ma'ârif*'inde, Hargûşî'nin *Tehzîbü'l-esrâr*'ında Serrâc'ın tesiri görülmektedir. Gazzâlî'nin *İḥyâ'*'ındaki semâ ve vecd bahsiyle Serrâc'ın bu konuda verdiği bilgiler de benzerlik gösterir. Tasavvuf tarihi bakımından önemli bir kaynak olmasına rağmen Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sinin, Gazzâlî'nin *İḥyâ'*'ının ve Sühreverdî'nin *Avârifü'l-ma'ârif*'inin gördüğü büyük ilgi *el-Lüma'*ın ve yazarının şöhretini gölgelemiş, hatta unutulmalarına sebep olmuştur.

Eser ilk defa Reynold Alleyne Nicholson tarafından incelenmiş ve yayımlanmıştır (*The Kitâb al-luma fî'l-Tasawwuf of Abû Nasr 'Abdallah b. 'Alî al-Sarrâj al-Tûsî*, Gibb, Memorial series, Leiden 1914; London 1963). Nicholson esere yazdığı giriş bölümünde (s. 1-154) kitap ve yazarı hakkında geniş bilgi vermiştir. Ancak *el-Lüma'*ın Nicholson neşrinde Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî, Ebû Hamza, kâfir olmakla suçlanan meşâyih, Ebû Bekir Ali b. Hasan ve Muhammed b. Mûsâ el-Fergânî bahisleri eksiktir. Arthur John Arberry, *Pages From the Kitâb al-Luma' of Abû Nasr al-Sarrâj* adlı çalışmasında (London 1947) *el-Lüma'*ın Bankipûr (nr. 825) yazmasından istifade ederek Nicholson basımındaki eksik kısmı tamamlamış, ayrıca yazarı hakkında bilgi vermiştir. *el-Lüma'*, Abdülhalîm Mahmûd ve Tâhâ Abdülbâkî Sürûr tarafından 1960'ta Kahire'de yayımlanmıştır. Richard Gramlich eseri Almanca'ya tercüme ederek tenkitli metniyle birlikte neşretmiştir (*Schlaglichter über das Sufitum, Abû Nasr as-Sarrâj's Kitâb al-luma'*, Stuttgart 1990). *el-Lüma'* Pîr Muhammed Hasan tarafından Urduca'ya (Pakistan 1994), Hasan Kâmil Yılmaz tarafından Türkçe'ye (İstanbul 1996) çevrilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Serrâc, *el-Lüma'*; Sülemî, *Tabakât*, bk. İn-deks; Kuşeyrî, *er-Risâle* (nşr. Abdülhalîm Mahmûd), Kahire 1395/1966, s. 774; Hücûvîrî, *Keşfü'l-maḥcûb*, Tahran 1338 hş., s. 417, 444; He-revî, *Tabakât*, s. 507; Muhammed b. Münevver, *Esrârü't-tevhîd*, Tahran 1349 hş., s. 27, 66; Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretül-evliyâ*, Tahran 1346 hş., s. 639; Şehâbeddin es-Sühreverdî, *Avâri-*

fû'l-ma'ârif, Beyrut 1966, s. 285, 307; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 351-380*, s. 625-626; a.m.f., *el-İber*, III, 7; Lâmiî, *Nefehât Tercümesi*, s. 324; Abdülhüseyn Zerrinküb, *Dümbâle-i Cüs-tûcû der Tasavvufi İrân*, Tahran 1369 hş., s. 67-68; A. Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History*, Leiden 2000, s. 118-120; A. Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları* (trc. Ergun Kocabıyık), İstanbul 2001, s. 94; Abdülkerîm Zuhûr Adî, "Ebû Nasr es-Serrâc ve Kitâbühü el-Lüma'", *MMLADm.*, LVII/1-2 (1982), s. 35-91; Ahmed Subhi Furat, "Tasavvuf Edebiyatında Kaynak Bir Eser: el-Luma fi't-Tasavvuf", *İslâmî Edebiyat*, sy. 20, İstanbul 1993, s. 25-28; Abdülhakim Yüce, "Klasiklerimiz: el-Lüma'", *Tasavvuf*, sy. 3, Ankara 2000, s. 185-195; P. Lory, "as-Sarrâdj", *El²* (İng.), IX, 65-66; a.m.f., "al-Sarrâdj Abu Nasr", *Biographical Encyclopaedia of Sufis: Central Asia and Middle East*, New Delhi 2002, s. 421-423; Abdülhamîd Medkûr, "Ebû Nasr es-Serrâc eş-Şûfî", *Meusû'atü'l-hâdreti'l-İslâmiyye*, Amman 1993, s. 320-324.



SÜLEYMAN ULUDAĞ

LÜVÂTE

(bk. LEVÂTE).

LÜZUM

(bk. TELÂZÜM).

LÜZUM

(الزوم)

Akdin bağlayıcılığı, taraflardan birinin tek taraflı iradesiyle feshedilemeyecek nitelikte olması anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte "sabit olmak, devam etmek, ayrılmamak; gerekmek, gerekli olmak" gibi anlamlara gelen **lüzûm** kelimesinin **lüzâm** ve **ilzâm** biçimindeki türevleri Kur'-ân-ı Kerîm'de beş yerde geçmekte ve sözlük anlamı doğrultusunda kullanılmaktadır (Hûd 11/28; el-İsrâ 17/13; Tâhâ 20/129; el-Furkân 25/77; el-Feth 48/26). Fıkıh ilmi yanında mantık ve belâgat gibi disiplinlerde de terimleşen, mantıkta **lüzûm**, **lüzûmiyye**, **lüzûm-i zihnî**, **lüzûm-i hâricî**, **iltizâm** ve **telâzûm*** şekillerinde, belâgatta ise **lüzûmu mâ lâ yelzem** şeklinde kullanımları bulunan kelime, bir fıkıh terimi olarak "akdin bağlayıcı olup tarafların tek taraflı iradesiyle feshedilmesinin mümkün olmaması" demektir.

Kendisiyle ulaşılmak istenen amacı güvenli ve istikrarlı bir şekilde gerçekleştirebilmesi için sahih ve nâfiz olarak kurulmuş olan akdin bağlayıcı (lâzım) olması, yani taraflardan birinin tek taraflı irade-

siyle bozulmaması kuralıdır. Ancak hukuk düzeni, amacı ve yapısı itibarıyla her iki tarafın veya taraflardan birinin diğerinin rızâsı olmaksızın vazgeçme hakkına sahip olduğu (gayr-i lâzım) akidleri tanıdığı gibi kural olarak bağlayıcı olan akdin bağlayıcılığının çeşitli sebeplerle askıya alınıp ertelenmesine de imkân vermektedir. Klasik fıkıh doktrininde akdin bağlayıcı olmaması (adem-i lüzûm) durumu genelde iki biçimde söz konusu edilmektedir. Birincisi, yapısı itibarıyla bağlayıcı olan bir akdin bir sebeple bu bağlayıcılık niteliğini kazanamaması, diğeri akdin amacı ve yapısı itibarıyla bağlayıcı olmamasıdır. Ancak akdin bağlayıcılığını etkileyen, en azından akdin bağlayıcılığı konusuyla birlikte incelenen tartışmalı iki husus daha bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, haklı sebeplerin (özür, mazeret) varlığı durumunda ilgili tarafın fesih hakkına sahip olup olmaması, ikincisi meclis muhayyerliği meselesidir.

A) Yapısı İtibarıyla Bağlayıcı Olan Bir Akdin Bu Niteliğini Kazanamaması. Taraflara karşılıklı borç yükleyen, karşılıklar arası dengenin önemli bir ortak özellik olarak ortaya çıktığı satım, icâre gibi akidler kural olarak bağlayıcıdır. Akdin bağlayıcılığı in'ikad, sıhhat ve nefâz merhalelerinin dışında bir nitelik olup akdin taraflardan birinin tek taraflı iradesiyle feshedilemezliğini ifade eder ve esas itibarıyla diğer üç merhaleden farklı şekilde akdin, hukuk düzeninin bu üç aşama için öngördüğü şartları taşıyıp taşıyamamasıyla doğrudan ilgili değildir. Akdin nefâzının askıda olduğu durumların (mekuf akidler) lüzum teorisiyle irtibatlandırılmaması, nefâzın ayrı bir merhale olarak değerlendirilmesinin yanı sıra mevkuf akidlerde icâzet ve iptal yetkisinin akdin taraflarına değil tarafların dışında hakkı ilişen üçüncü şahıslara ait olması ve bu sebeple bu hakkın bir fesih yetkisi anlamını taşıyamamasıdır. Akdin sıhhat şartlarına riayetsizliğin sonucu olan fesad halinin lüzum teorisiyle ilişkilendirilmesi ise dolaylı bir şekilde olmaktadır.

Yapısı bakımından bağlayıcı olan bir akdin bu niteliğini kazanamaması esas itibarıyla iki durumda ortaya çıkmaktadır. Bunlardan biri akidde bazı muhayyerliklerin söz konusu olması, diğeri, hukuk düzeninin akdin sıhhati için öngördüğü şartlardan birine riayet edilmemesidir. Her iki durumda da akid fesih ve iptale açık hale gelmekteyse de birinci durumda akdin feshedilmesi bir hak iken ikinci durumda bir görev olmaktadır.

1. Akdin Muhayyerlik Sebebiyle Bağlayıcılık Kazanamaması. Bağlayıcılık vasfına sahip akid kural olarak taraflardan herhangi birinin tek taraflı iradesiyle feshedilemez. Ancak akidde taraflardan biri veya her ikisi için söz konusu olabilen ve akdin bağlayıcılık vasfını kazanmasını engelleyen bir muhayyerlik hakkının bulunması durumunda akdin bağlayıcılık özelliği belli bir süre için kaldırılır. Esasında akdin bağlayıcılığını askıya alıp erteleyen yegâne meşrû sebep budur. Muhayyerlikler genellikle iradenin sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesini sağlamak amacıyla yönelik olup bazısını hukuk düzeni re'sen tanımış (rû'yet muhayyerliği), bazıları da tarafların karşılıklı rızâ ile açıkça kararlaştırmaları yoluyla (şart ve tayin muhayyerlikleri) veya delâleten (ayıp muhayyerliği) sabit olmuştur.

İcap ve kabulün hukuk düzenince öngörülen şartlara uygun olarak buluşması halinde akid kurulur ve hukukî sonucunu (hüküm) kesin biçimde doğurur. Borçlar hukukunun model akdi olan satım akdi üzerinden söylenecek olursa akdin hükmü olan mülkiyetin iletisi akdin kendisidir. Muhayyerlikler akdin hükmünün gerçekleşmesine çeşitli mertebelerde engel olur. Şart muhayyerliği ve tartışmalı olmakla birlikte tayin muhayyerliği iletinin gerçekleşmesinden, yani akdin kurulmasından sonra hükmün başlamasına, rû'yet muhayyerliği sabit olmuş hükmün tamamlanmasına, ayıp muhayyerliği de hükmün bağlayıcılığına engel olur. Denilebilir ki ayıp muhayyerliği akdin zâhiren kazandığı bağlayıcılık vasfını yitirmesine sebep olurken diğerleri akdin başlangıçta bağlayıcılık vasfını kazanmasına engel olmaktadır. Abdürrezzak Ahmed es-Senhûrî, şart muhayyerliğiyle tayin muhayyerliğini Batı hukukundaki durdurucu şarta, rû'yet ve ayıp muhayyerliklerini feshedici şarta benzetmekte, ancak Şâfiî'nin şart muhayyerliğini de feshedici şart olarak değerlendirdiğini belirtmektedir (*Mesâdirü'l-hak*, IV, 198). Bu muhayyerliklerden sadece şart ve ayıp muhayyerlikleri bütün fıkıh ekollerince kabul edilmiş olup diğerlerinin meşruiyeti tartışmalıdır. Ayrıca sözü edilen muhayyerliklerin hangi akidlerde geçerli, hangilerinde geçersiz olduğu konusunda da ekoller arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır (bk. MUHAYYERLİK).

Muhayyerliklerin ihtiyarî veya zorunlu olarak son bulmasıyla birlikte akid bağlayıcılık kazanır. Şart muhayyerliğinin ih-

tiyarî olarak sona ermesinin yegâne şekli icâzet, yani yapılmış olan akdi onaylamaktır. Zorunlu olarak son bulması ise muhayyerlik süresinin dolması veya satıcının muhayyerlik süresi içerisinde ölmesiyle gerçekleşir. Şart muhayyerliğinin fesih için değil icâzet için konulduğunu düşünen İmam Malik'e göre muhayyerlik süresinin dolması durumunda akit münfesi olur. Ayıp ve rü'yet muhayyerliklerine dayalı olarak gerçekleşen feshin ihtiyarî şekli hak sahibinin akdin feshine dair beyanı, zorunlu şekli ise akdin konusu olan şeyin kabzdan önce helâkidir (Kâsânî, V, 298).

2. Akdin Fesad Yüzünden Bağlayıcılığı Yitirmesi. Yapısı itibariyle bağlayıcı olan akidlerin bağlayıcılık özelliğini kaybetmesinin ikinci sebebi, hukuk düzeninin akdin sahihliği için öngördüğü şartlara riayet edilmemesi ve bundan dolayı akdin fâsid olmasıdır. Fakihler arasında ayrıntıda görüş farklılığı bulunsa da garar, bilinmezlik, ikrah, müfsit şart, ribâ gibi taraflardan birinin akid kurucu iradesini sakatlayan bir durumun varlığı veya akdin hukuk düzenine kısmen aykırı oluşu fesad sebebi olarak görülür (bk. FESAD).

Fesad akdin bağlayıcı olmasının ikinci temel engelidir. Akdin fâsid olması durumunda taraflardan her birinin, ayrıca hâkimin akdi feshetme yetkisi, daha doğrusu yükümlülüğü vardır. Çünkü bu akid, içerdiği fesad sebebiyle özü bakımından bağlayıcı olmayıp feshedilmeyi hak etmiştir. Fâsid akdin feshiyle muhayyerlik hakkı bulunan bir akdin feshi arasındaki en önemli fark birincisinde fesih, akdin bağlayıcı olup olmasının ötesinde hukuk düzeninin akdin yapılışı / yapısı dışındaki bir sebeple öngördüğü bir yükümlülük iken diğerinde onun yerine getirilmemesi dinî-uhrevî bir sorumluluk yüklemeyen bir hak olmasıdır.

Fâsid akid kabzdan önce mülkiyet sonucunu doğurmadığı için kabzdan önceki fesih kabulden kaçınma veya icaptan dönme mesabesinde olup her iki tarafın şart muhayyerliğindekine benzer şekilde akdi feshetme hakkı vardır. Hanefî ekolünde ağırlıklı görüş, tarafların fesih hakkının kabzın gerçekleşmesinden sonra da bulunduğu yönündedir. Ancak bazı fakihler, fesadın bedele râci olup olmaması durumu arasında ayırım yaparak ikincisinde fesadın güçlü olmadığı, dolayısıyla akdin düzeltilme imkânı bulunduğu gerekçesiyle sadece ilgili taraf için fesih hakkı tanıma eğilimi göstermişlerdir. Fesadın be-

dele ilişkin olmaması, taraflardan biri için akdin gerektirmediği ilâve bir menfaatin şart koşulması gibi durumlardır.

B) Akdin Yapısı İtibariyle Bağlayıcı Olmaması. Bağlayıcılık açısından yapılan taksimin temel kriteri, akdin her iki tarafa borç yükleyici olup olmaması ve bedeller arası dengedir. Yapısı gereği karşılıklı borç yüklemeyen, dolayısıyla bedeller arası dengenin gözeticiliği sorununun ortaya çıkmadığı akidler amaç ve yapı itibariyle bağlayıcı olmayan akidler grubunda yer alır. Burada akdin bağlayıcı olmaması doğrudan akdin yapısından kaynaklanan bir durumdur. Bağlayıcı olmama durumunun genellikle sabit bir nitelik olduğu akid "gayr-i lâzım akid" veya "câiz akid" olarak adlandırılır. Bu tür akidlerde taraflardan biri veya her ikisi, karşı tarafın rızâsı aranmaksızın akdi feshederek akid râbitasını tek taraflı iradesiyle kaldirabilir.

Akidler bağlayıcılık açısından genel olarak üç kısımda incelenmektedir: Her iki taraf için bağlayıcı olan akidler, taraflardan yalnızca biri için bağlayıcı olan akidler, taraflardan hiçbirisi için bağlayıcı olmayan akidler. Hangi akdin bu gruplardan hangisinde yer alacağı fıkhta genellikle belli olmakla birlikte bakış açısına, akde atfedilen anlam ve amaca bağlı olarak farklı gruplara yerleştirilen akidler de bulunmaktadır. Her iki taraf için bağlayıcı olan akidler feshe elverişli olup olmama bakımından ikiye ayrılır. Nikâh ve hul' feshi elverişli olmayan akidler grubunda, alım satım ve icâre gibi karşılıklı malî yükümlülük doğuran bedelli (muâvazalı) akidler feshe elverişli olan akidler grubunda yer alır. Akdin bağlayıcılık niteliğini kaldıran muhayyerlikler, feshe elverişli olan ve tamamlığı kabz işleminin gerçekleşmesine bağlı olmayan bedelli akidler için söz konusudur. Bu bakımdan tamamlanması kabz işleminin gerçekleşmesine bağlı olan sarf ve selem gibi akidler bedelli olmasına rağmen yapıları gereği şart muhayyerliğine uygun değildir. Nikâh akdi de yapısı itibariyle muhayyerliklere elverişli sayılmaz. Bunun bir istisnası bülûğ muhayyerliğidir (hul'un şart muhayyerliğine elverişli olduğu hakkında bk. Kadri Paşa, md. 329; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, IV, 201; kefâet şartına riayetsizliğin akdi veliler bakımından bağlayıcı olmaktan çıkarıp çıkarmayacağı tartışması için bk. KEFÂET).

Taraflardan yalnız biri için bağlayıcı olan akidlerin örneği rehin ve kefalettir. Rehlin rehin verene, kefalet de kefile nis-

betle bağlayıcıdır. Taraflardan hiçbirisi için bağlayıcı olmayan akidler, karşı tarafın rızâsına gerek olmaksızın tek taraflı iradeyle feshedilebilen akidlerdir. Bağlayıcı olmayan akidlerde feshin geriye dönük bir tesiri bulunmamaktadır (Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, IV, 198). Meselâ vekilin azledilmesi azilden önceki tasarruflarına zarar vermez. Bu grupta yer alan akidleri çağdaş İslâm hukukçularından Muhammed Ebû Zehre vekâlet, teberru akidleri ve şirket akidleri (M. Ebû Zehre, s. 383), Senhûrî vekâlet, şirket, hibe, vedîa ve âriyet akidleri olarak örneklendirir (Meşâdirü'l-hak, IV, 198). Zerkâ ise bağlayıcı olmayan akidler kapsamında dokuz akid bulunduğunu belirtir ve bunları bağlayıcı olmama durumunun mutlak veya mukayyed, aslî veya istisnâî oluşuna göre üçe ayırır. Birinci tür her iki taraf açısından mutlak olarak bağlayıcı olmayan akidler olup vedîa, âriyet ve şirket (mudârebe dahil) olmak üzere üç adettir. Bu akidlerin bağlayıcı olmama sonucunu doğuran ortak özelliği emanet esasına göre kurulmalarıdır. Bağlayıcı olmayan akidlerin ikinci türü, asıl itibariyle bağlayıcı olmakla birlikte bazı durumlarda bağlayıcı olabilen akidlerdir. Bunlar vekâlet, tahkîm, vasiyet ve hibedir. Bir kimsenin başka birine kendi adına tasarruflarda bulunma yetkisi vermesinden ibaret olan vekâlet akidinde taraflar kural olarak istedikleri zaman vekâlet akdini feshetme hakkına sahiptirler. Fesih ve azil hakkının tek istisnası vekâlet akdine üçüncü şahısların hakkının ilişmesidir. Vekâlet bağlayıcı olmadığı için bu akidde şart muhayyerliği de yoktur. Ancak vekâletin ücret mukabilinde olması halinde bağlayıcı olacağı yönünde görüşler öne sürülmektedir. Tahkîm işleminde de taraflar hakemin hüküm vermesinden önce işlemi feshedebilirler, fakat hükmün verilmesinden sonra işlem bağlayıcılık kazanmış olur. Vasiyet tek taraflı iradeyle tesis edilen bir hukukî işlem olup vasiyin ölmeden önce bundan vazgeçmesi mümkündür. Vasiyet, vasiyet edenin ölümüyle birlikte terekenin üçte biri açısından bağlayıcı olur. Hibe akidinde, hibeden dönmeyi engelleyen sebeplerin oluşmaması olması durumunda hibe eden kişinin hibeden dönme hakkı bulunduğu kabul edilmektedir. Ancak hibeden dönmenin hibe edenin tek taraflı iradesiyle olup olmayacağı, diğer bir ifadeyle karşı tarafın rızâsına veya mahkeme kararına gerek bulunup bulunmadığı tartışmalıdır. Zerkâ'ya göre bağlayıcı olmayan

akidlerin üçüncü türü, esas itibarıyla bağlayıcı olmakla birlikte bazı özel durumlarda yapısından kaynaklanan sebeplerle bağlayıcı olmayan akidlerdir. Bunlar icâre ve müzâraadır. Zerkâ, klasik Hanefî doktrininde bağlayıcı olmayan istisnâ' akdini (eser sözleşmesi) ayrıca değerlendirmektedir.

C) Mazeret Sebebiyle Akdin Bağlayıcılığının Kalkması. Mazeret akdin ifasının süreyi gerektirdiği akidlerde, kısmen müzâraa ve müsâkâtta, özellikle de günümüzdeki kira ve iş akdine tekabül eden icâre akdinde söz konusu olan, akdin sürdürülmesinin kiracı / iş veren açısından öngörülme ve bizzat akid sebebiyle hak edilmeyen bir zarara yol açması durumunda kiracıya akdi feshetme hakkı tanıyan bir durumdur. Muâvazalı bir akid olması sebebiyle icârenin taraflardan birinin tek taraflı iradeyle feshedemeyeceği bağlayıcı bir akid olduğu genelde kabul edilir. Kiralanan değirmenin suyunun kesilmesi, işçinin kötü ifası gibi akiddan beklenen yararı tamamen veya kısmen yok eden ve doktrinde "ayıp" olarak adlandırılan durumlar fesih sebebidir. Hanefî fakihleri ve İbn Hazm, diğer ekollerden farklı olarak hacca gitmek için binek kiralayan kimsenin yola çıkmadan önce hasta olması, yolculuk için hayvan kiralayan kimsenin yolculuktan vazgeçmesi, kiracının başka bir şehre taşınması, düğün için bir salon kiralayan veya aşçı tutan kimsenin gelin adayının ölümü vb. bir sebeple düğün yapmaktan vazgeçmesi gibi, akdin yapılmasından sonra ortaya çıkan ve akdi yapmaya sevkeden etkeni ortadan kaldırarak kiracı veya iş vereni hak etmediği bir zararla karşı karşıya bırakan haklı bir sebebin bulunması durumunda da karşı tarafın fiilî zararının ödenmesi şartıyla bu kimse için fesih hakkının doğacağı görüşündedir (bk. FESİH; İCÂRE). Hanefîler'in temel gerekçesi, geçerli bir mazeretin olduğu durumlarda akdin bağlayıcılığını ileri sürerek tarafları anlamı ve varlık sebebi ortadan kalkmış bir akdi ifaya zorlamanın doğru olmayacağıdır (ifanın sübjektif imkânsızlığı). Karşı çıkanlar ise aynı hakkın kiralayan / işçi için de geçerli kılınmasının akdin amacına, hukukî güven ve istikrara aykırılık gibi sebeplerle mümkün olmadığı, dolayısıyla bir tarafa böyle bir hakkı tanımanın akdin tarafları arasında eşitsizliğe yol açacağıdır (İbn Kudâme, V, 332-333; müzâraa akdinde fesih için mazeret sayılan haller için bk. Lisânüddin İbnü's-Şihne, s. 407).

D) Meclis Muhayyerliğinin Akdin Bağlayıcılığına Etkisi. Akdin bağlayıcılığıyla yakından ilişkili bir husus da meclis muhayyerliğidir. Tarafların akid meclisinden ve birbirinden bedenlen ayrılmadıkları sürece akidden vazgeçme hakkına sahip olmalarını ifade eden meclis muhayyerliği, akid ilişkisine giren tarafların birbirinden ayrılmadıkça muhayyer olduklarını bildiren hadisi, sözlerle ayrılma olarak yorumlayıp icapta bulunan tarafa karşı tarafın kabulünden önce vazgeçme muhayyerliği (hıyârü'r-rücû'), icaba muhatap olan tarafa da bunu kabul edip etmeme muhayyerliği (hıyârü'l-kabûl) tanıyan Hanefî ve Mâlikî ekolleri açısından olmasa bile, sözü edilen hadisi bedenlen ayrılma olarak yorumlayan ve icap ve kabulün buluşmasına rağmen tarafların birbirinden bedenlen ayrılmadıkça akidden vazgeçme muhayyerliğine sahip olduklarını savunan Şâfiî ekolü açısından akdin bağlayıcılık kazandığı anla ilgilidir. Kısaca ifade etmek gerekirse meclis muhayyerliği kabul edenler açısından akdin bağlayıcılığı ile, kabul etmeyen veya onu rücû' ve kabul muhayyerlikleri olarak yorumlayanlar açısından ise akdin in'ikadı ile alâkalıdır (bk. MECLİS).

BİBLİYOGRAFYA :

et-Ta'rifât, "lâzım", "lüzûm", "mülâzemet" md.leri; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1304-1305; Serahsî, *el-Mebsûṭ*, XVI, 2-4, 6; Kâsânî, *Bedâ'î*, V, 228, 261-306; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, İstanbul 1985, II, 129-130, 154, 174-178; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, Kahire 1389/1969, III, 482-506; V, 332-333, 347; Şehâbeddin ez-Zencânî, *Tahrîcü'l-furû'* 'ale'l-uşûl' (nşr. M. Edîb Sâlih), Beyrut 1402/1982, s. 148-150; Ebû Bekir el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, İstanbul 1301, I, 224-252, 315-333; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, İstanbul 1317, II, 151-168; Abdurrahman Şeyhizâde, *Mecma'u'l-enhur*, İstanbul 1328, II, 23-53; Lisânüddin İbnü's-Şihne, *Lisânü'l-hükkâm* (Alâeddin et-Trablusî, *Mu'înü'l-hükkâm* ile birlikte), Kahire 1393/1973, s. 407; *el-Fetâva'l-Hindiyîye*, IV, 458, 461; Kadri Paşa, *Mürşidü'l-hayrân*, md. 328-341; *Mecelle*, md. 114, 514; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, İstanbul 1330, I, 739-740, 828; Subhî Mahmesânî, *en-Nazarîyyetü'l-âimme li'l-mücebât ve'l-fukûd*, Beyrut 1948, s. 270-275, 485-504; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Fikḥü'l-İslâmî fî şevbihi'l-cedîd*, Dimaşk 1967-68, I, 444-461, 577-578; Bilmen, *Kamus*², VI, 55-78, 211; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, *Meşâdirü'l-hak fi'l-fikḥi'l-İslâmî*, Beyrut, ts. (el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabiyyü'l-İslâmî), IV, 130-131, 198-261; M. Ebû Zehre, *el-Milkiyye ve nazariyyetü'l-akd fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Kahire 1977, s. 379-383, 408-409; M. Yûsuf Mûsâ, *el-Emvâl ve nazariyyetü'l-akd fi'l-fikḥi'l-İslâmî*, Kahire 1987, s. 496-502; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul 1987, II, 283-300, 308; "Lüzûm", *Mu.F.*, XXXV, 234-240.



H. YUNUS APAYDIN

LÜZÛM-ı MÂ LÂ YELZEM

(لُزوم ما لا يلزم)

Şiirde ve sanatlı nesirde kafiye harfinden önce birkaç harf veya harenin aynen tekrar edilmesi.

Sözlükte "gerekmeyenin gerekliliği" anlamına gelen bu tabir, söz diziminde lafza güzellik katan edebî sanatlardandır. Bu türde şair veya nâsir, kafiye ve secide bir tek harfin (revî) benzerliği gerekli ve yeterli iken bununla yetinmeyerek kafiye-nin son harfinden önce birkaç harf ve harenin benzer olması ve bu suretle eserdeki ses ve lafız armonisini daha ileriye götürme çabası içine girer; böylece eserini telifte külfetli bir yol seçer. Türe bu adın verilmesi de buradan kaynaklanır. Bu sanat için ayrıca iltizâm (gerekmeyen ilke edinme), l'nât (kendini meşakate sokma), tazzmîn (boynunun borcu), tazyîk ve teşdid (kendini sıkıntıya sokma) terimleri de kullanılmıştır.

Lüzûm-ı mâ lâ yelzem şairin ve nâsirin dile hâkimiyetini, söz dağarcığının zenginliğini, düşünce ve hayal ufkunun enginliğini, belâgat ve fesahatteki kudretini gösterir. Kafiye ve aruz meselesini inceleyen âlimler beyit, seci ve fâsıla (durak) sonlarına gelen "ك، هـ، هم، ك، كـ" gibi bitişik zamirlerle "ت، ا، ء" dişil eklerini genellikle kafiye ve iltizam harfleri olarak görmezler; revî ve iltizam harfleri bunlardan önceki harflerdir. Onlar, revîden sonra gelen bitişik zamir ve dişil eklerine "vasıl" adını verirler. Meselâ "عاجلها - آجلها" beyit sonu kelimelerinde ها vasil, ج revî, ج iltizam harfidir. İbn Cinnî, Ebû'l-Alâ el-Maarrî ve İbn Ebû'l-İsba' gibi âlimler ise bunları kafiye ve iltizama dahil ederler. Yine beyit sonlarındaki aynı cihetten şeddeli harflerden sonuncusunu kafiye (revî), birincisini iltizam harfi sayanlara karşılık bunu tek harf gibi görenler de olmuştur. Revîden önceki uzun sesliler (med harfleri: و، ي، ا) çoğunluğa göre iltizam harfi sayılmazken bazı yazarlar bunları iltizam harfi kabul etmişlerdir. İbnü'l-Esir, med harfi "yâ"yı iltizam harfi sayarak Kur'an'daki "نعيم - حعيم" ikilisini türe örnek diye verenleri eleştirdiği gibi "غيش - غيش" gibi l'n harflerini iltizama dahil edenleri de eleştirmiştir (*el-Meşelû's-sâ'ir*, I, 267-278). Çünkü revîden önce gelen bu uzun seslilere "ridf" adı verilir ve şiirin tamamında buna riayet zorunludur. Ancak Âdiyât süresindeki "شديد - شهيد - كنود" gibi sadece vâv ile yâ değişimli gelebilirken elifte bu söz konusu değildir. Halbuki ilti-

zamda güzel olan, ancak zorunlu olmayan bir şeyin şahsî bir zorunluluk olarak benimsenmesidir. İbnü'l-Esir, "جيش - عيش" -deki gibi lîn harfini iltizama dahil edenleri eleştirirken "عزير - زير" -deki gibi bir lîn harfi olan reviden önceki tasgîr "yâ"sını iltizama ilhak eder. Aslında bunu ilk söyleyen İbn Cinnî'dir. Kazvîni ile onun *et-Telhîş*'ini şerhedenlere göre iltizam beyit aralarında da gelebilir; "وما اشتهار العسل، من اختار العسل" -secisindeki "ت" gibi. Kafiye nazariyecileri, şiirlerde revî veya iltizam harfi olarak sıkça gelen "ن، م، ل، ر" harfleri arasındaki karşılıklı değişime temas etmemişlerdir.

Lüzûm-ı mâ lâ yelzemi "i'nâtü's-şâir nefsehû fi'l-kavâfi ve tekellüfuhû min zâlike mâ leyse lehû" adıyla ilk ele alan İbnü'l-Mu'tez, onu söz güzelliklerinden saymıştır (*el-Bedî'*, s. 74-75). Bundan sonra i'nât adıyla tanınan türün adında Ali b. Halef "itâb", İbn Ebû'l-İsba "itâbü'l-mer'i nefsehû" şeklinde hata (tashîf) yapmıştır. Bâkîllânî türe "tarsî maa't-tecnîs" adını vermiş. Hârizmî i'nâtı "şairin kendine ilke edildiği kurallara nazmında riayet etmesi" şeklinde örneksiz tanımlamıştır. İbn Cinnî türe "tatavvu' bi-mâ lâ yelzem" demiş, beyit sonlarındaki muttasıl zamirlerle tasgîri revî ve iltizam kapsamında görmüştür.

Bedî' âlimleriyle bedîyyât şair ve şâirhleri arasında iltizam genellikle kafiye has bir lafız sanatı olarak görülmüştür. Ebû'l-Alâ el-Maarri'nin *Lüzûmü mâ lâ yelzem* (*Lüzûmiyyât, el-Lüzûm*) adlı hacimli divanıyla birlikte lüzûmü mâ lâ yelzem ve iltizam terimleri yaygınlık kazanmış ve kapsamı genişlemiştir. Maarri, 11.000 beyitten oluşan divanında bu sanatı baştan sona çeşitli incelikleriyle uyguladığı gibi girişte ele aldığı kafiye ve iltizam meseleleriyle de bu türün teorisyle ilgili önemli açıklamalara yer vermiştir. Divanında alfabenin her harfinin ref', nasb, cer ve cezim hallerine göre kafiye-ler düşünülerek 113 fasıl halinde tertibi, aruz bahirlerinin çoğunun kullanılması, kafiye harfinden önce sayıları bazan dörde kadar çıkabilen iltizam harflerinin tekrarına riayet edilmesini gibi zorunsuz ilkelere iltizam sanatının kapsamına girmiştir. Daha sonra her tür lugaz, muamma, belâgî söz oyunu, dudaksıları kullanmadan şiir yazmak, bir beyitte alfabenin bütün harflerini kullanmak, sadece bitişik veya sadece ayrı yazılan, sadece noktalı yahut noktasız harflerle şiir yazmak gibi ilkeleri de kapsamıştır.

Maarri'nin, ruhî kemale ermek amacıyla hayatı boyunca et, bal ve kadını nefsi-ne yasaklayan çileli hayat felsefesinin sanatına yansması olan bu iltizam şiirlerinin çoğu kısa kıtalar halinde, bazıları ise uzuncadır. Tabii ve akıcı, çok azı tekellüflü olan bu şiirlerde ahlâk-toplum-aile, dünya, akıl-gayb, akıl-iman, akıl-nefis, hayır-şer gibi konulara dair felsefî görüşlerini dağınık ve zaman zaman çelişkili bir biçimde ifade etmesi şairin zındıklıkla suçlanmasına sebep olmuştur. Dil, edebiyat, aruz, fıkıh, tıp ve felsefe terimleri, hikmetli sözler ve emsalle dolu olan bu şiirler şairin lugat, dil, aruz, belâgat ve felsefe kudretinin delilidir. İbnü'l-Murahhal'in yirmi dokuz kasideden oluşan *el-Mu'aşşerâtü'l-lüzûmiyye*'si de bu sanatın uygulandığı bir diğer eserdir. Eşter-künî, *el-Maḳāmâtü'l-lüzûmiyye*'sinde bu sanatı nesre uygulamıştır. Eski Arap şairlerinde Kur'an ve hadislerde iltizam örnekleri az, fakat tabii ve akıcıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ahfeş el-Evsat, *Kitâbü'l-Kavâfi* (nşr. İzzet Hasan), Dimaşk 1390/1970, s. 18-21; İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî'* (nşr. I. Y. Kratchkovsky), London 1935, s. 74-75; İbn Abdürabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, I, 48-53; V, 499-506; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, *Mefâtihu'l-ʿulûm* (nşr. G. Van Vloten), Leyden 1895, s. 96; İbn Cinnî, *el-Haşâ'iş* (nşr. M. Ali en-Neccâr), Kahire 1371-76/1952-56, II, 234-265; Bâkîllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân* (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1374/1954, s. 145-146; Ebû'l-Alâ el-Maarri, *Şerhu Lüzûm mâ lâ yelzem* (nşr. Tâhâ Hüseyin v.dğr), Kahire, ts., I, 35-39, 50-51; İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-ʿUmde*, Kahire 1353/1934, I, 133, 135-138; Ziyâeddin İbnü'l-Esir, *el-Meşelü's-sâ'ir* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1379/1959, I, 267-278; İbn Ebû'l-İsba, *Tahrîrü't-Tahbîr* (nşr. Hafnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 517-519; Hatib el-Kazvîni, *el-İzâh fi ʿulûmi'l-belâga* (nşr. M. Abdülmün'im el-Hâfâcî), Kahire 1368-70/1949-51, VI, 115-117.



İSMAİL DURMUŞ

□ TÜRK EDEBİYATI. Kafiye ve seci ile ilgili sanatlardan olan lüzûm-ı mâ lâ yelzem, Türk edebiyatında Arap ve Fars belâgat kitaplarındaki gibi müstakil başlık altında zikredilmekle beraber Muallim Nâci'nin *İstîlâhât-ı Edebiyye*'siyle Reşid Bey'in *Nazariyyât-ı Edebiyye*'si gibi Türkçe belâgat kitaplarında daha çok kafiye bahsi içinde ve onun alt başlığı olarak "kâfiye-i mukayyede" adıyla ele alınmıştır. Kaya Bilgegil ise konuyu Cevdet Paşa gibi "Sec'e Bağlı Sanatlar" bahsinde işlemiştir. Terim, "manzum veya mensur eserlerde beyit yahut cümle sonlarında yer alan kafiye ve secilerde kafiyei mey-

dana getiren revîlerden veya onların yerini tutan harflerden önce aynı cinsten ve eşit sayıda harf bulunması" şeklinde tanımlanabilir. "Kirâm" ve "benâm" kelimeleri seci yahut kafiye olarak kullanıldığında son harfleri olan "mîm / me"ler yerli birer revî harfi iken gerekli olmasa da âhengi arttırıcı tesirleri dolayısıyla bundan önceki "elif / â" harflerinin âhengiyle metni güzelleştirmek lüzûm-ı mâ lâ yelzem sayılmış, bunu gerçekleştirmek için şairin kendini bir nevi zorladığı düşünülerek bu işe "san'at-ı teşdîd" veya "san'at-ı i'nât" denilmiştir.

Nâmık Kemal'in, "Görüp ahkâm-ı asrı münharif sîdk u selâmetten / Çekildik iz-zet ü ikbâl ile bâb-ı hükûmetten" beytinde "selâmet" ve "hükûmet" kelimelerindeki "te" revî harfi, ondan önceki "mîm / me" i'nât (teşdîd) örneğidir. Secili nesrin en kuvvetli temsilcilerinden Sinan Paşa'nın *Tazarrûnâme*'sinde mevcut sayısız örnekten biri olan, "Aşk bir zevktir, onun da başka bir dili var; aşk bir şevktir, onun da ayrı ehli var" cümlesindeki "zevk" ve "şevk" kelimelerinde, bir taraftan "kâf / ka"nın revî harfi olarak tekrar edilmesi dolayısıyla seci ortaya çıkmakta, diğer taraftan bu kelimeler aynı vezinde olduğundan müvazî / mütevazî seci örneği teşkil etmektedir. Burada ayrıca reviden önceki "vâv / ve" harfleri dolayısıyla iltizam sanatı da mevcuttur. Bu örnek müvazî secilerin aynı zamanda iltizam örneği olduğunu da gösterir. Buna göre her iltizam örneği müvazî seci değildir, fakat her müvazî secide iltizam vardır denilebilir.

Misralarında esas kafiyesinden başka bir kafiyesi daha olan ve Türk şiirinde "zülkâfiyeteyn" olarak adlandırılan manzumelerle esas kafiyesinden başka ikiden fazla kafiyesi bulunduğu için "zülkavâfi" denilen nazım parçalarındaki kafiyelerde de bu sanat vardır. Sâmî'nin, "Cûş-i eş-ke dil-i pür-hun bir mecrâ iki / Hayf kim fûlk-i dil-i meşhûn bir derya iki" matla'lı gazeli bu tarzda yazılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ali Cemâleddin, *Arûz-ı Türkî*, İstanbul 1291, s. 107, 130; Ahmed Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Os-mâniyye*, İstanbul 1299, s. 174-175; Muallim Nâci, *İstîlâhât-ı Edebiyye*, İstanbul 1307, s. 206-208; Manastırlı Mehmed Rifat, *Mecâmiu'l-edeb*, İstanbul 1308, IV, 332-333; VI, 54; Reşid, *Nazariyyât-ı Edebiyye*, İstanbul 1328, I, 108; Tâhirülmevlevî, *Edebiyat Lûgatı*, İstanbul 1973, s. 63, 93-94; M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, Ankara 1980, s. 340; M. A. Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, İstanbul 2000, s. 232-233.



MUSTAFA UZUN

LYALL, Charles James
(1845-1920)

İngiliz şarkiyatçısı.

Cambridge ve Oxford üniversitelerinde öğrenim gördü. Yirmi iki yaşında iken İngiliz hükümetinin Bengal Sivil İdaresi'nde devlet memuriyetine başladı. Hindistan'da önemli resmî görevlere getirildi, valilik statüsündeki merkez vilâyetleri baş temsilciliğine yükseldi. Üç yıl bu görevde kaldıktan sonra Londra'ya döndü. Burada 1898'den itibaren Hindistan Dairesi Hukuk ve Kamusal İşler Bölümü sekreteri olarak emekliye ayrılıncaya kadar (1910) çalıştı. Hindistan'da görev yaparken Arap dilini öğrenen ve eski Arap şiirine özel ilgi duyan Lyall, bir tatil devresinde geldiği Avrupa'da Strasburg Üniversitesi'nde Theodor Nöldeke'ye öğrenci olma fırsatını buldu ve ondan çok yararlandı. Bu sebeple eski Arap şiirine dair yayımladığı iki divanı Nöldeke'ye ithaf ederek mukaddimesinde söz konusu neşirdeki başarıları kendisine borçlu olduğunu belirtti. Royal Asiatic Society'nin çalışmalarına aktif olarak katılan Lyall, Londra Üniversitesi'ndeki şarkiyat çalışmalarına da iştirak etti. Ayrıca uzun süre Londra Üniversitesi Şark Dilleri ve Edebiyatları Araştır-

ma Komisyonu'nun başkanlığını yaptı. 1898'den sonra düzenlenen milletlerarası şarkiyat kongrelerine düzenli olarak katıldı. Neşre hazırladığı *el-Mufaḍḍaliyyât*'ın basımıyla meşgul olurken Londra'da öldü (1 Eylül 1920).

Eserleri. 1. *Translations of Ancient Arabian Poetry, Chiefly pre-Islamic* (London 1885). *Journal of Asiatic Society of Bengal* dergisinde İngilizce tercümeleriyle birlikte 1877, 1878 ve 1881 yıllarında yayımladığı eski Arap şiirlerini topladığı eseridir. 2. *A Commentary on Ten Ancient Arabic Poems* (Calcutta 1894). Hatîb et-Tebrîzî tarafından yedi muallaka kasidesiyle Meymûn b. Kays el-A'sâ, Nâbîga ez-Zübyânî, Abîd b. Ebras'a ait kasideler üzerine yapılan ve *Şerhu'l-Kaşâ'idü'l-aşri'l-Câhiliyye* (*Şerhu'l-Mu'allakâti'l-aşri'l-müzehhebe*) adını taşıyan eserin neşridir. 3. *The Divāns of 'Abîd Ibn al-Abras and 'Âmir Ibn at-Tufail and 'Âmir Ibn Şa'sa'a* (*Divānū 'Abîd bin el-Ebras el-Esedî ve 'Âmir bin et-Tufeyl ve 'Âmir bin Şa'sa'a*) (Leiden-London 1913). Anılan üç divanın -ikincisi İbnü'l-Enbârî şerhiyle birlikte- notlar ve açıklamalar ilâve edilerek İngilizce tercümeleriyle beraber ilk defa yapılmış neşirleridir. 4. *The Poems of Amr Son of Qamî'ah* (*Kaşâ'idü 'Amr b. Kamî'e*). Amr

b. Kamî'e'nin kasidelerinin İngilizce tercümeleriyle birlikte yayımıdır (Cambridge 1919). 5. *Mufaḍḍaliyyât*. Mufaddal ed-Dabbî'nin derlediği seçme şiirleri içeren *el-Mufaḍḍaliyyât*'ın önemli notlar eklenerek yapılmış neşri olup Lyall'in, Arap dili ve metin tenkidıyla eski Arap şiiri, özellikle Câhiliye devri şiiriyle ilgili kaynaklara olan derin vukufunu gösteren en önemli ve en hacimli eseridir. Uzun yıllar süren bir çalışmayla neşre hazırlanan üç ciltlik eserin basımı I. Dünya Savaşı'na rastlamış, basımı üstlenen Beyrut'taki matbaa harap olmuş, ilk formları tashih için İngiltere'ye götürmekte olan gemi vurulmuş ve formlar kaybolmuştu. Savaş bittikten sonra basılan ve eserin büyük bir kısmını teşkil eden formlar tashih için Londra'ya getirildiğinde Lyall ölmüştü. Basım ve tashih işlerini Antoni Bevan tamamlamıştır (Beyrut 1920). Lyall'in eski Arap şiiri ve şairleri hakkında *Journal of the Royal Asiatic Society*'de (*JRAS*) birçok makalesi yayımlanmıştır (Necîb el-Akîkî, II, 68).

BİBLİYOGRAFYA :

Necîb el-Akîkî, *el-Müsteşrikûn*, Kahire 1980, II, 68; Abdurrahman Bedevî, *Mevsû'atü'l-müsteşrikîn*, Beyrut 1984, s. 353-354; Ziriklî, *el-A'lâm* (Fethullah), II, 85; "Sir Charles Lyall", *BSOAS*, II (1921-23), s. 175-176.



ZÜLFİKAR TÜCCAR

M

MÂ

(bk. SU).

MÂ BA'DE't-TABÎA

(ما بعد الطبيعة)

Aristo'nun (ö. m.ö. 322)

Metafizika'sının

İslâm literatüründeki adı;

varlık ve bilgi problemleriyle

felsefenin bu problemleri inceleyen
disiplini için kullanılan felsefe terimi.

م

tarafından çevrilmişse de tamamının tercümesini yalnız Ustas gerçekleştirmiştir (İbnü'n-Nedîm, s. 312; Abdurrahman Bedevî, s. 9-15; Kaya, s. 231-232).

Aristo'nun, eserin mahiyet ve muhtevasına ilişkin bilgi verirken yerine göre bu çalışmasını farklı isimlerle anmasının klasik İslâm kaynakları ve filozoflarına da yansıdığı ve bu sebeple *Metafizika*'nın çeşitli adlarla anıldığı görülmektedir. Meselâ Kindî, Aristo'yu takip ederek metafizikle ilgili kitabına *el-Felsefetü'l-ûlâ* ismini vermekle birlikte Aristo'nun eserlerini tanıtmak amacıyla yazdığı bir başka eserinde metafizik kelimesinin tam karşılığı olmak üzere *Mâ ba'de't-tabî'a'yı* (Resâ'il, I, 384), "maddî kâinatın üstünde akîl ve mânevî varlıklar alanını konu alan eser" anlamında da *Mâ fevka't-tabî'a'yı* (a.g.e., I, 111) kullanmıştır.

İbn Sînâ'ya göre *Metafizika*'nın, bütün varlığın ve özel bilimlerin ilkelerini içermesinden dolayı değer ve mertebe bakımından ilimlerin hepsinden önce gelmesi gerektiği dikkate alınırsa ona *Mâ kab-le't-tabî'a* adını vermek uygun olur (eş-Şifâ *el-İlâhiyyât* (1), s. 22). Ayrıca bu eser, varlığın en ulvî ve en son gayesi olan Allah'ı ve O'na ait bilgileri de içerdiğinden *el-'İlmü'l-ilâhî* (teoloji), aynı anlama gelmek üzere *el-'İlmü'r-rubûbî* (er-Rubûbiyye) olarak da anılmıştır. Bu sebeple İbn Sînâ'nın eş-Şifâ külliyyatının metafizik kısmının adı "el-İlâhiyyât"tır. Allah, nefis ve akıl gibi fizik ötesi gayri maddî varlıkların bilgisini içermesi dolayısıyla "Mâ verâ'e't-tabî'a" şeklinde de adlandırılmıştır. Nihayet bu eserin bölüm başlıkları Grek alfabesinden bir harf ile başladığından bazı kaynaklarda adı *Kitâbü'l-Hurûf* olarak geçmektedir (İbnü'n-Nedîm, s. 312).

Öte yandan Fârâbî, *el-İbâne 'an ğara-zi Aristotâlîs* adlı risâlesinde (s. 40) ya-

şadığı dönemde birçok kimsenin *Metafizika*'nın konu, mahiyet ve muhtevasını anlayamadığını ve *Mâ ba'de't-tabî'a'yı* kelâma dair bir eser sandığını, on birinci bölümün (on ikinci olacak) dışında o konuda bilgi bulunmadığını görünce de şaş-tığını anlatır. Filozof, bu gibi yanlış anlamalara meydan vermemek için bu risâleyi kaleme aldığını söyleyerek eseri on iki bölüm (makale) halinde kısaca tanıtır. *Metafizika*'nın on birinci bölümü olan K (kuppa) İbn Rüşd'ün *Tefsîr*'inde yer almamıştır. Esasen Fârâbî'nin, eserin on ikinci L (lâmda) bölümünü on birinci bölüm olarak göstermesinden filozofun elinde K bölümünün bulunmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca İbn Rüşd'ün eserinde bulunmayan ve idealarla sayılar sistemini konu alan M ve N bölümlerinden Fârâbî'nin haberdar olduğu ve bu iki bölümü tek bölüm olarak on ikinci bölümde tanıttığı söylenebilir.

Helenistik dönemde *Metafizika* üzerine yazılan şerhlerin bazı bölümleri, özellikle teolojiyi konu alan on ikinci bölümü Arapça'ya tercüme edilmiştir. İbn Sînâ'nın bu bölüme yazdığı şerh günümüze ulaşmış ve yayımlanmıştır (Abdurrahman Bedevî, *Aristo 'inde't-Arab* içinde, s. 22-33). İbn Rüşd'ün esere yazdığı şerhlerden *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a* adıyla bilinen büyük şerh Maurice Bouyges tarafından üç cilt halinde neşredilmiş (Beyrut 1938-1948), *Telhîşu Mâ ba'de't-tabî'a* olarak anılan küçük şerhi de Osman Emîn yayımlamıştır (Kahire 1958; İbn Rüşd'ün şerhleri ve bunlarla ilgili diğer çalışmalar için bk. *DİA*, XX, 271, 278, 283).

Fizik varlıktaki değişimi ve duyarlarla algılanan nesnelerin çeşitli yönlerini araştırırken metafizik varlığı varlık olarak inceler; o varlık hakkında genel bir teoridir. Aristo metafiziği esas itibarıyla iki temel problem üzerinde yürümektedir. Bunlardan biri varlık olarak varlık, diğeri hareket etmeyen, özü itibarıyla değişmeyen ezeli varlık yani Tanrı'dır. Bu açıdan bakıldığında metafiziğin bir yönüyle ontolojik, diğeri yönüyle teolojik bir mahiyet taşıdığı görülür. Değişenle değişmeyen, görünüşle gerçekle, birlikte çokluk arasındaki ilişkiyi temellendirmek üzere Aristo varlığı cevher-araz, madde-sûret, güç-fiil bağlamında ele alır. *Physika*'da (Fizik)

Felsefenin en temel disiplini sayılan varlık sorununu bütün boyutlarıyla araştıran Aristo, varlık olarak varlığı bahis mevzuu yapmanın başlıca bir bilim (ontoloji) olduğunu ortaya koymak üzere kaleme aldığı, sonradan *Metafizika* adıyla anılacak olan eserinde "sophia" (hikmet, bilgelik), "philosophia" (felsefe), "prote philosophia" (ilk felsefe) ve "theologia" (teoloji, ilâhiyat) tabirlerini bunu ifade etmek için kullanmaktadır (*Metafizik*, s. 81, 296, 454, 463). Ancak milâttan önce I. yüzyıla gelinceye kadar bu eser *Prote philosophia* adıyla anılmaktaydı. Bir Aristocu olan Rodoslu Andronikos'un filozofun eserlerini yeni baştan sıralayıp düzenlerken *Prote philosophia'yı* onun *Physika* (fizik) adlı kitabından sonraya koyması, o tarihten itibaren eserin *Meta ta physika* (metafizik-fizikten sonra) olarak anılmasına sebep olmuştur (Kaya, s. 203). Bir tesadüf neticesi ortaya çıkan bu tabir daha sonra fizik âlemin ötesinde, duyu ve deneye konu olmayan soyut ve küllî kavramları konu alan bir felsefe disiplininin adı olarak literatüre geçmiştir.

IX. yüzyılda devam etmekte olan tercümeler esnasında filozof Kindî *Metafizika'yı* eski İskenderiye patriği olan Ustas'a tercüme ettirmişti. On dört bölümden oluşan ve Grek alfabesindeki harflerle bölümleri birbirinden ayrılan eserin K, M ve N bölümlerinin dışında tamamı Ustas tarafından Arapça'ya çevrilmiştir. Bu metin, İbn Rüşd'ün *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a* adlı çalışması içinde *Metafizika*'nın günümüze ulaşan tek metni olarak bilinmektedir. X. yüzyılın sonlarına kadar eserin çeşitli bölümleri altı ayrı mütercim

tartıştığı dört sebep teorisini *Metafizika*'da da gündeme getirerek bunları madde ve sûret (form) olmak üzere ikiye indirgeyip kendi düalist doktrinini bu iki ilke üzerine kurar.

Fizik'in sekizinci bölümünde (kitap) ilk muharrik diye nitelediği Tanrı'yı, O'nun varlığını ve evrenle olan ilişkisini kanıtlamaya çalışan Aristo'nun bu bağlamdaki görüşü kozmolojik bir mahiyet arzederken *Metafizika*'da ezeli, ebedi, sonsuz, sınırsız, değişmeyen, daima kendisiyle özdeş olan, bir ve mutlak, hayat ve üstün fazilet sahibi, akıl (mutlak bilinç), âkil (bilin, akleden) ve ma'kûl (akledilen) sıfatlarıyla nitelediği Tanrı varlığının biricik ilkesi ve gaye sebebidir. Ancak bu üstün niteliklere sahip olan Tanrı kâinattan habersiz, yalnız kendi zâtını bilen ve düşünen saf bir fiildir, dolayısıyla O'nda yaratıcılık vasfı yoktur. Kendisi gibi ezeli olan varlığın gayesi olmanın ötesinde varlıkla herhangi bir ilişkisi bulunmadığından Aristo teolojisinde Tanrı pasif (âtil) bir varlık olma niteliğinden arınmış sayılmaz (Kaya, s. 215-218). Mâ ba'de't-tabîa terimi, felsefenin en temel konusu olan varlık ve bilgi problemleriyle felsefenin bu problemlerini ele alan disiplini için de kullanılmaktadır (bk. METAFİZİK).

BİBLİYOGRAFYA :

Aristoteles [Aristo], *Metafizik* (trc. Ahmet Arslan), İstanbul 1996, s. 81, 296, 454, 463; Kindî, *Resâ'il*, I, 111, 384; Fârâbî, *el-İbâne 'an ğarâzi Aristotâlis fî kitâbi Mâ ba'de't-tabîa* (el-Mecmû' içinde), Kahire 1325/1907, s. 40; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdd), s. 312; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât (I)*, s. 22; Abdurrahman Bedevî, *Aristo 'inde'l-'Arab*, Kahire 1947, s. 9-15, 22-33; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları ve Filozofları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 203, 207-219, 231-232; W. D. Ross, *Aristoteles* (trc. Ahmet Arslan), İzmir 1993, s. 186-187.



MAHMET KAYA

MA DEXING

(1794-1874)

Çinli müslüman âlim.

Batı Yunnan bölgesinde bulunan Taihe'de (günümüzdeki Xiaguan) doğdu. Ticaretle uğraşan bir ailenin çocuğudur. Daha ziyade Ma Fuchu olarak bilinmekle birlikte Yunnanese müslümanları arasında en yüksek dinî rütbeye sahip olduğu için Ma Lao Baba ve Yûsuf isimleriyle de anılır. Buhârî soyundan Seyyid Ecel Şemseddin'in torunu olduğu, din âlimleri yetiştirmiş olan ailesi tarafından İslâmî geleneklere göre eğitildiği söylenir. Bunun-

la birlikte Batı kaynakları onun mahallî Çin okulunda okuduğunu ve bu sırada Çin klasiklerine vâkıf olduğunu ileri sürer. İslâm dini ve Arapça eğitimine medresede devam ederek "ahung" olan Ma Dexiong eğitimini, Shanxi'de Hu Denzhou'nun dördüncü nesil talebesi Zhou Baba'nın yanında sürdürdü, daha sonra öğretmenlik mesleğine başladığı ve çok sayıda medrese açtığı yer olan Yunnan'a döndü.

Ma Dexiong, politik ihtirasları olmamasına rağmen 1857'de Doğu Yunnanese müslümanlarının lideri olarak ilân edildi ve bu yüzden 1855-1873 Yunnanese isyanıyla ilişkilendirildi. Ancak İslâm ile Konfüçyanizm'in kan dökmeye karşı olmasından dolayı Ma Dexiong silahlı mücadele verenleri fikirlerinden vazgeçirdi, müslümanların meşrû yollardan hak arayışında bulunmaları gerektiğini savundu. Olaylar esnasında Yunnan'ın Manchu hükümetiyle barışçı bir çözüm arayışında bulunmasına rağmen onlarla mücadele eden müslüman direnişçilere mânevî desteğini de sürdürdü.

Bir müddet sonra liderliği bırakan Ma Dexiong kendini dinî hizmetlere adanmış; Manchu tarafından Yunnan şeyhülislamı rütbesiyle ödüllendirildi. Bu teveccühü Manchu'dan bir barış işareti olarak değerlendirilen Ma Dexiong, Batı Yunnan'da Du Wenhiu başta olmak üzere müslüman direnişçi liderleri ikna etmeye ve Manchu'nun önerdiği ateşkes teklifini kabul ettirmeye çalıştı. Ancak bu öneriyi benimsemeyen Du Wenhiu yenilerle idam edildi. Direnişçilerin Manchu tarafından bastırılması ve müslümanların toplu halde öldürülmesinden sonra Ma Dexiong, Yunnan valisinin uyguladığı zulüm ve baskılara rağmen ülkesini terketmedi. 1874 yılında direnişle doğrudan ilişkisi bulunmakla suçlandı, nihayet camide Kur'an okurken şehid edildi.

Ma Dexiong Çin İslâm tarihinde ileri görüşlü, uzlaşmacı ve İslâm'ı savunan bir kişi olarak tanınmıştır. İslâm ile Konfüçyanizm'i uzlaştırma hususunda kendisinden öncekileri takip etmiş ve dünya görüşü evrensel kardeşlik ve yardımlaşma ilkeleri üzerine kurulmuştur. Ona göre İslâm'ın Allah'ı Konfüçyanizm'in Tian'ıdır, çünkü her ikisinin de birliğine ve âlemin tek yaratıcısı olduğuna inanılmaktadır. Ma Dexiong, ayrıca İslâmî kozmoloji anlayışını yorumlamak için Song-Ming okulunun metafizik ilkelerinden yararlanmıştı. Ona göre Konfüçyüs ve talebelerinin öğretileri İslâm ile uyusmaktadır.

Çalışmaları İslâm ile Konfüçyanizm arasında bir uzlaşma vasıtası olarak kabul edilen Ma Dexiong'in talebeleri onun çalışmalarının müslüman ve Han topluluklarına barış getirdiğine inanmış. Han Çin âlimleri de Ma Dexiong'in ilkelerinin aralarındaki çatışmayı yavaşlatabileceğine kanaat getirmişlerdir. Bu âlimler, onun çalışmalarının tıpkı Konfüçyüs ve Mencius'un ahlâk klasikleri gibi hizmet gördüğünü ifade etmişlerdir. İslâmî inançları savunma esasına dayanan bu uzlaştırma metodu sayesinde Ma Dexiong, Çin'e has unsurlar taşıyan bir İslâm anlayışı ortaya koymuştur.

Üretken bir âlim olan Ma Dexiong, Arapça ders notlarından Kur'an tefsirine kadar çok çeşitli alanlarda eser kaleme almıştır. Otuzu aşan eserlerinin çoğu müslümanlara dinî inançları ve dinî terimleri öğretmek amacıyla yazılmıştır. Bunların içinde en tanınmış 1841'de çıktığı hac yolculuğunu anlatan Arapça seyahatnâmesidir. Öğrencisi Ma Anli'nin *Chaojin* adıyla Çince'ye çevirdiği eser (Yinchuan 1988) Batılı Çin uzmanları tarafından onun en iyi çalışmalarından biri olarak kabul edilir. Eser, Çinli bir müslümanın kaleme aldığı ilk hac seyahatnâmesi olması yanında Ma Dexiong'in hayatının en önemli bir safhasını da aydınlatmaktadır. Ma Dexiong'in *Sidian Yaohui* (dört kanunun özeti) adlı eseri (Xining 1988) onun dinî ve ilmi seviyesini göstermesi açısından önemlidir. Müellifin İslâm inançlarını oldukça başarılı bir yöntem ve üslupla ortaya koyduğu kitap dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm imanın şartları, ikinci bölüm namazın önemi, üçüncü bölüm hayat ve ölüm hakkındadır. Üçüncü bölümde dünya hayatıyla öteki âlemi anlatan müellif, bu konuda sadece Sünî anlayışı vererek sapık inanışları reddetmekle kalmamış, ayrıca mevcut Çin kültüründen etkilenen Çinli müslümanların inançlarındaki müphem noktaları da aydınlatmaya çalışmıştır. Eserin dördüncü bölümünde iyi ve kötünün ne olduğu anlatılmaktadır. Burada İslâm'daki çeşitli mezheplerin ve tarikatların doktrinleriyle bunların kaynaklarını açıklayan müellifin bu kitapta ortaya koyduğu İslâm ve Konfüçyanizm hakkındaki tesbitleri, onun kendisinden öncekilerin hiçbir zaman ulaşamadığı dinî ve felsefî derinliğini gözler önüne sermektedir. Eser Çinli müslüman tarihçiler tarafından da takdir edilmiş, İslâmî Çin edebiyatının en kapsamlı ve sistematik ürünü olarak değerlendirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

F. Garnier, *Voyage d'exploration en Indo-Chine*, Paris 1873, II, 490-492; E. Rocher, *La province du Yunnan*, Paris 1879, II, 46-47, 338-349; M. G. Deveria, "Origine de l'Islamisme en Chine", *Centenaire de l'école des langues orientales vivantes : 1794-1895*, Paris 1895, s. 305-355; M. Broomhall, *Islam in China*, London 1910, s. 134-137; Na Guochang, "Islanjiao Dashi Ma Dexing", *Qingdai Zhongguo Islanjiao Lunji*, Yinchuan 1981, s. 133-147; Pin San, "Ma Fuchu Xianshen Shilue", *Zhongguo Islanjiaoshi Cankao Zhiliao* (ed. Li Xinghua et al.), Yinchuan 1983, s. 580-590; Bai Shou'i, "Ma Dexing", *Zhongguo Musilin*, III/4 (1983), s. 2-6; Yao Guonian, "Ma Fuchu Xiangqing Bian", *Chuxiong Shizhuan Xuebao*, II (1989), s. 8-13.



N. CHANG-KUAN LIN

MA HUA-LUNG

(1810-1871)

Nakşibendiyye-Cehriyye tarikati
şeyhlerinden Çinli âlim.

Çin'in kuzeybatısında Ning-hsia bölgesinin Ling-chou şehrinde doğdu. Künyesi Tabîullah'tır. İlk dinî-tasavvufî eğitimini Kuan Li-yeh Abdülkâdir ve Şeyh Kin Fu'dan aldı. Daha sonra, Nakşibendî-Cehri şeyhi olan babası Ma Yi-te Muhammed Sâfî Hakikullah'ın yanında tahsilini tamamlayarak "ahung" (âlim) icâzeti aldı. Kısa bir süre Lü-ch'i denilen taşra polis gücünde kumandan olarak görev yaptı.

Ma Hua-lung, 1849'da Cehriyye'nin beşinci şeyhi olarak babasının yerine geçtiğinde tarikat geniş bir alana yayılmıştı. Şeyhlik makamına geçmeden önce Çin, Türkistan, Mançurya ve Moğolistan'da ticaretle meşgul olarak büyük bir servet edinen Ma Hua-lung, posta oturduktan sonra tüccar müridleri vasıtasıyla tarikatı daha geniş bir alana yaymaya çalıştı. Cehriyye mensuplarınca "dört büyük vezir" olarak anılan en yetkin dört halifesinden Kuan Li-yeh Fu-chiang bölgesinde, Tan Li-yeh Kin-chi bölgesinde, Chang San-yeh Shu-chou bölgesinde, Tou Tai-yeh Niu-mu bölgesinde irşad faaliyetlerinde bulundu Ma Shih-ling Muhammed Şemseddin ise onun Yunnan bölgesindeki halifesiydi.

Cehriyye mensupları onun liderliğinde kendi "dârülişlâm"ını oluşturarak dinî ve ekonomik işlerini cemaat içinde yürütmeye başladılar. Çin hükûmeti bu yapıları gizli bir dinî topluluk olarak değerlendirdi. 1862'de T'ung-chih'in kuzeybatılı müslümanları isyan ettiğinde Ma Hua-lung o bölgedeki bütün müslümanların mânevî

lideri konumuna geldi. O da kendini, bütün kuzeybatı bölgesi Çinli müslüman topluluklarının lideri anlamına gelen "tsung-ta ahung" (büyük imam) olarak görmeye başladı. Tarikatın merkezini Ning-hsia bölgesindeki Kin-chi-pao'ya kurdu ve başlattığı isyanı oradan yönetti. Bu isyanı, tarikatın kurucusu Ma Ming-hsin zamanından beri devam eden dinî-politik bir hareket olarak görmek mümkündür. Daha önce Yunnan'da kuzeybatı bölgesindeki Çinli müslümanlar baş kaldırmış ve Sultan Süleyman Tu Wen-hsiu liderliğinde Ta-li Sultanlığı'nı kurmuşlardı. Ma Hua-lung'un başında bulunduğu isyanla bu isyan arasında bir bağ vardı. Ma Hua-lung'un halifeleri Ta-li Sultanlığı bölgesinde hem dinî meselelerde hem askerî kampanyalarda oldukça etkili olmuşlar, Ma ve Tu birbirlerine bilgi, silâh ve erzak yardımında bulunmuşlardı.

Yeterli silâhlara sahip bulunmamaları ve tarikata mensup olmayan müslümanların hareketten ayrılarak hükûmete destek vermeleri sebebiyle Ma Hua-lung başarıya ulaşmayıp teslim oldu. Taraftarlarının hayatını kurtarmak için aile mensuplarını orduya teslim etti. Ailenin yetiştirdiği erkekleri öldürüldü. Oğlan çocukları iğdiş edilerek kadınlarla birlikte sürgüne gönderildi. Bir kısmı da Han Çinlileri'nin resmî görevlilerine köle olarak satıldı. Ma Hua-lung'un fedakârlığı Cehri'lerin katliamını önleyemedi. Kendisi de 13 Ocak 1871'de şehid edildi. Kendisinin ve içlerinde büyük oğlu Ma Yao-pang'ın da bulunduğu üç halifesinin başları Beijing'e gönderilerek halka açık yerlerde teşhir edildi. On yıl boyunca Çin'in her tarafında teşhir edildikten sonra Lan-chou şehrine getirildi. Ma Ming-hsin'in neslinden gelen şeyh Ma Yuan-chang Riyâzüddin Muhammed Nûr Siddîkullah'ın yerel yöneticiler nezdindeki teşebbüsüyle Ma Hua-lung'un başı Chang-chia chuang bölgesinde Wa-ch'uang-kou Camii'nin minberinin altına gömüldü. Daha sonra başı ile cesedi birlikte Shuen-hua-kang'da defnedildi. "Seyyidüşşühedâ" unvanı verilen Ma Hua-lung'un kabri bugün Kuzeybatı Çin'de türbe haline getirilmiş olup müslümanlar tarafından ziyaret edilmektedir. Ma Hua-lung'un serveti sebebiyle hiç kimseye üstünlük taslamadığı ve ayırım gözetmeksizin bütün fakir müslümanlara yardım ettiği nakledilir. Ayrıca çok belâli hutbeler irad etmesi ve gösterdiği kerametler sebebiyle müridleri tarafından büyük bir velî olarak kabul edilmiş, hatta tarikatın kurucusu Ma Ming-hsin'den bile üstün görülmüştür.

Ma Hua-lung'dan sonra Cehriyye silsilesi iki kola ayrıldı. Pei-Shan Pai (kuzey-tepe) diye adlandırılan kola Ma Ming-hsin'in torununun oğlu Ma Yuan-chang Riyâzüddin Muhammed Nûr Siddîkullah, Nan-chuan Pai (güney-nehir) diye adlandırılan kola da Ma Hua-lung'un sürgüne gönderilen torunu Ma Chin-cheng Muhammed Sâdık Hilâlüddin şeyh oldu. Bununla birlikte Çin İslâm tarihinin önemli şahsiyetlerden biri olan Ma Hua-lung'dan sonra Çinli müslüman liderlerden hiçbiri onun yerini dolduramamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Henri D'Ollone, *Recherches sur les musulmans chinois*, Paris 1911, s. 263-278; Hui-min Chi-yi (ed. Shou-yi Bai), Shanghai 1953, III-IV; Gan-ning-qing Shi-lue (ed. Shou-qí Mu), Taipei 1972, VI-VII; Cheng-zhi Zhang, *Xin Ling Shi, jie-kai jehelinye de Sheng-yu zhi Mi*, Taipei 1977; Ma Tong, *Zhong-guo yi-si-lan Jiao-pai yu Men-huan Zhi-du Shi-lue*, Yinchuan 1995; Chang-Kuan Lin, *Zhong-guo Hui-jiao zhi Fazhang, ji qi Yun-dong*, Taipei 1996, s. 99-103, 114-118.



N. CHANG-KUAN LIN

MÂ LÂ

YESEU'I-MUHADDİSE CEHLÜH

(ملايسع المحدث جهله)

Meyyânîşî (ö. 581/1185) tarafından kaleme alınan usûl-i hadîse dair eser (bk. MEYYÂNÎŞÎ).

MA LIANYUAN

(ö. 1903)

Çinli müslüman âlim ve eğitimci.

1840'larda, Orta Asya (Dayin) menşeli geleneksel "ahung" (din âlimi, hoca) ailesinin çocuğu olarak Yunnan'ın ortalarında bulunan Xinxing ilçesinde (günümüzde Yuxi) doğdu. Diğer Çince ismi Zhiben, İslâmî adı ise Nûrulhak'tır. Kendi ifadesine göre ailesi, Hz. Muhammed'in torunu olan Buhara Sultanı Abdülmelik b. Abdülazîz'in yirmi birinci neslinden gelmektedir.

Çocukluğunda babasının yanında Arapça, Farsça ve Çince kitaplar okuyarak İslâmîyet'i öğrendi. Yirmi iki yaşında Hexi Müslüman Cemaati'nin ahungu olarak tayin edildi ve onlara ileri seviyede İslâmî dersler verdi. Bu dönemde Yunnan'da siyasî karışıklıklar ortaya çıkmış ve pek çok din âlimi cami ve medreselerden ayrılarak hükûmetin hizmetine girmişti. Ülkeyi terkeden Ma Lianyuan, 1869'da hocası Ma Dexing'in yolunu takip ederek dayısıyla

beraber hacca gitti. Mekke'de iki yıl kalıp İslâmî bilgisini ilerletti ve çeşitli ülkeleri dolaşarak âlimlerle görüştü. 1872'de ülkedeki İslâmî direnişin sona erdiği bir sırada Yunnan'a döndü. Bu sırada cami ve medreseler kapatılmış, yakılıp yıkılmış ve çok sayıda dinî lider öldürülmüştü. Babasının işini üstlenerek İslâmî eğitimi tekrar ihya etmeye çalışan Ma Lianyuan, bilgisinin derinliği ve gayretleri sayesinde Yunnaneseli müslümanlardan destek gördü. Diğer İslâm ülkelerinde uygulanan eğitimi kendi bölgesinde uygulamaya çalıştı. Daha kapsamlı bir sistem kurarak Yunnan'ı Çin'deki üç önemli İslâm eğitim merkezinden biri haline getirdi (diğer ikisi Shanxi ve Shandong). Modern bir İslâm okulu olarak eğitim veren bu kurum Güneydoğu Çin'den gelen müslüman talebelerin ilgi odağı oldu.

Üç aşamalı eğitim veren okulda temel ve orta eğitim aşamaları genel dinî dersleri içermekte, yüksek sınıfta ise öğrencilere ahung olmaları için özel bir eğitim verilmekteydi. Altı-on üç yaş arası çocuklara uygulanan temel eğitimin müfredatı Kur'an-ı Kerim'in öğretilip ezberletilmesiyle temel dinî derslerden oluşmakta, orta öğretimde Arapça gramer bilgilerinden başlayarak Kur'an âyetleri ve fıkıh öğretilmekteydi. Dört veya altı yıl süren yüksek öğrenim bölümünde ise şu eserler okutulmaktaydı: *Tefsîrü'l-Celâleyn*, *Şerhu'l-Vikâye* (Sadruşşerîa), *'Akâ'idü'n-Nesefî*, *el-Beyân* (Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm'*una Sa'deddin et-Teftâzânî'nin yazdığı şerh) ve *Molla Câmi* (*el-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye*, Abdurrahman-ı Câmi). Yenilikçi bir kişiliğe sahip olan Ma Lianyuan eğitimde klasik metinleri gözden geçirerek basitleştirmeye, dil bilgisi kurallarını sistemleştirmeye çalıştı. Ayrıca kadın eğitimine önem vererek müslüman kadınlar için İslâmî kitapçıklar dizisi hazırladı.

Altmış yaşında Yunnan'dan ayrılan Ma Lianyuan önce Burma'ya gitti, oradan bir süre hocalık yaptığı ve bazı eserlerini Arapça ve Farsça olarak bastırdığı Hindistan'a geçti. 1903 yılında Hindistan'ın kuzeyindeki Kanpûr'da (Cawnpore) vefat etti. Çin'i niçin terkettiği bilinmemekte, bazı kaynaklarda mezhep çatışmaları yüzünden yurdundan ayrılmak zorunda kaldığı ifade edilmektedir. Yunnan'daki İslâm eğitimi kurumları varlığını Ma Dexing'e borçlu olmakla birlikte onları geliştiren ve standart kurumlar haline getiren Ma Lianyuan olmuştur. Onun ayrılmasından sonra Yunnan'da İslâm eğitimi bü-

yük bir gerileme sürecine girmişse de eğitim müessesesi cumhuriyet döneminin sonlarına kadar ayakta kalmıştır. Ma Lianyuan'ın Çin'deki müslüman gençlere İslâmî kimliğin aktarılması idealine önemli katkıları olmuştur. Ma Lianyuan çoğu Arapça ve Farsça olmak üzere yirmi kadar eser kaleme almıştır. Çince yazılmış iki eserinden biri *Haitie Shijie* başlığını taşımakta ve bazı Kur'an âyetlerinin tefsirini içermektedir. Diğerisi ise bir hristiyan misyonerine karşı yazdığı *Bianli Mingzhen Yulu* adlı reddiyedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ma Lianyuan, "Da Zhaxue Xu", *Zhongguo Isilanjiaoshi Cankao Zilliao* (ed. Li Xinhua et al.), Yinchuan 1988, s. 593; Na Zhong, "Qingdai Yunnan Musilin dui Yisilan di Jiaoxue yu Yenjia", *Qingdai Zhongguo Isilanjiao Lunji*, Yinchuan 1981, s. 124-125; Na Guoxiang, "Jintang Jiaoyujia Ma Lianyuan", *Yunnan Huizu Shehui Lishi Diaocha*, Kuming 1987, IV, 96-99; Pang Shiqian, "Zhongguo Huijiao Shiyuan Jiaoyu zhi Yange yu Kebe", *Yugong*, VII/4 (1937), s. 128-130; Bai Shou'i, "Ma Lianyuan, Wang Kuan, Ma Wanfu", *Zhongguo Musilin*, II/3 (1982), s. 3-4.



N. CHANG-KUAN LIN

MA MING-HSIN (1718-1781)

Nakşibendiyye-Cehriyye
tarikatının kurucusu
Çinli âlim ve mutasavvıf.

Kuzeybatı Çin'de Kan-su eyaletinin Jiezhou şehrinde müslüman fakir bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. İslâmî adı İbrâhim Vikâyetullah'tır. Kaynaklarda Aziz veya Muhammed Emin diye anıldığı da kaydedilir. Henüz doğmadan babası öldü, çocuk yaşındayken annesini kaybetti. İlk eğitimi cami imamı olan amcasından aldı, bu sırada caminin temizlik işlerine yardımcı oldu. 1728'de amcasıyla birlikte hac yolculuğuna çıktığı sırada Buhara'da şiddetli kum fırtınasına yakalandığı, bu sırada amcasını kaybettiği, çaresiz bir haldeyken kendisine bir şeyhin yardım ettiği ve daha sonra da Arabistan'a gönderdiği nakledilir. Bu durumda onun ilk tasavvufî eğitimi Buhara'da gördüğü söylenebilir. Ebû Alamah Abdülkâdir (Guan Li-ye) isimli bir müridi tarafından kaleme alınan yarı biyografik *Rashah* adlı eserde amcasıyla birlikte güneydeki ipek yolunu kullanarak Çin'in güneybatısındaki Yunnan, Burma ve Hindistan yoluyla Arabistan'a gittikleri kaydedilmektedir.

Öğrenimini tamamlamak için uzun süre İslâm ülkelerinde dolaşan Ma Ming-

hsin'in (Mingxin) hangi ülkelere gittiği ve nasıl bir dinî eğitim aldığı hususunda kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. Ancak Yemen'de eğitim gördüğü ve Mısır'a geçerek Ezher'de okuduğu bilinmektedir. Onun Nakşibendiyye tarikatına Orta Asya'da girmiş olabileceği ileri sürülmektedir. Yemen'de iken Abdülhâlik b. Zeyn el-Mizcâci ile Zebîd bölgesinde temas kurduğu da düşünülebilir. Abdülhâlik'in tarikat silsilesinin muhtemelen İbrâhim b. Hasan el-Kûrânî vasıtasıyla Medineli Şeyh Ahmed el-Kuşâşî'ye ulaştığı, Kuşâşî'nin birçok tarikatın yanı sıra Nakşibendiyye'den de icâzetli olduğu bilindiğine göre Ma Ming-hsin'in bu silsileyle Nakşibendiyye'ye bağlandığı da söylenebilir.

Muhammed Hayât es-Sindî, İbrâhim b. Hasan el-Kûrânî, Şah Veliyyullah gibi şahsiyetler tarafından temsil edilen dinî ihya hareketinin etkisi altında kalması muhtemel olan Ma Ming-hsin on yedi yıl sonra memleketine döndüğünde Çin müslümanlarını, Han Çinlileri'nin dinî geleneklerinin etkisi altında kalıp doğru yoldan sapmakla suçladı. Camilerin Çin ibadet-haneleri gibi inşa edilmesine karşı çıktı ve tezyinatının sade olmasında ısrar etti. Mensuplarının Han Çinlileri'nin cenaze âdetlerini uygulamalarını yasakladı. Müslümanın sade bir hayat yaşaması ve hayatını yalnızca İslâm toplumuna adanması gerektiğini vurguladı. Onun bu anlayışı Çin'in mahallî âdetleriyle İslâm'ın sentezini engelledi.

Ma Ming-hsin'den önce Çin'de Nakşibendiyye tarikatı mensupları haffi zikir icra ediyor, tarikat da bu sebeple Hafıyye diye anılıyordu. Ma Ming-hsin baş ve kolların sallandığı cehrî zikir uygulamasını benimsemiş, bundan dolayı tarikatına Cehriyye adı verilmiştir. Bazı araştırmacılar onun Ahmed Yesevî'ye ulaşan bir silsilesinin olduğunu ve cehrî zikri Yesevî'nin uyguladığı "zikr-i erre" sebebiyle benimsemiş olabileceğini, hatta onun Çin'de hem Nakşibendiyye hem Yeseviyye kurallarını öğrettiğini ileri sürmüşlerdir. Hafıyye koluna mensup Nakşîler, muhtemelen daha önce bazı Nakşibendiyye kollarında cehrî zikrin uygulandığını bilmedikleri için Ma Ming-hsin'in bu uygulamasını eleştirmişlerdir.

Kendisini Çin'in en büyük ve en son şeyhi olarak gören, hakikate ancak şeriatla tarikat birleştirildiği takdirde ulaşabileceğini söyleyen Ma Ming-hsin, bir tarikat şeyhi olmanın yanı sıra İslâm toplumunun siyasal ve sosyal anlamda lideri kabul edildi. Liderlik için akrabalık yerine ehliye-

ti ve liyakati şart koşması ve bunun ger-
çek İslâmî prensip olduğunu söylemesi,
Çin'de müslüman topluluklara karşı bir
meydan okuma ve önceki sistemi savu-
nanlara karşı bir hakaret olarak görüldü.
Çünkü bu, liderlerin kabile içinden seçil-
mesi uygulamasını kaldırmak mânasına
geliyordu. Onun görüşü Kuzeybatı Çin
müslüman topluluğu içinde büyük huzur-
suzluklara yol açtı. Çin hükûmeti de bu
yeni anlayışı, sosyal çalkantılara sebep
olacak ve yönetime karşı siyasî tehdit
oluşturacak gizli bir teşekkül oluşturma
gayreti şeklinde değerlendirecek Ma
Ming-hsin'e ağır zulümler uyguladı. Ma
Ming-hsin 27 Mart 1781'de idam edildi.
Onun ölümünü mensuplarının katliamı
takip etti. Manchu hükûmetinin daha
fazla zulmüne engel olmak için başarı-
dıcısı Su Si-shi-san diğer Cehri'ler'le bir-
likte ayaklandıysa da başarılı olamadı.

Ma Ming-hsin'den sonra yerine halife-
lerinden Ma Hsian-ch'ang Muhammed
Zanbanî İmâmülâlem geçti. Onun ardın-
dan posta oturan Ma Ma-t'in Muhammed
Celâl Kutbülâlem, Manchu hükûmetinin
adaletsiz yönetimine karşı yürüttüğü mü-
cadeleden dolayı tutuklanmak üzereyken
yerine oğlu Ma Yi-te Muhammed Safî Ha-
kikullah'ı geçirmesiyle tarikatın ilkelerine
aykırı bir uygulama başlamış oldu. Ancak
Ma Yi-te'den sonra yerine oğlu Ma Hua-
lung'un geçmesinin Ma Ming-hsin'in liya-
kat prensibine uygun olduğu kabul edil-
mektedir. Ma Ming-hsin'in kurduğu Ceh-
riyye tarikatı benimsediği cihad ruhuyla
İslâm'ın Çin'de daha da derinlere kök sal-
masını sağlamış, kendisinden sonra halif-
eleri tarikatı bütün Çin'e yaymaya çalış-
mışlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Alamah Abdülkâdir (Guan Li-ye), *Re-shi-
ha-er* (trc. Yan Wan-bao v.dğr.), Beijing 1993; J.
F. Fletcher, "Central Asian Sufism and Ma-
ming-hsin's New Teaching", *Proceedings of
the Fourth East Asian Altaistic Conference*
(ed. Ch'en Chieh-hsien), Taipei 1973, s. 75-96;
a.mlf., "Les 'voies' (turuq) a soufies en Chine",
*Les ordres mystiques dans l'Islam, chemine-
ments et situation actuelle* (ed. A. Popovic - G.
Veinstein), Paris 1985, s. 13-26; a.mlf., "The
Naqshbandiyya and the Dhikr-i Arra", *JTS*, I
(1977), s. 113-119; a.mlf., "The Taylor-Pickens
Letters on the Jahri Branch of the Naqshban-
diyya in China", *Central and Inner Asian Stu-
dies*, III/1 (1989), s. 1-35; D. C. Gladney, *Muslim
Chinese: Ethnic Nationalism in the People's
Republic*, London 1991, s. 48-53, 59, 165; Ma
Tong, *Zhong-guo Yi-si-lan Jiao-pai yu Men-
huan Zhi-du Shi-lue*, Yinchuan 1995; J. N. Lip-
man, *Familiar Strangers: A History of Muslims
in Northwest China*, London 1997, s. 85-91,
95, 99, 103-114; Ma Shue-zhi, *Jehelinye Dao-
tong Xiao-shi: Kitab el-Cehriyye* (Ma Zhong-jie

et al tarafından Çince'ye kısmen tercüme edil-
miştir) [baskı yeri ve tarihi yok]; J. Trippner, "Is-
lamische Gruppen und Gräberkult in Nordwest
China", *Wf*, VII (1961), s. 142-171; J. Ford,
"Some Chinese Muslims of the 17th and 18th
Centuries", *As.Af.*, V/2 (1974), s. 144-156; A.
D. W. Forbes, "Ma Ming-Hsin", *EI²* (Ing.), V,
850-852.



N. CHANG-KUAN LIN

MA ZHU

(1640-1709 [?])

Çin'de İslâmî hayatın gelişmesine
önemli katkılarda bulunan âlim.

Yunnan eyaletinin batısındaki Zar-
dandan eyaletinin başşehri Yongchang
Fu'da doğdu. Çinileşmiş müslüman bir
ailenin çocuğudur. Kendi ifadesine göre
Cengiz Han'a katılarak Moğollar'ın hizme-
tine giren, Kubilay Han tarafından Yun-
nan eyaletine sivil vali olarak tayin edilen
ve 1299'da orada ölen Buharalı kuman-
dan Seyyid el-Ecel Şemseddin Ömer'in
on beşinci ve Hz. Peygamber'in kırk
beşinci dereceden torunudur. İslâmî adı
Yûsuf olan Ma Zhu Çinliler tarafından
Wen Bing, Zhong Xiu ve Zhinan Loren
diye tanınmaktadır.

Küçük yaşta anne ve babasını kaybet-
tiği için düzenli bir dinî tahsil görmeyen
Ma Zhu, ilk öğrenimi sırasında camide ya-
pılan din derslerine devam etmiş olmalı-
dır. 1657 yılında Yunnan'da Ming hâne-
danının son hükümdarı olan Yung-li'nin
sarayında kâtip olarak göreve başladı.
1659'da Yunnan'ın Manchu hânedanı ta-
rafından zaptedilip Ming ailesinin orta-
dan kaldırıldığı dönemde herhangi bir
zarar görmediği anlaşılan Ma Zhu, Yun-
nan'ın küçük bir kasabasında müslüman
bir ailenin yanında öğretmenlik yapma-
ya başladı.

Ma Zhu 1665 yılında, o dönemde Yun-
nan eyaletinin en bilgili kişisi sayılan He
Guanwu'dan öğrenim görmek üzere Kun-
mingin batısındaki Wuding'e gitti. Bura-
da kısa zamanda tanınan Ma Zhu bilgisi
ve başarısı ile etkili oldu. Halk onu gele-
neksel Çin klasiklerini ve saray hizmetin-
de kazandığı devlet adamlığı tercümesini
gençlere öğretmekle görevlendirdi. Bu
maksatla Konfüçyanist teoriye dayanan,
İslâm ahlâkı ile de bezenmiş, *Jing Quan*
adlı politika konusundaki iki ciltlik eseri-
ni yazdı. Büyük bir ihtimalle bu safhada
çevredeki müslüman cemaatle daha ya-
kın ilişkiler kurmaya başladı.

1669'da seyahat amacıyla Yunnan'dan
ayrılarak o dönemde Çin'in her tarafından

gelen ilim adamlarının bulunduğu bir yer
olan Pekin'e gitti. Ma Zhu'nun Pekin'e
gelişi, Yuan hânedanı devrinden itibaren
astronomi bürosunu elinde tutan müs-
lûman âlimlerin bu görevlerinin ellerin-
den alınıp Cizvit papazlarına verildiği bir
devreye rastlıyordu. Bunun sebebi papaz-
ların hesapların yanlış yapıldığı yolundaki
iddiasıydı. Guo Zi Jian adlı imparatorluk
akademisinde öğretim görevi alan Ma
Zhu, Pekin'deki çalışmaları esnasında bü-
tün gayretini Arapça ve Farsça yazılmış
İslâmî literatürü araştırmaya sarfetti,
Konfüçyanizm'den uzaklaşarak tamamen
İslâm'a döndü. Onun Pekin'de kaldığı on
sekiz yıl zarfında "sevgili dedem" diye
bahsettiği Hz. Peygamber hakkında araş-
tırmalarda bulunduğu belirtilmektedir.

İslâm inançlarının yeniden hayata geçi-
rilmesi konusunda Wang Tai-Yü's'ün hay-
ranı olan Ma Zhu, 1685 yılında kendisine
asıl şöhretini sağlayan *Qingzhen Zhinan*
(Gerçek dinin rehberi) adlı eserini tamam-
ladı. Ma Zhu yazdığı bu kitapla Wang'ın
eserini aşmaya çalıştı. Bulunduğu akade-
mide yakın arkadaşlık kurduğu Manchu
hânedanına mensup Yen prensi vasıtasıyla
kitabını imparatora sunmak istediysen-
de muvaffak olamadı. Ming yöneticileri-
nin Han Çinlileri'nden olmayan halk üye-
rindeki Çinileştirme politikasının, müslü-
man unsurların yavaş yavaş Çin toplumu
ile birleşmesi ve onların diğer müslüman
milletlerden kopup kendi dinî hüviyetle-
rini kaybetmesi sonucunu doğuracağı-
nın farkında olan Ma Zhu, buna karşı Çin
müslümanları arasında İslâmî anlamda
bir dirilişi gerçekleştirmek idealini taşı-
yordu. Önce İslâm'ın rahatça anlatılıp sa-
vunulması imkânını elde etmek amacıyla
İmparator Kanxi ile görüşüp İslâm'ı res-
men tanınmasını sağlama teşebbüsünde
bulundu. Bunun için İslâm'ın Çin gelenek-
leriyle bağdaştığı yolundaki tezini ortaya
koydu. Kendisini de aralarında saydığı
peygamber nesline değer verilmesini is-
tedi ve daha önce Moğol idarecilerinin
geçmişlerine gösterilen muamelenin ken-
dilerinden de esirgenmemesi yönündeki
önerilerini saraya ilettiler. İstekleri saray ta-
rafından kabul edilmeyince Pekin'den ay-
rıldı. Bundan sonraki hayatını yazı yaz-
mak, çeşitli yerlerdeki müslümanlar ara-
sında seyahatte bulunmak ve onları ir-
şad etmekle geçirdi. Onunla ilgili son bilgi,
1709 yılında dedesi Seyyid el-Ecell'in Kun-
ming yakınındaki mezarını tamir ettirme-
si ve hâtırasına yazılı bir mezar taşı dik-
tirmesidir. Ma Zhu, Çin toplumuyla birlik-
te yaşamaktan doğan krizlerin bir yan-

sıması olarak Çinli müslüman cemaatlerin ortak sosyal problemleri konusunda önemli yorumlar getiren tek âlim olma özelliğini taşır.

Ma Zhu, yukarıda sözü edilen eserini 1702 yılında tamamlamıştır. İki ilâve bölümü ise 1707 ve daha sonraki yıllarda kaleme almıştır. Eser, müslüman olan ve olmayan kimselere İslâm'ı anlatmak amacıyla klasik Çince ile yazılmıştır. Yazarın Çinleşmiş bir müslüman olması sebebiyle eser Konfüçyanist bir perspektif ortaya koymaktadır. Kitabın ana konuları başta tevhid ilkesi, diğer iman esasları ve fıkha dair meseleler olmakla beraber onuncu bölümü İslâm dünyasında ortaya çıkan bid'at fırkaları, özellikle Hindistan'dan Yunnan'a geçen ve XVIII. yüzyıl başlarında burada gelişen Kalenderiyye gibi sûfi cereyanlarla ilgilidir. Sözü edilen konuları İslâm'ın Çin'deki tarihini inceleyecek kimselerin dikkatine sunan Ma Zhu, müslümanların Çin halk kültüründen farkına varmadan alıp benimsedikleri gayri İslâmî konulara da temas etmiştir. İslâmî literatürün en önemli Çin klasikleri arasında yer alan çalışmalardan biri olarak kabul edilen bu eser, XIX. yüzyılın ikinci yarısında Yunnanlı âlim Ma Fuchu tarafından yeniden gözden geçirilerek dört bölüm halinde özetlenmiştir. *Zhinan Yao-yan* veya *Rehber'in Özeti* adı verilen bu eser Çin müslümanları arasında yayılmış ve çeşitli baskıları yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ma Zhu, *Qingzhen Zhinan* (ed. Yu Zhenguei), Yinchuan 1988, s. 3, 16, 20, 23; P. D. De Thiersant, *Mahométisme en Chine et dans le Turkestan oriental*, Paris 1878, II, 364-365; M. A. Viessiere, "Ouvrages chinois mahométans", *Mission D'Ollone: Resherches sur les musulmans chinois*, Paris 1911, s. 396; Muhammed Mekin, *Naẓra câmi'a ilâ târihi'l-İslâm fi's-Şin ve aḥvâl-i'l-müslimîn fihâ*, Kahire 1353/1934, s. 38; Fu Tongxian, *Zhongguo Huojiaoshi*, Taipei 1972, s. 157; Fehmi Hüveydi, *el-İslâm fi's-Şin*, Küveyt 1401/1981, s. 87; D. D. Leslie, *Islamic Literature in Chinese, Late Ming and Early Ch'ing: Books, Authors and Associates*, Canberra 1981, s. 35, 84; M. Hartman, "Vom chinesischen Islam", *WI, I* (1913), s. 178-210; J. Ford, "Some Chinese Muslims of the 17th and 18th Centuries", *As.Af.*, sy. 61 (1974), s. 148; R. Israeli, "Established Islam and Marginal Islam in China: From Eclecticism to Syncretism", *JESHO*, XXI (1978), s. 275-304; Bai Shou'i, "Ma Zhu", *Zhongguo Musilin*, III (1981), s. 2; Ma Shinien, "Ma Zhu Nienpu", *Gansu Minzu Yenjiu*, V (1982), s. 87, 92; Hajji Yusuf Chang, "The Hui (Muslim) Minority in China: An Historical Overview", *JIMMA*, VIII/1 (1987), s. 66; Bedreddin V. L. Hay, "el-Müslimün fi's-Şin", *Mevsû'atü'l-hadâreti'l-İslâmiyye*, Amman 1989, s. 188.



N. CHANG-KUAN LIN

MAAN

(معان)

Ürdün'de bir şehir.

Ürdün'ün güneyindeki Cebelüşşerât dağ sırasının doğu eteklerinde deniz seviyesinden 1074 m. yükseklikte kurulmuştur; adının Hz. Lût'un oğlu Maan'dan geldiği söylenir. Bugün İsrail, Suriye, Lübnan, Ürdün gibi ülkeleri kaplayan coğrafyaya Bilâd-ı Şam denildiği dönemde bu bölge ile Hicaz arasında bulunan Maan kuzeyden gelen hac kabilelerinin önemli duraklarından birini teşkil etmiştir. İbn Battûta Maan'ı "Bilâdüşşam'ı Hicaz'a bağlayan son nokta" olarak tanımlar. Maan bölgesi tabiat zenginlikleri açısından çok şanslıdır. Civarında şehre su taşıyan Aynüddevâvî, Aynülcitta gibi birçok akarsu vardır. Şehir tarihte, Arabistan'ı Şam bölgesine bağlayan ticaret yolu üzerinde bir ticaret merkezi olarak ortaya çıkmış ve önemini Fenike, Roma, Bizans, Emevî, Abbâsî, Memlûk ve Osmanlı dönemlerinde de korumuştur.

Ortaçağ'da Cüzâm kabilesinin yaşadığı Maan ve civarı, son Bizans valisi Ferve b. Amr'in, İbn Hişâm ve İbn Sa'd gibi müelliflerin eserlerinde anlatıldığına göre Hz. Peygamber zamanında müslüman olması ve Bizanslılar tarafından öldürülmesiyle İslâm tarihinde yer işgal etmeye başlamıştır. Şehir ve çevresi XIV. yüzyılda İbn Battûta ve XVII. yüzyılda Evliya Çelebi tarafından gezilmiştir. Evliya Çelebi "Ev-saf-ı menzil-i kal'â-yı Maan" başlığı altında şehrin hac yolu üzerinde önemli bir durak olduğunu ve bir kale ile güvenliğe kavuşturulduğunu anlatır. O dönemde Kudüs sancağına bağlı bulunan Maan kasabasında üç cami, bir hamam vardı ve burada oturanların asıl görevi hacılara hizmet vermektir. Evliya Çelebi ayrıca yakınlardaki âb-ı hayât dediği su kuyularından bahseder. Maan Osmanlı yönetiminin sonlarına doğru Şam sancağına bağlı bir kaza merkezi, ardından merkezi Kerek olan ve Kerek veya Maan adıyla anılan bağımsız bir sancak haline getirilmiş; Salt, Maan, Tâfile adlarında üç kaza ile bir nahiyeye ve yirmi beş köyü içine almıştır. Kızıldeniz'in Akabe ve Eyle limanlarında sona eren dünya deniz ticareti Maan üzerinden kuzeydeki Kerek ve Amman'a, oradan da Irak şehirlerine ulaşma imkânı bulmaktaydı. Ayrıca Hicaz demiryolunun

Maan-Tebük üzerinden Medine'ye varması şehrin önemini arttırıyordu. Hac kervanlarının korkulu rüyası olan Urbân soyguncuları Maan ve çevresinde barınırdı. Geç Osmanlı döneminde bunlar genelde hoş tutulmuş ve Mekke-Medine surrileri gibi onlara da Urban surresi dağıtılarak gönülleri alınmıştır.

I. Dünya Savaşı sırasında 1915 yılı Ocak ayında Maan'da toplanan Osmanlı kuvvetleri, kuzeybatıda Bi'rüssebi' ve Kudüs taraflarına doğru kontrolü bir süre elde tutmayı başardılar. Fakat 1916 yazında Osmanlı Devleti'ne karşı isyan eden Mekke Emiri Şerif Hüseyin ve oğulları Ali, Abdullah, Faysal burayı ele geçirip bir üs olarak kullandılar ve tren hatlarını havaya uçurarak Şam tarafından askerî destek gelmesini önlediler. Daha sonra da Ürdün Kralı Abdullah b. Hüseyin, Medine'yi zaptetmesinin ardından Maan'ı bir süre için üs olarak kullandı. Şerif Hüseyin'in oğlu Ali devlet idaresini kardeşi Abdullah'a devrettiğinde Maan ve Akabe kesin biçimde Ürdün'e katıldı (1925).

Günümüzde Maan, Ürdün Hâşimî Krallığı'nda aynı adı taşıyan bir idarî bölgenin (muhafaza) merkezidir. Bölge 36.141 km²-lik bir alanı kaplar ve nüfusu 110.000 civarındadır (2003 tah.). Maan şehri ise 32.000 kadar bir nüfusa sahiptir. Kuzeybatısında yer alan, eskiden Nabatîler'in başşehri olan Petra kalıntıları bölgeye önemli sayıda turist çeker.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hişâm, *es-Sîre* (nşr. F. Wüstenfeld), Göttingen 1858-60, s. 591-592, 792; İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳāt*, I, 262, 281; İbn Havkal, *Şüretü'l-arz*, s. 185; Muhammed b. Abdullah el-Ezdi, *Târîhu fütûḥi's-Şam* (nşr. Abdülmün'im Abdullah Âmir), Kahire 1970, s. 29; İbn Battûta, *er-Rihle*, Kahire 1322/1904, I, 80; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, IX, 584-585; Abdul-Karim Rafeq, *The Province of Damascus: 1723-1783*, Beirut 1966, s. 64, 213; Hamed el-Câsir, *Fi Şimâli garbi'l-Cezîre*, Riyad 1970, s. 45, 179; *Birinci Dünya Harbinde Türk Harbi: Sina-Filistin Cephesi*, Ankara 1979, s. 50-51, 75, 176-177, 192, 797; R. Shick, "The Settlement Pattern of Southern Jordan", *The Byzantine and Early Islamic Near East*, New Jersey 1994, s. 133-170; *The Middle East and North Africa*, London 1997, s. 611-612; Walter E. Kaegi, *Bizans ve İlk İslam Fetihleri* (trc. Mehmet Özey), İstanbul 2000, s. 109-115; Sa'd Ebû Diye, "Târîḥ ve usûlü'l-ʿaşâʾiri'l-Ürdüniyye min hilâli'l-veşâʾiki'l-ʿOsmâniyye: Maʿân", *el-Mecelletü't-târîhiyyetü'l-Arabiyye fi'd-dirâsâti'l-ʿOsmâniyye*, sy. 11-12, Zağvân 1995, s. 7-30; *Kâmûsü'l-a'lâm*, V, 3845; VI, 4318; N. Elisséeff, "Maʿân", *El²* (İng.), V, 897-898.



MUSTAFA L. BİLGE

MAARİF

(معارف)

Sultan Veled'in
(ö. 712/1312)
Farsça tasavvufi eseri
(bk. SULTAN VELED).

el-MAÂRİF

(المعارف)

İbn Kuteybe'nin
(ö. 276/889)
tarih ve ensâb ağırlıklı bilgiler içeren
ansiklopedik eseri.

Müellif, *el-Ma'ârif*'in mukaddimesinde kitabını belli bir kültür düzeyine yükselen, ilim ve iktidar ehlinin meclislerine katılan kimselerin tarih, ensâb vb. konulardaki ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla kaleme aldığını ifade etmektedir. Eserin, bu alana dair ilk çalışma olmamakla birlikte genel kültüre dair bilgileri *el-Ma'ârif* adıyla içeren ilk telif olduğu belirtilmektedir (*el-Ma'ârif*, neşredenin girişi, s. 63-64).

Muhtevası ve telif ediliş amacı hakkında kısa bilgilerin yer aldığı mukaddimeden sonra kitabı yirmi bölüm halinde incelemek mümkündür. Birinci bölümde Tevrat'ın birinci kitabına, ayrıca Vehb b. Münebbih'ten gelen rivayetlere dayanılarak evrenin yaratılışı hakkında mâlûmat verildikten sonra Hz. Âdem'den itibaren İsa'ya kadar otuz yakın peygamberden bahsedilir. Hz. Muhammed'in hayatına ayrılan ikinci bölümde, içlerinde Varaka b. Nevfel ile Kus b. Sâide'nin de bulunduğu bi'set öncesi Hanîf dini mensuplarından sekiz kişinin ismine ve bazı niteliklerine yer verilir, ardından Resûlullah'ın nesebine hazırlıklı olmak üzere Arap ırkının seçeresi geniş biçimde anlatılır. Resûl-i Ekrem'in baba ve anne tarafından nesebi verilir. Hz. Peygamber'in zevceleri ve çocuklarının isimleri sıralanıp onun hayatı hakkında bir kronolojiden sonra Bedir, Uhud ve Hendek gazveleriyle diğer savaşlara temas edilir.

el-Ma'ârif'in üçüncü bölümü ashaba ayrılmış olup aşere-i mübeşşerenin ardından 130 civarında sahâbînin hayatı anlatılmıştır. Kitabın en geniş kısmını teşkil eden bu bölümde sahâbîlerin biyografilerine kısa bakışlar yapılmıştır. Dördüncü bölümde Emevî ve Abbâsî halifelerinin, beşinci bölümde eşraftan veya iktidar sahibi olanlarla bunlara karşı isyan edenlerden kırka yakın kişinin hayatına temas edilmiş, altıncı bölümde tâbiinden ve on-

lardan sonra gelen meşhur şahıslardan 140 kadarının biyografisi verilmiştir. As-hâbü'r-re'ye ayrılan yedinci bölümde İbn Ebû Leylâ, Ebû Hanîfe ve bazı öğrencileri, Evzâî, Süfyân es-Sevrî ve Mâlik b. Enes'ten oluşan dokuz şahsiyetin, sekizinci bölümde ashâb-ı hadîsten kabul edilen 100'e yakın kişinin hayat hikâyesi anlatılmıştır. Sonraki bölümlerde kıraat âlimleri, müzik icra edenler, neseb âlimleri, şiir râvileri ve meşhur muallimler konu edinilmiştir. *el-Ma'ârif*'in on dördüncü bölümünde birbirine küsüp hayatları boyunca konuşmayan, içlerinde bazı sahâbî ve tâbiilerin de bulunduğu on dört kişiden söz edilmiş, on beşinci bölümde "el-evâil" başlığı altında çoğu İslâm döneminde olmak üzere tarihte gerçekleştirilen elli aşkın "ilk"e temas edilmiş (bu bölüm müstakil bir kitap olarak da yayımlanmıştır [nşr. Muhammed Bedreddin el-Kahvecî, Dimaşk 1407/1987]), aynı bölümde Kâbe, Beytül-makdis, Mescid-i Nebevî, Basra, Kûfe ve Dimaşk mescitleri kısaca anlatılmıştır. On altıncı bölümde ilk büyük fetihlerin ve fâtihlerin listesi verilmiş, fetihlerin barışçı yollarla mı yoksa zor kullanılarak mı gerçekleştiği kaydedilmiştir.

Kitabın on yedinci bölümü değişik konulara ayrılmıştır. Bunların içinde ashabtan itibaren otuzu aşkın meşhur kişinin meşgul olduğu zanaat ve meslekler, yine meşhurlardan özürlü olanlar, benzer bazı özelliklere sahip bulunanlar sayılabilir. On sekizinci ve on dokuzuncu bölümlerde on beş kadar itikadî mezhebin kısa tanıtımı yapılmış, yirminci bölüm Yemen, Hîre ve otuz kadar Acem hükümdarının kısa biyografisine ayrılmıştır.

Genel kültür alanında bir el kitabı niteliği taşıyan *el-Ma'ârif*'in kaynakları içinde İbn İshak'ın *es-Sîre*'si ile Vâkıdî'nin *el-Meğâzî*'si yer almakta, ayrıca *el-Ma'ârif* ile Muhammed b. Habîb'e ait (ö. 245/860) *el-Muḥabber*'in muhtevaları arasında önemli benzerlikler olduğu dikkat çekmektedir (*el-Ma'ârif*, neşredenin girişi, s. ş-ḥ, 69-70). Kitabın, mukaddimesinde belirlenen esaslara göre ele alınıp alınmaması gereken konuların seçimi ve ölçülü bilgi verilmesi hususunda başarılı olduğu söylenemez. Eserde yer yer Tevrat'tan ve bol miktarda Vehb b. Münebbih gibi İsrâiliyat türü rivayetler nakleden kişilerden eleştiri süzgecinden geçirilmeden, ayrıca başta Kur'an olmak üzere sağlam İslâm literatürüyle mukayese edilmeden yapılan nakiller tenkit konusu olmuştur (s. 110-115).

el-Ma'ârif'in ilk neşrini Ferdinand Wüstenfeld yapmış (Göttingen 1850; Osnabrück 1977), daha sonra bu neşir Muhammed İsmâil es-Sâvî ve Osman Halîl tarafından tashih edilerek tekrarlanmıştır (Kahire 1353/1934). Kitabın diğer bir neşrini Servet Ukkâşe gerçekleştirmiştir (Kahire 1960, 1969, 1981, 1992). Hasan Ege eseri *el-Ma'ârif: Nebîler ve Sahâbîlerin Sîreti* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul, ts.).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Ukkâşe); ayrıca bk. neşredenin girişi, s. ş-ḥ, 63-64, 69-70, 110-115; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb* (Meynard), II, 442; İshak Mûsâ el-Hüseynî, *İbn Kuteybe* (trc. Hâşim Yâgî), Beyrut 1980, s. 59, 61, 69, 87-94; M. Zağlûl Sellâm, *İbn Kuteybe*, Kahire 1980, s. 48-50; Ahmed Abdülbâkî, *Min a'lâmi'l-ulemâ'i'l-'Arab fi'l-karni's-sâlihi'l-hicri*, Beyrut 1990, s. 137 vd.; Abdülazîz ed-Dürî, *'İlmü't-târîḥ 'inde'l-'Arab*, Beyrut 1993, s. 54; G. C. Anawati, "Textes arabes anciens édités en Egypte au cours des années 1959 et 1960", *MIDEO*, VI (1959-61), s. 235-240; Hüseyin Varol, "İbn Kuteybe ve Eserleri", *EAÜİFD*, sy. 6 (1986), s. 147; Bahaüddin Varol, "İbn Kuteybe: Hayatı, Eserleri ve İslam Tarihçiliğindeki Yeri", *Sû Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 5, Konya 1999, s. 266-268; Zülfikar Tüccar, "Edebü'l-kâtib", *DİA*, X, 410-411.



ZÜLFİKAR TÜCCAR

MAÂRİF

(معارف)

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin babası
Bahâeddin Veled'in
(ö. 628/1231)
Farsça tasavvufi eseri.

Bahâeddin Veled'in nasihat ve vaazlarıyla sohbet meclislerinde kendisine sorulan sorulara verdiği cevapların bir araya getirilmesinden oluşan eserin hangi tarihte derlendiği bilinmemektedir. Ancak Bahâeddin Veled ders vermeye başladığı sıralarda yirmi beş-otuz yaşlarında olduğuna göre 575-586 (1179-1190) yılları arasında yazıldığı söylenebilir. Eserin 156. bölümünün 603-606'da (1206-1209), 227. bölümünün 600'de (1203) kaleme alındığı anlaşılmaktaysa da bölümlerin düzenlenmesine ne zaman ve kimin tarafından başlandığı belli değildir. Bununla birlikte Mevlânâ'nın da eseri okuduğu dikkate alınarak bu dönemde bir bölümünün derlenmiş olduğu söylenebilir. Bahâeddin Veled'in sözleri önceleri tek cilt halinde toplanmışken 965'te (1558) Alâî b. Muhib eş-Şîrâzî adlı İranlı bir Mevlevî dervîşi diğer metinleri de bir araya getirerek 268 bölümden meydana gelen üç ciltlik bir eser ortaya koymuştur.

Ma'ârif'in her bölümünde bir veya birkaç âyetin işârî tefsiri yapılmıştır. Meclise katılanların konuyu anlamasını kolaylaştırmak için âyetler açık ibarelerle ve temsiller verilerek yorumlanmıştır. Bahâeddin Veled'in bu metodu kendisinden önce Sülemî ve Kuşeyrî, kendisinden sonra Sadreddin Konevî ve Abdürrezzâk el-Kâşânî gibi mutasavvıfların metodundan farklılıklar gösterir. Eserin önemli bir yönü de kelâm meselelerinin mutasavvıf gözüyle çözülmeye çalışılmış olmasıdır. Bu konuların daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla temsili örnekler verilip kelâm ilminin zor meseleleri kolay hale getirilmeye gayret edilmiştir. Kitapta yetmişe yakın hadis zikredilmiş ve yorumları yapılmıştır.

Kendini sürekli Allah ile mânevî ilişki içinde hisseden Bahâeddin Veled'in bazan kusurlarını da itiraf etmesine rağmen ifadelerinde Mevlânâ gibi alçak gönüllü ve hoşgörülü olmadığı, felsefe âlimleri ve kelâmcılara karşı çok sert davrandığı, o dönemde felsefe ve kelâmı temsil eden Fahreddin er-Râzî'yi ağır bir şekilde eleştirdiği görülmektedir. Yeri geldikçe anlatıldığı bazı olaylar eseri dönemin tarihi bakımından da önemli kılmaktadır.

Ma'ârif her tabakadan insanın katıldığı meclisleri yansıttığı için ifade yönünden sade ve konuşma üslûbuna yakındır. Nesirde dönemin Belh Farsçası çok güzel kullanılmış, çeşitli terkîp ve tabirlerle zenginleştirilmiştir. Eserin üslûbuna özellikle dikkat çekilmiş, bu üslûpla yazılmış başka bir Farsça eserin bulunmadığı kaydedilmiştir.

Ahmed Eflâkî, Şems-i Tebrîzî ile tanışmaya kadar *Ma'ârif*'in Mevlânâ'nın elinden düşmediğini (*Âriflerin Menkıbeleri*, I, 168), ancak Şems'in ona eseri okumasını yasakladığını (*a.g.e.*, II, 82) kaydeder. Bununla birlikte Mevlânâ'nın eserde yer alan düşünceleri *Meşnevî*'de geniş şekilde işlediği görülmektedir. Bu açıdan kitap *Meşnevî*'nin kaynakları arasında sayılabilir.

Ma'ârif, Süleymaniye (Ayasofya, nr. 1716) ve İstanbul Üniversitesi (FY, nr. 602, 1274) kütüphanelerindeki nüshalarına dayanılarak Bedüzzaman Fûrûzanfer tarafından *Ma'ârif Mecmû'atı-i Mevâ'iz ü Sühan-ı Sultânü'l-'ulemâ' Bahâeddîn Muhammed b. Hüseyin Hatîbî-yi Belhî* adıyla ve geniş bir önsözle birlikte yayımlanmıştır (I, Tahran 1333 hş.; II, 1338 hş.). Bu neşirde I. cilt üç bölümden meydana gelmektedir. Fûrûzanfer II. cildin muhtevasını dördüncü bölüm di-

ye adlandırmış ve bu bölümün gerçekte *Ma'ârif*'in en önemli bölümü olduğunu ve diğer üç bölümün çekirdeğini oluşturduğunu belirtmiştir. Eser daha sonra yeniden basılmıştır (Tahran 1352 hş.).

BİBLİYOGRAFYA :

Bahâeddin Veled, *Ma'ârif* (nşr. Bedüzzamân Fûrûzanfer), Tahran 1333-38 hş.; ayrıca bk. neşreden giriş, I, 1-42; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I, 168; II, 82; Safâ, *Edebiyyât*, II, 1019-1022; Abdülbaki Gölpinarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, İstanbul 1985, s. 22-26; M. Nüvid Bâzar-gân – Enise Berhâh, "Bahâeddîn Muhammed Veled", *Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm*, Tahran 1377 hş., IV, 675-677; Bedüzzaman Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin* (trc. Feridun Nafiz Uzluk), İstanbul 1997, s. 450-456; Nazîf Şahinoğlu, "Bahâeddin Veled", *DİA*, IV, 462.



RIZA KURTULUŞ

MAÂRİF

(معارف)

1891-1896 yılları arasında yayımlanmış haftalık fen ve edebiyat dergisi.

Türk matbaacılığında ve yayın hayatında önemli bir isim olan Kaspar'ın, ilk sayısını 26 Muharrem 1309'da (1 Eylül 1891) neşrettiği *Ma'ârif*, II. Abdülhamid döneminin diğer dergileri gibi "siyâsiyattan mâada her şeyden bahseden" bir dergidir. Perşembe günleri çıkan ve Ahmed Nâci'nin imtiyaz sahibi görüldüğü dergi genellikle on altı, Kaspar'ın ölümünden sonra (sy. 135) sekiz sayfa olarak ve çift sütun üzerine çıkmış, otuz beş sayılı son dönemde yine on altı sayfa yayımlanmıştır. Son sayısı 10 Eylül 1896'da çıkan derginin yirmi altı sayı kabul edilen her cildinde sayfa numaraları teselsül ederek 204 + 35 = 239 sayıda 3400 sayfaya yaklaşan bir koleksiyon oluşturmuştur.

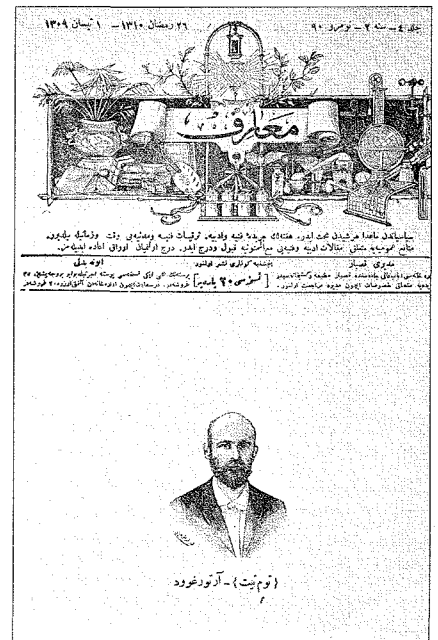
II. Abdülhamid döneminin maarif politikası paralelinde Batı dünyasındaki keşifler, icatlar, sergiler; astronomi, tıp vb. teknik alanlardaki gelişmelerle ekonomi, eğitim, psikoloji, spor konularına da yer veren *Ma'ârif*'te, özellikle Kaspar'ın ölümünden sonra İbnürrıfat Sâmih (Sâmih Rifat) ve İsmâil Safâ'nın yönetiminde edebiyat meseleleri ağırlık kazanmıştır. Dergide şiir, mensur şiir, hikâye ve edebî mülâhazaları çıkan başlıca yazarlar şunlardır: Mehmed Celâl, İbnürrıfat Sâmih, İsmâil Safâ, Abdülhak Hâmid, Recâizâde Mahmud Ekrem, Cenab Şahabeddin, Tefvik Fikret, Ahmed Vefâ, Fâik Esad, Mehmed Ali Ayni, Müstecâbîzâde İsmet, Midhat Bahârî, Muallim Nâci, Muallim Feyzi, Muhyiddin Râif (Yengin), Ahmed Remzi

(Akyürek), Receb Vahyi, Rıza Tefvik, Ahmed Râsim, Ali Kâmi (Akyüz), Nazîmâ, Ali Nusret, Âvanzâde Süleyman.

Fransız yazarlarından Guy de Maupassant, G. Ohnet, Emil Zola, Abbé Prévost'dan tercüme hikâye ve romanların da yer aldığı dergide Mehmed Atâ Bey'in *Paul et Virginie* tercümesi Fransızca orijinal metniyle beraber verilmiştir. Yerli ve yabancı yazarların biyografileri, edebiyat üzerine teori ve tenkit yazıları yanında *Ma'ârif* imzasıyla sekiz sayı süren "Ural ve Altay Lisanları" ve İsmâil Safâ'nın "Mülâhazât-ı Edebiyye"leri de yayımlanmıştır. Dinî konular arasında ramazan ve bayram özel sayıları dışında mezhep imamlarının hayatı, fikhî bahisler, Rıza Tefvik'in Ali Rıza Tefvik imzasıyla İbn Haldûn üzerine yedi sayı, A. Şâkir ve Nüzhet imzalarıyla yirmi sekiz sayı süren Seyyid Şerîf el-Cürçânî'den "Ta'rifât-ı Seyyid" tercümesi bulunmaktadır.

Bütün koleksiyonda yerli ve yabancı şahsiyetlere, ilginç olaylara, hikâye ve roman illüstrasyonlarına, şehirlere ve meşhur yapılara, fennî konulara ait olmak üzere 500'den fazla gravür ve çizim vardır. *Ma'ârif*'in, çoğu dergide yayımlanmış yazı ve tefrikalardan oluşan "Küçük Kitaplar" adlı bir yayın serisi de olmuştur. Derginin tam koleksiyonu Hakkı Tarık Us Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.

Ma'ârif mecmuasının 29 Ramazan 1310 tarihli kapağı (IV, sene 2, nr. 9)



BİBLİYOGRAFYA :

Erdoğan Erbay, *Maârif Mecmuası Tafsilli Fihrist ve Bütün Şiirler* (yüksek lisans tezi, 1991), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ali Birinci, "Kitapçılık Tarihimizden Bir İsim: Kaspar Efendi", *Kebikeç*, sy. 1, Ankara 1995, s. 32-33 (aynı yazı için bk. Ali Birinci, *Tarihin Gölgesinde Meşâhîr-i Meçhuleden Birkaç Zat*, İstanbul 2001, s. 272-274); Tanju Oral, "Maârif", *TDEA*, V, 108.



M. ORHAN OKAY

MAÂRİF-i UMÛMİYYE NEZÂRETİ

Osmanlı Devleti'nde 1857'de kurulan
ve Cumhuriyet döneminde
Maarif Vekâleti adını alan teşkilât.

Nezâretin tarihî gelişimi II. Mahmud dönemine kadar iner. II. Mahmud, 1824 yılında ilköğretimi mecburi hale getirmişse de hemen ardından çıkan iç karışıklıklar yüzünden bu karar uygulanamadı. 1838'de konu daha etraflı bir şekilde ele alındı. Sıbyan, rüşdiye ve mekâtib-i âliye olmak üzere üç aşamalı olarak düzenlenmesi düşünülen eğitimin koordinasyonunu sağlamak için kurulan Mekâtib-i Rüşdiyye Nezâreti'ne İmamzâde Esad Efendi tayin edildi. Bu sırada herhangi bir rüşdiye mektebi mevcut değildi. 1839'da devlet memuru yetiştirmek amacıyla Mekteb-i Maârif-i Adliyye ve Mekteb-i Ulûm-i Edebiyye açılarak İmamzâde'nin yönetimine verildi.

Sultan Abdülmecid, 1845'te Bâbîâlî'yi ziyaretinde askerî olanların dışında hiçbir reformun istenilen düzeyde olmadığını belirterek bu meselenin çözümü için okulların açılmasını istedi. Bunun üzerine Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye, mahalle mekteplerinin düzene konmasıyla ilgili ayrıntıları görüşmek amacıyla Meclis-i Muvakkat'ın kurulmasını kararlaştırdı (1 Mart 1845). Haftada iki gün toplanan meclisin çalışma yeri Bâbîâlî'ydi. Meclis, biri eğitimin temelini oluşturan sıbyan mekteplerinin ıslahına, diğeri orta dereceli okulları oluşturmak üzere rüşdiye mekteplerine ve üçüncüsü yüksek ilimlerin tahsil edileceği bir dârülfünun kurulmasına dair üç lâyiha hazırladı; ayrıca eğitim işleriyle ilgilenmek üzere Bâbîâlî'de dâimî bir meclisin kurulmasını önerdi (BA, İrade-Dahiliye, nr. 5710). Eğitimin ıslahı programının ana hatlarını bu şekilde belirledikten sonra yerini Meclis-i Maârif-i Umûmiyye'ye bıraktı. Mühendis Emin Mehmed Paşa'nın başkanlığındaki yeni meclis Meclis-i Vâlâ ile Hariciye Nezâreti'nin ortak denetimi altındaydı. Meclis, ayda bir defa daha geniş bir katılımıla Mec-

lis-i Umûmî-i Maârif adıyla toplanmakta ve Meclis-i Maârif'in bir ay zarfında görüştüğü konularla bir sonraki ay yapmayı düşündüğü faaliyetleri ele almaktaydı.

Bu düzenlemeyle kurulan Mekâtib-i Umûmiyye Nezâreti'ne Şeyhzâde Esad Efendi tayin edildi. Eğitim konusunda yetkili kurum Meclis-i Maârif'ti. Nezâret ise meclisin bir icra organı niteliğinde olup meclise karşı sorumluydu. Harbiye ve Tıbbiye gibi askerî okullar özel durumları göz önünde bulundurularak seraskerlik bünyesinde bırakıldı. Nâzırın maiyetine biri sıbyan, diğeri rüşdiye mekteplerini denetlemekle görevli iki yardımcı verildi. Emin Paşa'nın Rumeli ordusu müşirliğine tayini üzerine yerine Şeyhzâde Esad Efendi getirildi. Nezâret müdürlüğe dönüştürülerek muavin Kemal Efendi'ye tevcih edildi (27 Aralık 1847). Ancak Kemal Efendi yeni okullar kurarak buralarda başarılı çalışmalar yapınca müdürlük tekrar nezârete dönüştürüldü.

İmamzâde Esad Efendi, Meclis-i Vâlâ üyeliğine tayin edildiğinde uhdesinde bulunan Mekteb-i Maârif-i Adliyye ve Mekteb-i Ulûm-i Edebiyye de nezârete bağlandı. Rüşdiyelerin yaygınlaşması üzerine buralarda yeni usule göre ders verebilecek öğretmenler yetiştirmek amacıyla 1848'de bir dârülmualimîn açıldı. 1851'de, kurulması düşünülen dârülfünun öğrencilerinin ve halkın ihtiyacı olan telif ve tercüme eserleri hazırlamak için Encümen-i Dâniş adıyla bir ilim heyeti oluşturuldu ve 1862 yılına kadar faaliyetlerini sürdürdü.

Islahat Fermanı'nın ilânından sonra, eğitimi din ve mezhep farkı gözetmeksizin bütün halkın yararlanacağı bir konuma getirmek üzere yapılacak düzenlemeleri görüşmek amacıyla müslüman ve gayri müslim bütün tebaa temsilcilerinin katılacağı bir Meclis-i Muhtelit'in tesisi kararlaştırıldı (19 Haziran 1856). Bu meclis başlangıçta müslüman, Rum, Ermeni, Katolik, Protestan ve yahudi temsilcilerinden olmak üzere toplam altı üyeden oluşurken daha sonra bu sayı artmıştır. Yeni düzenlemeyle birlikte eğitim işlerine bakan meclislerin sayısı ikiye çıktı: Meclis-i Maârif ve Meclis-i Muhtelit-i Maârif. Meclis-i Maârif daha ziyade dinî ilimlere, diğeri ise karma eğitime dair konuları görüşecekti.

Bu düzenlemeler yapılırken eğitim işlerinin yeniden yapılmasını organize etmekle görevli bir Maârif-i Umûmiyye Nezâreti'nin kurulması, hem Meclis-i Maârif hem de Meclis-i Tanzimat lâyhalarında

söz konusu edilmişti. Bu teklifler üzerine 18 Receb 1273'te (15 Mart 1857) kurulan nezârete Abdurrahman Sâmî Paşa tayin edildi (BA, İrade-Dahiliye, nr. 24663). Böylece maarif teşkilâtı, bir yanda şeyhülislâmîğe bağlı olan Mekâtib-i Umûmiyye Nezâreti, diğeri yanda laik ve daha geniş bir katılımıla mekteplerin nezâretini ele alan Maârif-i Umûmiyye Nezâreti'nin mevcudiyetiyle iki başlı bir görünüm kazandı. Ancak bu durum kısa sürdü; aradan bir ay bile geçmeden 20 Nisan 1857'de Mekâtib-i Umûmiyye Nezâreti, Maârif-i Umûmiyye Nezâreti Müsteşarlığı'na dönüştürüldü (BA, İrade-Dahiliye, nr. 24779). Nezâretin yazışmalarını yürütmek üzere Maârif Mektupçuluğu kurularak maiyetine gerektiği kadar memur verildi (BA, İrade-Dahiliye, nr. 24518). Nezâretin çalışma yeri Takvimhâne Dairesi'ydi. Böylece II. Mahmud döneminde başlayan eğitimi merkezileştirme çabaları, Meclis-i Maârif ve Maârif-i Umûmiyye Nezâreti'nin kurulmasıyla devam ederek bu alanda devletin kontrolü sağlandı. Ayrıca modern devletlerde olduğu gibi eğitim artık hükümette nâzır düzeyinde temsil edilmeye başlandı. Bu gelişmeyle birlikte gayri müslim okullarının maarif çatısı altına alınıp denetlemeye tâbi tutulması son derece önemlidir.

Meclis-i Maârif'le Meclis-i Muhtelit'in birlikte mevcudiyeti, eğitimde çift başlı bir görüntü yarattığı gibi Meclis-i Muhtelit gereği gibi toplanıp çalışma yapamıyordu. Bunun üzerine 10 Şubat 1864'te ikisi de lağvedilerek İslâm'a dair kitapların incelenmesiyle ilgilenen Mekâtib-i Sıbyân-ı Müslime ve bütün tebaanın çocuklarının eğitimiyle ilgilenen Mekâtib-i Rüşdiyye ve İlmiyye adıyla iki komisyondan oluşan ve nâzırın başkanlığında bulunan yeni bir maârif-i umûmiyye heyeti teşkil edildi. Bir yıl sonra okulların ve halkın ihtiyacı olan kitapları tercüme etmekle görevli Tercüme Cemiyeti kuruldu. 1 Eylül 1869'da çıkarılan Maârif-i Umûmiyye Nizamnamesi'nin nezâretin merkez teşkilâtı açısından da büyük önemi vardır. Nizamnameyle, nâzırın başkanlığında dâire-i ilmiyye ile dâire-i idâreden oluşan Meclis-i Kebîr-i Maârif ihdas edildi. Dâire-i ilmiyye kitap telif ve tercüme işlerinin yanında ruûs imtihanlarıyla, müslüman ve gayri müslim üyelerden oluşan dâire-i idâre ise okul, müze, kütüphane, matbaaların yönetimi, personel, muhâkeme ve nizamlarla ilgili tasarılarla uğraşmaktaydı. Yeni okullar yavaş yavaş taşraya yaygınlaştırdığı için eğitimin bu kısmı da ele alına-

rak vilâyetlerde maarif meclisleri oluşturuldu. 1870'te Telif ve Tercüme Nizam-nâmesi yayımlandı. 1872'de daireler kaldırılarak Meclis-i Kebîr-i Maârif tek meclis haline getirildi ve üye sayısı azaltıldı.

Maârif Nezâreti, Temmuz 1879'da yapılan esaslı bir düzenlemeyle mekâtib-i âliye, mekâtib-i rüşdiyye, mekâtib-i sıbyâniyye, telif ve tercüme ve matbaalar olmak üzere beş ana daireye ayrıldı. Dairelerin her birinin başına Meclis-i Kebîr üyelerinden biri tayin edildi. Ayrıca Müze-i Osmânî ve rasathâne de nezârete bağlandı. 1882'de Telif ve Tercüme Dairesi'nin yerine Encümen-i Teftiş ve Muayene adıyla bir nevi sansür vazifesi gören bir birim oluşturuldu; matbaalar dairesi kaldırıldı ve Mekâtib-i Sıbyâniyye Dairesi Mekâtib-i İbtidâiyye'ye dönüştürüldü. Meclis-i Maârif bir ara bir encümen durumuna sokulduysa da işler gereği gibi yürümediğinden 15 Kasım 1884'te tekrar açıldı. 1886'da bütün yabancı okulları teftiş etmekle görevli Mekâtib-i Gayr-i Müslime ve Ecnebiyye Müfettişliği kuruldu.

Orta öğretim güçlendirilmeden yüksek öğretim için yapılacak çabaların boşa gideceği düşüncesinden hareketle 1892'de Mekâtib-i Âliye Dairesi kaldırılıp Mekâtib-i İdâiyye Dairesi, iki yıl sonra da mektûbî kalemine bağlı olarak istatistik ve memurların özlük kayıtlarını tutmakla görevli sicill-i ahvâl şubeleri kuruldu. 1896'da Encümen-i Teftiş ve Muayene'nin üzerinde ve nâzırın maiyetinde yer alan ikinci bir sansür heyeti olarak Tedkîk-i Müellefât Komisyonu devreye sokuldu. 1898'de dava vekilliği, tercümanlık ve mimarlık, bir yıl sonra Mekâtib-i Mülkiyye Sıhhiye Müfettişliği birimleri oluşturuldu. 1903'te dinî kitapların incelenmesi işi Encümen-i Teftiş ve Muayene'den alınarak yeni kurulan Kütüb-i Diniyye ve Şer'iyye Tedkik Heyeti'ne verildi.

II. Meşrutiyet'ten sonra yapılan genel düzenleme ve tensîkattan Maarif Nezâreti de nasibini aldı ve Meclis-i Kebîr-i Maârif dâimî bir encümene dönüştürüldü. Nezâretin merkez birimleri tedrisât-ı tâliyye, tedrisât-ı ibtidâiyye, mekâtib-i husûsiyye, tahrirat, muhasebat, sicill-i ahvâl, istatistik, levâzım ve evrak daireleriydi. 1910'da bunlara Tedrisât-ı Âliye Dairesi ilâve edildi; ayrıca müstakil bir kütüphaneler müfettişliği kuruldu. 9 Mart 1912'de yayımlanan bir nizamnâmeyle nezâretin yapısı yeniden düzenlendi. Dâimî Meclis-i Kebîr-i Maârif kurulduğu gibi öğretim daireleri de âliye, tâliye ve ibtidâiye olarak üçe indirildi. Yine ilk öğretim

için Tedrisât-ı İbtidâiyye Encümeni ve okul yapım ve onarım işleri için Mebânî-i Tedrisiyye Encümeni oluşturuldu. Ayrıca belirli sayıda vilâyet maarif ve okul müdürleriyle öğretmenler ve dışarıdan sınırlı sayıda uzmanın katılımıyla Meclis-i Kebîr'in yılda bir kere toplanması kararlaştırıldı. Bu girişim bugünkü Millî Eğitim şûralarının temeli olarak kabul edilebilir.

Meclis-i Kebîr 1914'te lağvedildi. Ayrıca ihsâiyat kalemî, mimari şubesi, hıfzı-sıhha-i mekâtib dairesiyle levâzım kalemî, bir süre sonra da Telif ve Tercüme Heyeti kuruldu. Yetim çocukları barındırmak ve eğitmek için ihdas edilen dârüleytamları yönetmek amacıyla Dârüleytamlar Müdüriyyet-i Umûmiyyesi tesis edildiyse de bu birim 1920'de Dahiliye Nezâreti'ne nakledildi. Mütareke döneminde Meclis-i Kebîr yeniden ihdas edildi, Telif ve Tercüme Heyeti ise kaldırıldı.

Maarif teşkilâtı, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin açılması ve 4 Mayıs 1920'de Ankara'da Maarif Vekâleti'nin kurulmasıyla iki başlı bir görünüme sahip oldu, bu durum 1 Kasım 1922'de saltanatın kaldırılmasına kadar devam etti. Nezâret, kurulduğu tarihten 1922 yılına kadar altmış beş defa el değiştirmiş ve toplam otuz altı nâzır görev almıştır. Son maarif nâzırı Said Bey'dir.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, İrade - Dahiliye, nr. 5710, 24518, 24663, 24779; "Maarif Nezâretinin Tarihçesi", *Sâlnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye: sene 1319*, İstanbul 1319, s. 1-17; Mahmud Cevad, *Maârif-i Umûmiyye Nezâreti Tarihçe-i Teşkilât ve İcrââtı*, İstanbul 1338, tür.yer.; *Türkiye Maârif Tarihi*, II-IV, tür.yer.; Faik Reşit Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, Ankara 1964, s. 18-26; Milli Eğitimle İlgili Mevzuat: 1857-1923 (der. Reşat Özalp), İstanbul 1982, tür.yer.; Bayram Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, Ankara 1988, s. 18-36, 40; Hasan Ali Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773-1923)*, İstanbul 1991, tür.yer.; Ali Akyıldız, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform (1836-1856)*, İstanbul 1993, s. 222-250; Teyfur Erdoğan, *Maârif-i Umumiye Nezâreti Teşkilâtı* (yüksek lisans tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, I, tür.yer.; Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, İstanbul 1999, tür.yer.; M. Winter, "Maârif", *EP* (İng.), V, 902-905.



ALİ AKYILDIZ

MAÂRİFNÂME

(معارفنامه)

Sinan Paşa'nın
(ö. 891/1486)

Nasihâtname adıyla da bilinen
mensur ahlâk kitabı
(bk. SİNAN PAŞA).

MAARRETÜNNU'MÂN

(معرة النعمان)

Suriye'nin kuzeybatısında
tarihî bir şehir.

Halep'in 70 km. güneyinde, üstünde birçok arkeolojik kalıntılar bulunan Zâviye dağlarının doğusunda, Halep'i Hama üzerinden Humus'a bağlayan tarihî yol üzerinde yer alır. Eski Arrâ'nın yerine kurulmuş olduğu düşünülen şehrin tarihî milâttan önce I. binyıla kadar uzanır. Adı Asur metinlerinde Ara, Hellen-Romen döneminde Arra olarak geçer. Strabo'nun Megara diye adlandırdığı şehrin ismi Latin tarihçiler tarafından Marra şeklinde kaydedilmiştir. Maarre'ye eklenen Nu'mân ismiyle ilgili farklı rivayetler vardır. İslâm tarihçilerinin çoğu Nu'mân b. Beşîr el-Ensârî adlı sahâbeye izâfeten şehre bu adın verildiği, bazıları ise Tenûh kabilesinden Nu'mân b. Adî b. Gatafân es-Sâtî'dan geldiği görüşündedir. Kavşak noktasında bulunmasından dolayı kuruluşundan itibaren faal bir ticaret merkezi olan şehir İslâm tarihi kaynaklarında Zâtül-kusûr, Maarretühaleb ve Maarretühıms adlarıyla da anılmaktadır.

Ebû Ubeyde b. Cerrâh kumandasında şehre gelen İslâm ordusu halk cizye ve haraç ödemeyi kabul edince şehri barış yoluyla teslim aldı (16/637). Hulefâ-yi Râşidîn devrinde Halep'e bağlı olan Maarretünnu'mân Muâviye zamanında Hıms'a bağlandı. Hârûnürreşid döneminde Avâsım'a dahil edildi. Me'mûn'un Suriye valisi Abdullah b. Tâhir, âsi Nasr b. Şebes'e karşı giriştiği mücadele sırasında şehrin surlarını ve birçok küçük kaleyi yıktırdı. 290 (903) yılında Karmatîler şehri yağmalayıp binlerce kişiyi öldürdüler, kadın ve çocukları esir aldılar. 325'te (937) Suriye'ye girip Maarretünnu'mân'a yönelen Benî Kilâblı göçebelerle çatışmaya giren şehrin kumandanı Muâz b. Saîd esir düştü. Şehir 333'te (945) Hamdânîler'den Seyfûddeve'nin hâkimiyetine girdi. Aynı yıl İhşid unvanı ile tanınan Mısır Valisi Muhammed b. Tuğç, Dimaşk'tan hareketle Maarretünnu'mân üzerine yürüyüp şehri ele geçirdi ve esaretten kurtardığı Muâz b. Saîd'i vali tayin etti.

Bizans İmparatoru Nikephoros Phokas, 968 yılı sonunda Suriye'ye yaptığı sefer sırasında Maarretünnu'mân'ı da zaptetti. Şehrin surlarını ve Büyük Camii'yi yıktırdı, halk Bizans'a vergi ödemeyi kabul etmek zorunda kaldı (358/969). Fakat

Bizans'ın bölgede yeterli sayıda askeri bulunmadığından Seyfûddeve'nin oğlu Sa'düddeve el-Hamdânî kısa bir süre sonra şehri yeniden ele geçirdi. 969 Ocak ayında Bizanslılar tekrar Suriye'de ilerlediler. İmparator Nikephoros, Halep'te yönetimi eline geçiren Kargûye ile (Kargaveyh) anlaşarak Maarretünnu'mân'ın idaresini ona bıraktı. Ancak Sa'düddeve el-Hamdânî, Kargûye'nin hâkimiyetine son verdi. Seyfûddeve'nin memlûkû Rummâh, Maarretünnu'mân'da efendisi Saîdüddeve'ye karşı ayaklanınca (386/996) Saîdüddeve Halep Atabegi Lû'lû ile anlaşıp şehri kuşatmak üzere harekete geçti. Rummâh da Fâtımîler'in hizmetindeki Mengü Tegin'den yardım istedi. Mengü Tegin'in Rummâh'a yardıma geleceğini öğrenen Saîdüddeve ile Lû'lû Halep'e çekildiler. Lû'lû 392'de (1002) Fâtımîler'le anlaşarak Maarretünnu'mân'ı ele geçirdi. Ertesi yıl şehrin yakınındaki kaleleri kendisine karşı bir tehlike oluşturmaması için yıktırdı.

XI. yüzyılın ilk çeyreğinde Halep'in hâkimiyetini ele geçiren Mirdâsîler'in tarih sahnesine çıkmasının ardından Maarretünnu'mân sık sık el değiştirmeye başladı. Sâlih b. Mirdâs 418'de (1027) Maarretünnu'mân'ı kuşattı ve şehrin ileri gelenlerinden yetmiş kişiyi tutukladı. Tutuklular şair Ebû'l-Alâ el-Maarî'nin araya girmesiyle serbest bırakıldı. 434 (1042-43) yılında Emîr Nâsîrüddeve el-Hamdânî, Halep hâkimi Mirdâsî Simâl'e karşı yaptığı sefer esnasında şehri ele geçirdi. Mirdâsîler'den Mahmûd 457'de (1065) Halep'e girince Maarretünnu'mân'ı Türk kumandanı Hârûn b. Han'a iktâ etti. Hârûn ertesi yıl şehre girdi. Sıkı disiplin altındaki ordusu halka hiçbir zarar vermedi. 462'de (1070) kuzeyde Bizans topraklarından Halep üzerine yürüyen Türk birlikleri Maarretünnu'mân, Kefertâb, Hama, Hıms ve Refeniye şehirlerine kadar indiler ve bölgeyi tahrip ettiler. Kısa bir müddet sonra Selçuklu Türkleri Kuzey Suriye bölgesinde göründü. 472 (1079-80) yılında Suriye Selçuklu Meliki Tutuş, Maarretünnu'mân ve Sermin'in doğu köylerini yağmaladı. Anadolu Selçuklu Hükümdarı I. Süleyman Şah 478'te (1085) o sırada Ukaylîler'e ait bulunan Maarretünnu'mân'a sahip oldu. 485'te (1092) Tutuş, Maarretünnu'mân dahil bölgedeki bazı yerleri Antakya Valisi Yağısyan'a iktâ etti. Ancak üç yıl sonra Halep Meliki Rıdvân Maarretünnu'mân ve civarını Sökmen b. Artuk'a verdi.

Antakya'yı ele geçirdikten (491/1098) bir süre sonra yolları üzerindeki Maarretünnu'mân'a gelen I. Haçlı Seferi orduları hemen şehre saldırdı ve şehir halkı tarafından geri püskürtüldüler. Onların arkasından Maarretünnu'mân önüne gelen Bohemund'un birliklerinin de sonuç alamaması üzerine Haçlılar şehrin kuşatılmasına karar verdiler. Bohemund'un teklifiyle halk hayatlarının bağışlanması karşılığında haraç ödemeyi kabul etti. Fakat çok kısa bir süre sonra (14 Muharrem 492 / 11 Aralık 1098) Haçlılar şehri istilâ edip yaklaşık 20.000 kişiyi öldürdüler; her tarafı yakıp yıktılar.

Maarretünnu'mân ve civarındaki bazı kaleleri Halep Meliki Rıdvân b. Tutuş 496'da (1103) Haçlılar'ın elinden geri aldı. 505 (1111-12) yılında Musul Atabegi Mevdûd b. Altuntegin Halep melikine karşı Dimaşk Atabegi Tuğtegin ile ittifak yaptı ve ardından Maarretünnu'mân üzerine yürüdü. 513'te (1119) Kudûs Kralı II. Baudouin de Maarretünnu'mân'a hücum edince Rıdvân onunla bir anlaşma yaparak şehri kendisine verdi. 531'de (1137) Musul ve Halep hâkimi Atabeg İmâdüddin Zengî, Maarretünnu'mân'ı Haçlılar'dan geri aldı ve Haçlılar'ı şehirden çıkarıp müslümanları yeniden bu topraklara yerleştirdi (İbnü'l-Esîr, XI, 52). 552 (1157) yılında vuku bulan deprem Maarretünnu'mân'da büyük tahribat yaptı (İbnü'l-Adîm, II, 306).

Selâhaddin-i Eyyûbî 574'te (1178) Maarretünnu'mân'a yakın bazı köyleri Emîr Şemseddin İbnü'l-Mukaddem'e iktâ etti. 587 (1191) yılında şehir Eyyûbîler'den el-Melikü'l-Muzaffer Takıyyüddin Ömer'in eline geçti. 589'da (1193) onun elinde bulunan şehir daha sonra zaman zaman Hama ve Halep'e bağlandı. 595 (1198-99) yılında, Hama Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Mansûr Muhammed döneminde şehre Ebû'l-Fevâris Necâ b. Abdülkerîm bir Şâfiî medresesi inşa ettirdi. 597'de (1201) şehir Halep Hükümdarı el-Melikü'l-Zâhir Gâzî tarafından yağmalandı ve Halep topraklarına katıldı. Ertesi yıl Hama Emîri el-Melikü'l-Mansûr'a verildi. Şehrin 622'ye (1225) doğru Hama Emîri el-Melikü'l-Nâsır'a ve bir ara Dimaşk Emîri el-Melikü'l-Muazzam İsâ'ya ait bulunduğu kaydedilmektedir (a.g.e., III, 197). 635 (1238) yılında Mısır Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Kâmil'in ölümü üzerine Halep Emîri el-Melikü'l-Nâsır Yûsuf Maarretünnu'mân'ı eline geçirdi. Moğollar'ın önünden kaçan Hârizm Türkleri 638'de (1240-41) Fırat'ı geçip Suriye-

ye girdiler ve Maarretünnu'mân'a kadar ilerlediler.

Baybars'ın Aynicâlût'ta kazandığı zaferden sonra Memlûk Sultanı Kutuz 658'de (1260) Hama, Ba'rîn ve Maarretünnu'mân'ı Hama'nın eski emîri el-Melikü'l-Mansûr'a geri verdi. Bu tarihten itibaren kısa fâsılalar dışında şehir Hama Melikliği'ne bağlı kaldı. Memlûkler döneminde Hama Melikliği'ne son verilerek burası bir eyalet haline getirildi, Maarretünnu'mân da bu eyalet içinde bir şehir oldu (742/1341).

Maarretünnu'mân, Yavuz Sultan Selim zamanında Mercidâbık Savaşı'nın ardından Osmanlı Devleti'nin idaresi altına girdi (922/1516). XVII. yüzyılda Kâtib Çelebi Maarretünnu'mân'ın bağımsız bir sancak olduğunu ve eskiden mâmur olan şehrin şimdi büyük bir kısmının harap durumda bulunduğunu kaydeder (*Cihannûma*, s. 592).

XIX. yüzyılda Maarretünnu'mân Dimaşk eyaletinin kuzeyinde bir sancak merkeziydi. Daha sonra Halep livâsına bağlı bir kaza merkezi haline getirildi. 1879'da burayı ziyaret eden Sachau'a göre (*Reise*, s. 94) şehirde 400 kadar ev vardı. Şehir bakımlı bahçelere ve tarıma elverişli topraklara sahipti. Yaklaşık aynı tarihlerde Maarretünnu'mân'a uğrayan Berchem ise burasının sefil görünüşlü büyük bir köy olduğunu kaydeder (*Voyage*, s. 201 vd.). XIX. yüzyılın sonunda şehirde 1180 ev, on altı cami, on beş mescid, iki medrese, dört hamam, 300 dükkân bulunuyordu, nüfusu da 5900 kişi idi (Cuinet, II, 216). Şehir 1916'da Halep vilâyetinin Antep sancağına bağlanmış, Ekim 1918'de İngilizler tarafından işgal edilmiş, kısa bir süre sonra Fransızlar'a bırakılmıştır. Maarretünnu'mân, Suriye Cumhuriyeti zamanında idarî olarak Halep'e bağlı kalmıştır. Günümüzde Suriye'nin idarî bölümlerinden biri olan İdlîb muhafazasına bağlı bir kaza merkezidir. 1960'ta 12.000 kadar olan nüfusu 2003 yılı tahminlerine göre 60.000'e yaklaşmıştır. Çevresinde tahıl ve pamuk yetiştirildiği için Suriye'nin önemli bir ticaret merkezidir.

Maarretünnu'mân eskiden yedi kapılı bir surla çevriliydi. Ulucami (el-Mescidü'l-câmiu'l-kebîr), Mescid-i Yûşâ, Mescid-i Şeyh Atâ, Dâvûd Zâviyesi, Şâfiî (Ebû'l-Fevâris) Medresesi ve Osmanlı döneminde inşa edilmiş olan kervansaray şehrin belli başlı mimari eserleridir. Yûşâ, Şit, Meşhed-i Yûsuf, Abdullah b. Ammâr b. Yâsir ve Şeyh Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Mansûr türbeleri şehrin başlıca ziyaret yerlerini

oluşturur. Ömer b. Abdülazîz'in türbesi de Maarretünnu'mân yakınlarındaki Deyr-sem'ân'da bulunmaktadır.

İbnü'l-Adîm şehir halkının üstün zekâlarıyla tanındığını söyler. Ortaçağ'da Maarri nisbesiyle anılan çok sayıda âlim ve şair yetişmiş olup bunlardan bazıları şunlardır: Şair ve filozof Ebû'l-Alâ el-Maarri ile fakih, edip, şair ve tarihçi Zeynüddin İbnü'l-Verdî, Sirâcüddin İbnü'l-Verdî, muhaddis Ebû'l-Behî Meymûn b. Ahmed, muhaddis Ebû Husayn et-Tenûhî, İbnü'l-Müneccâ, Kâdî el-İmâm Ebû'l-Beyân Muhammed b. Ebû Gânim el-Maarri.

BİBLİYOGRAFYA :

Belâzûrî, *Fütûh* (Fayda), s. 187; İbn Havkal, *Şüretü'l-arz*, s. 118; Makdisî, *Aḥsenü't-tekâsîm*, s. 30, 154; Sem'ânî, *el-Ensâb* (Bârûdî), V, 341-343; İmâdüddin el-İsfahânî, *el-Fethu'l-kussî: Conquête de la Syrie et la Palestine par Saladin* (trc. H. Massé), Paris 1972, s. 146, 285, 383; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, V, 156; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VII, 524; X, 260, 270, 278, 487, 510; XI, 52, 218; XII, 163; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-haleb*, I-III, bk. İndeks; İbn Şeddâd, *el-'Alâku'l-haṭîre fî zikri ümerâ'i's-Şâm ve'l-Cezire* (nşr. D. Sourdel), Damascus 1953, s. 40, 57 vd., 104, 106, 127 vd.; Ebû'l-Fidâ, *el-Muḥtaşar fî aḥbâri'l-beşer*, Beyrut 1380/1960, II, 6; IV, 126, 144; VI, 64; VII, 85, 93; İbn Battûta, *er-Rihle*, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 67, 651; Kâtib Çelebî, *Cihannümâ*, s. 592; E. Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien*, Leipzig 1883, s. 94; Cuinet, II, 216; M. van Berchem – E. Fatio, *Voyage en Syrie*, Cairo 1914, 201 vd.; R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, Paris 1927, s. 181-185, 187-194, 239; R. Gousset, *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem*, Paris 1934-36, I, 96, 98, 116 vd., 122-124, 126 vd., 168, 265 vd., 278, 317, 377, 386, 401, 410 vd., 426, 466-469, 507, 550, 566, 569, 572 vd., 582, 636, 642; II, 13, 18, 62-64, 82, 103, 144, 172, 275, 379, 626, 763; III, 384, 661; E. Honigmann, *Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches von 363 bis 1071*, Brussels 1935, s. 94, 97, 121, 131; a.mlf., "Maarret'ün-Nûman", *IA*, VII, 116-119; Cl. Cahen, *La Syrie du nord*, Paris 1940, s. 10, 42, 113, 155, 157 vd., 161 vd., 177, 185, 200, 218, 220, 222, 239, 242, 263, 277, 301, 468, 473, 541; M. Canard, *Histoire de la dynastie des hamdânides*, Algiers 1951, bk. İndeks; *A History of the Crusades* (ed. K. M. Setton), Philadelphia 1955-62, I, bk. İndeks; II, 700, 705, 775; R. S. Humphreys, *From Saladin to the Mongols*, New York 1977, s. 33, 83, 119, 172, 199, 248; Işın Demirkent, *Haçlı Seferleri*, İstanbul 1997, s. 46 vd., 83, 89; Velîd Kanbâz, "Ma'arratü'n-Nu'mân medînetü'l-Ma'arrî", *Fayşal*, XLVI, Riyad 1981, s. 35-50; N. Elisséeff, "Ma'arrat al-Nu'mân", *EP* (İng.), V, 922-927.



İŞİN DEMİRKENT

MAARRÎ

(bk. EBÜ'L-ALÂ el-MAARRÎ).

MAAZALLAH

(bk. İSTİÂZE).

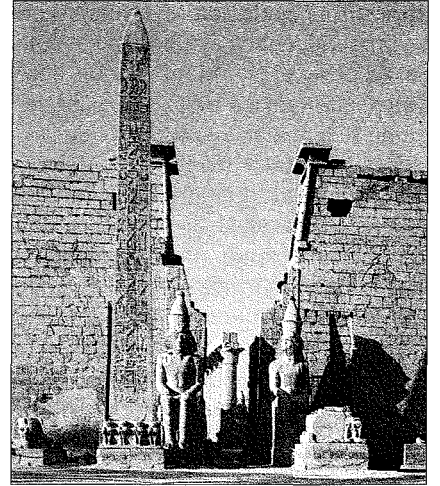
MÂBED

(المعبد)

İbadet etmeye mahsus yapı, tapınak.

Arapça **ibâdet** masdarından türetilen ve "ibadet edilen yer, ibadethâne, ibadete mahsus bina" anlamına gelen **ma'bed** kelimesi, bir dine bağlı olanların belli zamanlarda toplu olarak veya tek başlarına ibadet etmeleri için yapılmış özel mekânı ifade etmektedir. Batı dillerinde mâbed karşılığı kullanılan **temple** kelimesinin kaynağını teşkil eden Latince **templum** başlangıçta kâhinlerin, kuşların uçuşunu gözetlemek için kullandıkları dikdörtgen şeklindeki yeri belirtmekte iken zamanla "belli bir iş için tahsis edilmiş özel mekân", daha sonra da "Tanrı'nın evi" mânasını kazanmıştır. Yunanca'daki karşılığı olan **temenos** da "Tanrı'ya ayrılan kutsal yer" demektir. Mâbed için kullanılan Sumerce **E**, Akadça **bitu** kelimeleri "ev" anlamındadır. Diğer taraftan Sumerce'de mâbed karşılığı "büyük ev" mânasındaki **e-kalden** gelen **ekallu** ile (tanrının sarayı) **e-kurdu** gelen **ekurru** (dağ evi) kelimeleri de kullanılmaktadır. Ras Şamra metinlerinde mâbed için "bt" (ev) ve "ekallu"dan gelen "hkl" kelimeleri yer almaktadır. İbrânîce'de ise mâbed **beth** (ev) veya **heikhal** (saray) ile karşılanmaktadır. Mâbed genelde bütün dinlerin ibadet mahallini ifade etmekte, özelden müslüman mâbedi için **câmi** veya **mesjid** kullanılmaktadır. Arapça'da **heykel** kelimesi de "tapınak" mânasına gelmektedir.

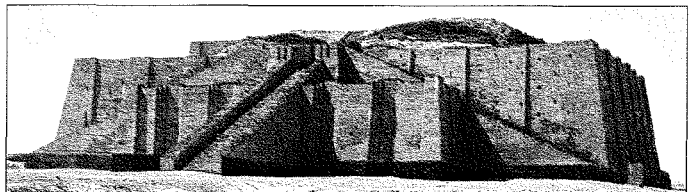
İbadet, dinin temel unsurlarından biri olduğu ve bir mekânı gerektirdiği için bütün dinlerin mâbedi ifade eden kelime veya kavramların yanında kendilerine has mâbed anlayışları da vardır. Mâbedler ilk dönemlerdeki açık alanlardan basit ve küçük yapılara, zamanla büyük ve geniş binalara kadar gelen bir gelişme ve değişiklik arz etmektedir. Mâbed anlayışının temelinde kutsal mekân telakkisi vardır. Ulûhiyyetin tecelli ettiği yer, ağaç veya



Mısır'daki Karnak Mâbedi'nin kalıntıları

taşlarla kutsal kişilere ait nesnelerin bulunduğu kabirler ve mağaralar kutsal kabul ediliyor, buralarda kurban takdimi ve çeşitli tapınma eylemleri yapıyordu. Göçebelerin sabit mâbed yerine kutsal saydıkları mekânları ve yolculukları boyunca yanlarında taşıdıkları çadırları vardı. İlk dönemlerde tanrı veya tanrılar için bir yapı bina edilmeden önce sadece belli tanrının tasviri ve bir sunağın bulunduğu açık alan kutsal kabul edilip mâbed olarak kullanılıyordu. Müstakil mâbedlerin bilinmediği yerlerde şahıslara veya yerleşim merkezine ait evler de mâbed hizmeti görüyordu. Ancak gelişmiş kültür ve medeniyetlerin dinî hayatında ve mimari anlayışında mâbed daha da önemli bir yer işgal etmektedir.

Sumerler, insanların ilâhlara kurban takdim etmek ve mâbed yapmak için yaratıldıkları inancından hareketle tanrılara mâbedler yapmışlardır. Sumer mâbedleri tanrılarının ikamet yeri ve orada bulunuşlarının somut göstergesiydi. Bütün mâbedlerde tanrının heykelini korumak için bir iç oda ve kurban takdim etmek için de bir mezbah (altar) bulunurdu. Her tanrının, mâbedine hizmet eden ve günlük ihtiyaçları için orada hazır olan bir rahibi vardı.



Tarihi Ur
sehrindeki
Nanna
Ziggurati –
Irak



Milâttan önce
V. yüzyıla ait
bir Yunan
mâbedi olan
Parthenon –
Atina / Yunanistan

Bâbil ve Asurlular'da mâbedin iç kısmında yer alan tanrı heykeli onun oradaki varlığını sembolize ederdi. Sumer, Bâbil ve Asurlular'da alışılmış mâbedlerin dışında mâbedlere bitişik olarak yapılmış, "ziggurat" (ziqqurat) adı verilen mâbed kuleleri olurdu. Taraçalar şeklinde kat kat yükselen, bir tanrı adına tuğladan yapılmış yapılardan ibaret olan zigguratların tepesinde tanrıya ayrılmış, içinde tanrının sûretinin yer aldığı bir oda bulunurdu. Kitâb-ı Mukaddes'te zikredilen Bâbil Kulesi'ne (Tekvîn, 11/1-9, 28/12) Marduk'un Bâbil'deki zigguratının model olduğu söylenmektedir. Muhtemelen bu kule, tanrıların dünyası ile insanlar arasında bir bağ ve aynı zamanda kozmik bir dağ olarak kabul edilmiştir; zigguratların yapımındaki temel düşünce tanrıyı insanlara yaklaştırmaktır.

Mecûsîlik'te mâbedler, Tanrı'nın sembolü olarak kabul edilen ve devamlı yakılan kutsal ateşin muhafazası için inşa edilmişti. "Âteşkede" denilen bu mâbedler genellikle kare şeklinde açık bir avludan ve buna bitişik, üzeri kubbe ile örtülü boş bir odadan ibaretti. Kutsal ateş, güneş ışınlarının temas etmeyeceği ve ateşin ışığını karartmayacağı bir yerde yakılır, buraya sadece rahipler girebilirdi. Zerdüştlüğün günümüzdeki temsilcileri olan ve Hindistan'da yaşayan Parsîler'e ait mâbedlerin pek çoğu modern yapılar olup Bombay'ın kalabalık caddelerinde yoğunlaşmıştır. Bu mâbedlerde herhangi bir tasvir veya puta rastlanmamakla birlikte çok büyük taç ve kılıç sembolleri bulunmaktadır.

Eski Mısır'da şehir hayatına ve yerleşik tarıma geçişle birlikte (m.ö. 4000) ev veya saray diye adlandırılan mâbedler yapılmıştır. Mısır mâbedi, girişten başlayıp en içteki mezar odasında son bulan aynı hizadaki odalardan oluşmaktadır. Odalar ve

çatısız alanların tamamı dikdörtgen şeklindedir. Her mâbed yüksek bir dış duvarla çevrilidir. Mâbedin sadece rahiplerin girmesine izin verilen iç odasındaki tanrı heykeli tanrının oradaki varlığının bir sembolü sayılıyordu. Eski Mısır'da özellikle Amon-Re için muazzam mâbedler inşa edilmişti. Büyük bir kapıdan girilen bu mâbedler Firavun'un özel bakım ve denetimi altındaydı. İbadet ve âyinler Firavun adına onun temsilcileri olarak rahipler tarafından icra edilirdi.

Eski Yunan'da ilk mâbedler "temenos" adı verilen açık alanlardan ibaretti. Zamanla her bölge için özel mâbedler ve tanrılar icat edildi, gelişmiş Yunan mâbedleri milâttan önce VII. yüzyıldan itibaren çoğalmaya başladı. Mâbedlerde bir giriş odası, ayrıca yakılan takdimeler için mâbedin dışında, kansız takdimeler için de mâbedin içinde bir mezbah ve en içte ilâhın tasvirinin yer aldığı dikdörtgen şeklinde bir oda (naos) vardı. Tanrının ikamet yeri olduğu için mâbede ibadet gayesiyle girilmez, ibadet büyük çapta mâbedin dışında icra edilir, pek çok mâbed yılda bir veya iki defa açılırdı. Mâbedlerin korunmasından ve kurbanların takdiminden rahipler sorumluydu.

Roma mâbedi büyük ölçüde Yunan mâbedlerinin benzeri olup esas itibarıyla

tanrıya takdimelerin sunulduğu bir ev vazifesi görüyordu. İbadete katılanların mezbah ve mâbedle yüz yüze gelebilmeleri için yakılan kurbanlar genellikle mâbedin hemen önünde kurulan bir mezbaha konulurdu. Romalılar mâbedlerinde tanrının heykelinin konulduğu, "cella" adı verilen iç odaya fazlaca itina gösterirlerdi. Mâbedler politik amaçla da kullanılır, mâbed hizmetlerini kral adına görevli rahipler yerine getirirdi.

Hinduizm'de mâbed yapımı ve içlerine tanrıların sûretlerinin konulması Upanişadlar dönemi sonrasına rastlar. Yoğun olarak VII. yüzyıldan sonra yapılmaya başlanan ve tanrıların ikamet mahalli olan mâbedler aynı zamanda insanların tanrılarla bir araya geldiği, onları ziyaret edip çeşitli takdimelerde bulunduğu yerlerdir. Hinduizm'de ibadet ferdi olup pek çok evde ibadet için tahsis edilmiş özel bir oda veya bir ibadet köşesi vardır. Mâbedlerin esas kısmı, içine tanrının sûret veya sembolünün konulduğu, "vimona" adı verilen kutsal mekândır. Hint mâbedleri birer ziyaret (hac), günahlardan arınma ve dinî temizlik yeridir.

Hindistan'da "cetiya" denilen tümsek veya toprak yığınıyla ilgili inanç, milâttan önce III. yüzyıldan itibaren Budizm'de Buda ve önemli Budist büyüklerinin hâtıralarının saklandığı, bu sebeple de tâzim gösterilen stupalara dönüşmüştür. Buda'nın heykellerinin bulunduğu yapılara ise "pagoda" denilmektedir. Pagodaların çoğunda cemaatle ibadet yapılmaz. Halkın mâbedlerle ilişkisini canlı tutan esas unsur sadece ibadet olmayıp Buda ve diğer Budist azizlerinin buralarda muhafaza edilen hatıra eşyaları da ziyaret edilir.

Jainizm'de Mahavira ve daha önce yaşamış Tirtankaralar adına mâbedler inşa edilmiş, sûretleri de mâbedlerde merkezi bir yere konulmuştur. İbadette tasvirlerin kullanılmasına onların örnek yaşayışları sebep olmuştur. Tirtankaralar'a



Milâttan önce
III. yüzyıla ait
Büyük Stupa –
Sançî /
Hindistan

ibadetin amacı kendilerine duyulan büyük saygının açığa vurulmasıdır. Jainist mâbedlerinin genel planı bir cümle kapısı ve sıra sütunlar, mâbedin ortasında bulunan geniş bir mekân veya açık avlu ve tasvirilere tahsis edilmiş kutsal mekân şeklindedir. Jainist mâbedleri de bir ibadet mahalli olmaktan ziyade Tirtankaralar'a saygı gösterilen yerlerdir.

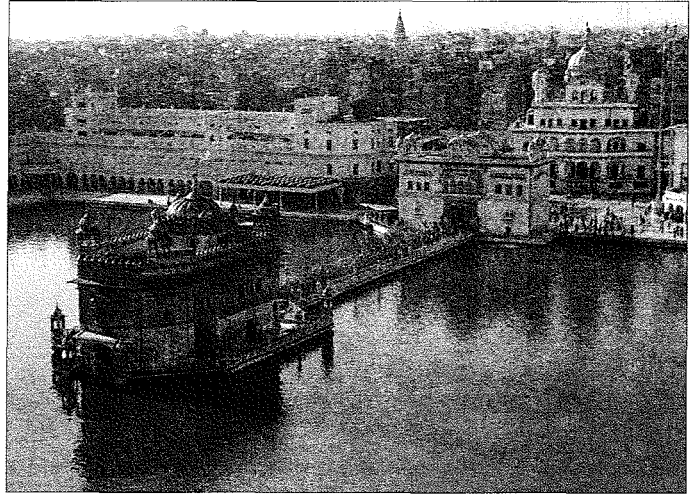
Sih dininde (Sihizm) "gurdwara" adı verilen mâbed, cemaatin ilâhiler okumak için günlük olarak toplanması sonucunda ortaya çıkmış olup Guru Nanak döneminden beri cemaatin hayatında önemli bir rol oynamaktadır. Gurdwaraların en üstünü, zamanla Sih inanç ve ibadetinin merkezi haline gelen Amritsar'daki Altın Mâbed'dir. Bu mâbedin bulunduğu Amritsar (ölümsüzlük suyu, hayat havuzu) Sihler'in dinî merkezi olduğu gibi Altın Mâbed de dinî ve içtimai faaliyetlerin merkezidir. Mâbedde sembol olarak Sihizm'in kutsal kitabı Adi Grant ile bir kılıç bulunur. Burası aynı zamanda bir sosyal kurumdur. Her gurdwaranın Guru Nanak zamanından beri devam eden bir imarethanesi vardır.

Bir yapılar bütününden oluşan Tao mâbedlerinin avluları çok amaçlı salonlardan meydana gelir. Çin terminolojisinde Tao-

Laos'un başkenti Vientiane'nin en eski Budist mâbedi olan Vat Si Saket



"Altın Tapınak" adıyla tanınan ünlü Sih mâbedi - Amritsar / Hindistan



ist dinî binaları veya bina grupları için "kung" (manastır veya saray), "kuan" (manastır mâbedi) ve "miao" (mâbed) kelimeleri kullanılır. Sayısız tanrı ve tanrılaştırılmış kahraman tasvirlerini ihtiva eden Taoist mâbedlerinin pek çoğu 1911 devriminden sonra tahrip edilmiştir.

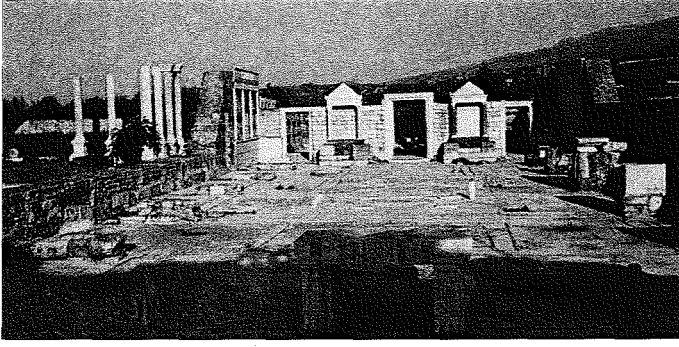
Milâttan önce II. yüzyılda Çin'de Konfüçyüs ve onun izinden gidenlerin öğretisi ve doktrinlerinin meşruluğu kabul edilmiş, Lu hükümdarı Konfüçyüs için bir mâbed inşa ettirmiştir; daha sonraki dönemlerde hükümdarlar, Konfüçyüs'ü "on bin neslin muallimi" diye nitelendirip adına mâbedlerde törenler düzenlemişlerdir. Ayrıca milâttan sonra 59'da imparator her mâbedde kurbanın Konfüçyüs adına takdim edilmesini emretmiş, bizzat kendisi de Konfüçyüs adına takdimde bulunmuştur. En meşhur Çin ibadet yerleri Pekin'deki imparatorluk mâbedleri ve mezbahlarıdır. Bunlar, XV. yüzyılda inşa edilmiş modern yapılar olup 1911'de imparatorluğun çöküşünden beri ibadet amacıyla kullanılmamaktadır. Bu yapıların en önemlisi, göğün oğlu olarak telakki edilen imparatorların kurbanlarını takdim ettikleri Gök Mâbed'dir. Geçmişte ülkenin her tarafında yaygın olarak görülen Konfüçyüs mâbedlerinin ve dua salonlarının pek çoğu günümüzde ya harap olmuş yahut okul, kışla ve halkevlerine dönüştürülmüştür.

Şintoizm'de âyin merkezi de olan tanrıların ikamet yerine, "jinja" veya "jinsa" (tanrı evi) denilmekte, ayrıca "miya" ismi de kullanılmaktadır. Sayıları bazan yüz binlerle ifade edilen mâbedler genellikle yol kenarlarında, fabrika köşelerinde veya binalar blokunun tepesinde bulunan küçük, sade ağaç yapılarıdır. Şintoizm'de en eski ve en meşhur mâbed, milâttan önce

IV. yüzyılda Ise'de güneş tanrıçası Amaterasu adına yapılmış olan millî mâbeddir. Bu mâbed koruluklar içinde inşa edilmiş, her yirmi yılda bir yenilenen sade bir ağaç yapısıdır. İçinde imparatorluğa ait ayna, kılıç, mücevherli taç gibi kıymetli eşyalar ve Amaterasu'nun heykeli bulunur. Önemli olaylar veya krallığın kutlamaları burada yapılır. Şintoizm'de bütün mâbedler genelde kutsal mekâna geçilen giriş kapısı ve kutsal mekânın kendisi olmak üzere iki bölümden meydana gelir. Kutsal mekân da âyinlerin icra edildiği dış cemaat mahalli ve tanrıya ait kutsal eşyaların korunduğu, aynı zamanda tanrının ikamet yeri sayılan iç mekândan ibarettir.

Yahudi tarihinin çeşitli dönemlerinde farklı ibadet yerleriyle karşılaşmaktadır. Kitâb-ı Mukaddes'e göre İsrâiloğulları tarihinin Hz. İbrâhim'le başlayıp oğlu İshak ve torunu Ya'küb ile devam eden atalar döneminde sade ve göçebe bir hayat yaşayan yahudi ataları, dinî vecibelerini yerine getirebilmek için her konakladıkları yerde veya önemli gördükleri mahallerde birer mezbah (altar) yapmışlardır. Bu ibadet yerleri arasında Şekem (Tekvîn, 12/7, 33/20), Beytel (Tekvîn, 12/8; Hâkimler, 20/26; I. Samuel, 7/16-17), Mamre (Tekvîn, 13/18) ve Berşeba (Tekvîn, 21/33, 26/23-25) zikredilmektedir.

Hız. Mûsâ, kavmini Mısır esaretinden kurtardıktan sonra onlarla çölde kırk yıl ortak bir hayat sürmüş ve Tanrı'nın tâlimatıyla yine Tanrı'nın ikameti ve ibadetlerin ifası için bir mesken (mişkan) yapmıştır. "Toplanma çadırı" (ohel Mo'ed) veya "makdis" (miqdaş) diye bilinen bu mâbed Yahve'nin Mûsâ ile konuştuğu (Çıkış, 33/7-11; Sayılar, 12/8) ve halkıyla zaman zaman buluştuğu (Çıkış, 33/7-11) yerdi.



Anadolu'da
inşa edilen
ilk Müsevî
mâbedlerinden
Sardes
Sinagogu –
Salihi /
Manisa

Hız. Mûsâ, çöl hayatı boyunca İsrâiloğulları'nın bütün dinî faaliyetlerini buradan yönlendirdiği gibi yahudiler de başta kurban olmak üzere bütün ibadetlerini burada yerine getirirlerdi. Çadıra kutsiyet kazandıran önemli hususlardan biri Tanrı'nın orada İsrâil halkı arasında ikamet ettiğine dair inanç, diğeri de ahid sandığının çadırın en kutsal bölümünde muhafaza edilmiş olmasıdır. Bu sebeple sandığı içinde bulunduran çadıra "şehâdet çadırı" da (mişkan ha-'Edut, ohel ha-'Edut) denilmiştir (Sayılar, 18/2). Dikdörtgen şeklindeki çadır kutsal mekân ve kudûsî'likde olmak üzere iki kısma ayrılmıştı. Kapısı doğuya açıktı, kutsal mekânın etrafını çeviren bir de açık avlu vardı (Çıkış, 27/9-19). Toplanma çadırı Süleyman Mâbedi'nin tam yarısı kadar olup onun yapımında model kabul edilmişti. Toplanma çadırı, İsrâiloğulları Ken'ân topraklarına girdikten sonra da uzun süre kullanılmış olup Hâkimler döneminde Şilo'ya (Yeşu, 18/1), Saul döneminde Nob'a (I. Samuel, 21/1), daha sonra Gibeon'a taşınmış (I. Tarihler, 16/39), nihayet Kral Süleyman onu mâbedin içine koymuştur (I. Krallar, 8/4).

Ken'ân bölgesine yerleşen İsrâiloğulları'nın ibadetlerini yerine getirdikleri çeşitli yerlerin en önemlisi, Hâkimler döneminde onların başlıca kutsal mekânı olan ve toplanma çadırının kurulduğu Şilo ile Süleyman Mâbedi'nin inşa edildiği Kudûs'tür. Kudûs'ü İsrâiloğulları'nın ortak ibadet merkezi yapmak isteyen Hz. Dâvûd ahid sandığını Kudûs'e getirip geçici yerine yerleştirmiş, daha sonra Yahve'ye bir mâbed inşa etmeyi düşünmüş, bunun için mâbedin inşa edileceği yeri satın alarak bir mezbah yapmış ve burada ibadeti başlatmış (II. Samuel, 24/16-25; I. Tarihler, 21/15), ancak kendisine mâbedin yapımının oğlu Süleyman'a müyesser kıldığını bildirilmiştir (II. Samuel, 7/1-17). Hz. Süleyman tarafından inşa ettirilen mâbedin ölçüleri, planı ve kullanılacak malzemenin cinsine kadar bütün ayrıntıları

bizzat Yahve tarafından belirtilmiştir (I. Krallar, 6/1-36; II. Tarihler, 3/1-17, 4/1-22). Bu mâbed, bânisinin ismiyle Süleyman Mâbedi ve "kutsal ev" anlamında İbrânîce Beit ha-Mikdaş, Arapça Beytülmakdis olarak anılmaktadır. İsrâil tarihinin en önemli mâbedi olan Süleyman Mâbedi milâttan sonra 70'te Romalılar tarafından tahrip edilmiş, 132'de yahudilerin Romalılar'a karşı ayaklanması üzerine tamamen yıkılmıştır (geniş bilgi için bk. MESCİD-i AKSÂ). Mâbedden sadece ağlama duvarı da denilen batı duvarı günümüze kadar ulaşmıştır (bk. AĞLAMA DUVARI). Mâbedin yıkılışının ardından onun yerini artık sinagoglar almıştır. Yahudi cemaatinin öncelikle topluca ibadet etmek, halkı eğitmek ve kültürel kimliklerini korumak amacıyla toplandıkları yere İbrânîce'de "beit ha-keneset" (toplanma evi), Grekçe'de sinagog adı verilir (bk. SİNAGOG).

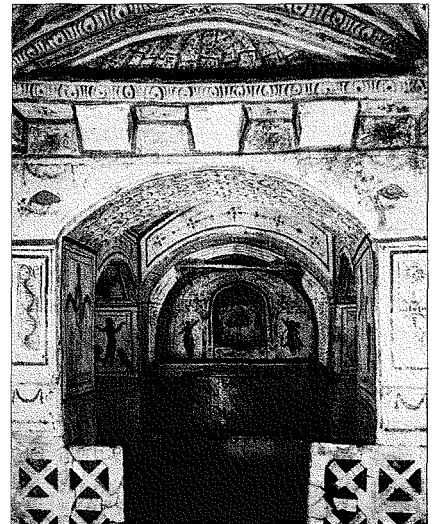
Hristiyanlığın başlıca ibadet yeri kilisedir. "Şapel" kelimesi de mahallî bir kilise veya katedral dışında hapisane, şato yahut gösterişli bir bina içerisindeki ibadet yerlerini ifade eder. Daha geniş bir kilise içerisindeki özel ibadet yerine de şapel denilir. Bir piskoposluk bölgesinde kurulan ve çok sayıda görevlisi bulunan, sıradan bir kiliseden daha büyük olan binalara ise "katedral" adı verilir. İslâm literatüründe hristiyanların ibadet yerlerini karşılamak üzere "bîa" (el-Hac 22/40; Buhârî, "Şalât", 54), "kenîse" (Buhârî, "Şalât", 48, 54; Müslim, "Mesâcid", 16, 17) ve "deyr" (Müslim, "Birr", 7, "Fiten", 119; Ebû Dâvûd, "Edeb", 44); manastır karşılığında da "savmaa" (el-Hac 22/40; Ebû Dâvûd, "Edeb", 44) kelimeleri kullanılmıştır (geniş bilgi için bk. KİLİSE).

İslâm'da ibadet yerleri için ilk kullanılan kelime mesciddir ve bu kelime Allah'a tahsis edilen bütün ibadet yerleri için kullanılmaktadır (el-Cin 72/18). Diğer taraftan cami kelimesine Kur'an'da, hadislerde ve ilk tarihî kaynaklarda rastlanmamaktadır. Hz. Peygamber zamanında

ve onu takip eden dönemlerde vakit namazlarının yanında özellikle cuma namazı kılınan yerlere cami veya "el-mescidü'l-câmî" (İbn Mâce, "İkâmetü's-şalât", 198), sadece vakit namazı kılınan yerlere mescid deniliyordu. Cami kelimesinin yaygın olarak kullanılmasının Kur'an'ın cem' ve tedvininden, hadislerin tesbitinden çok sonraya rastladığı ve daha ziyade Osmanlı Türkçesi'ne mahsus olduğu söylenmektedir. İslâm'da ibadet yerleri için kullanılan kelimelerden biri de "musallâ" veya "namazgâh"tır. Musallâ, Resûl-i Ekrem döneminde bayram ve cenaze namazı kılınan yerler için de kullanılmıştır. Farsça'da yol boylarındaki üstü açık mescidlere namazgâh denilmiştir. Namazgâh bir kasabanın bütün halkını bir araya toplayan geniş sahadır. Pek çok namazgâhta hutbe okumak ve namaz kıldırmak için yapılmış minber ve mihraplar vardır.

Müslümanlık'ta en kutsal mâbed Kâbe'dir. Kâbe'ye hem "beyt" (Allah'a ibadet için tahsis edilmiş şânî yüce ev) hem de mescid denilmiştir. Kur'an-ı Kerim'de yeryüzünde ibadet için inşa edilen ilk evden söz edilirken beyt kelimesi kullanılmıştır (Âl-i İmrân 3/96). Buna göre beyt ve mescid aynı fonksiyonu icra etmekle birlikte beyt daha çok ibadete ayrılan kapalı, sınırlı ve belirli bir mekânı gösterir; mescid ise sınırsız, açık veya kapalı her yeri kapsar. Nitekim bir hadiste, "Bana

Hristiyanlığın mesru bir din olarak kabulünden önce kullanılan gizli mâbedlerden Via Latina Katakambu'nun içinden bir görünüş – İtalya



yeryüzü mescid yapıldı ve temiz kılındı" denilmiştir (Buhârî, "Şalât", 56, "Teyemmüm", 1; Müslim, "Mesâcid", 3-4).

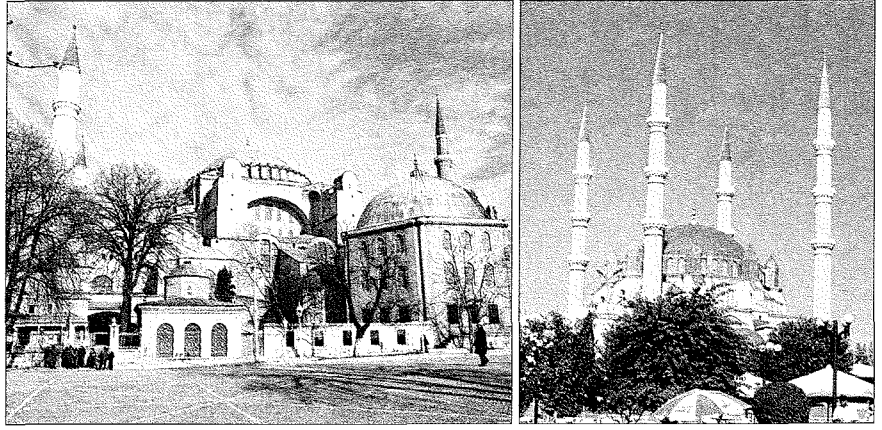
İslâm'a ait ibadet yerlerini belirtmek üzere Batı dillerinde genellikle mescidden gelen kelimeler kullanılmaktadır. Nitekim İspanyolca'da "mezquita", eski Fransızca'da "muscat", yeni Fransızca'da "mosquée", İtalyanca'da "moschea", eski Rusça'da "mizgit", yeni Rusça'da "meçet", Macarca'da "mescsed", Rumence'de "moschee", Yunanca'da "masgidion" kelimeleri yer almaktadır.

İslâm'ın tescil ettiği iki mâbed Kâbe ve Mescid-i Aksâ'dır. Başlangıçtan beri bir ibadet ve ziyaret (hac) yeri olma özelliğini koruyan Kâbe, İslâm'dan önce de Mekke dışındaki bütün Araplar'ın dinî merkezi durumundaydı. Arabistan'ın her tarafından hac için Mekke'ye gelenler oluyordu. Başlangıçta Hz. Peygamber ve müslümanlar günde iki defa Kâbe'ye gidip ibadet ediyorlardı; mi'raccadan sonra da günlük namazlarını Kâbe'de kılmaya başladılar. Ancak müşriklerin engellemesine ve hakaretlerine mâruz kalıyorlardı. Daha sonra siyasî sebeplerden dolayı müslümanların Kâbe'de ibadet yapmalarına izin verilmedi. Bunun üzerine özel mescidler inşa edilmeye başlandı. Bunlardan ilki Ammâr b. Yâsir tarafından inşa edilen mescid, ikincisi de Hz. Ebû Bekir'in evinin yanında yaptırmış olduğu mesciddi.

Müslümanların Mekke döneminde sayıca az olmaları, ayrıca müşrikler tarafından uygulanan siyasî baskı sebebiyle Mekke'de mescid yapma imkânı bulunamamıştı. Hicret esnasında ve Medine'ye varışın hemen ardından ilk iş olarak Kuba'da ve Medine'de birer mescid inşa edilmesi de bunu göstermektedir. Medine döneminde Mescid-i Nebevî'nin dışında on civarında mescid yapılmıştı. Bu mescidlerde sadece beş vakit namaz kılınıyor, cuma namazı için Mescid-i Nebevî'ye geliniyordu.

Hz. Peygamber kendisinden sonra mescidlerin çoğaltılmasını teşvik etmiştir (Buhârî, "Şalât", 65; Müslim, "Mesâcid", 24-25). Medine devrinde fizikî anlamda ilk müessese olarak Mescid-i Nebevî'nin yapılmasından sonra bu bina esas alınarak gerek Medine'de gerekse diğer İslâm beldelerinde mescidlerin sayısı artırılmış, böylece ibadetler ve bütün diğer faaliyetler konusunda Mescid-i Nebevî örnek alınmıştır.

İslâm dini mâbed-ibadet ilişkisi açısından diğer dinlere göre farklılık göstermektedir. Çünkü İslâm'da ibadet sadece



İstanbul'daki Ayasofya Camii ile Edirne'deki Selimiye Camii

mâbede bağlı olmayıp evde, çarşı ve pazarda, iş yerlerinde ve yeryüzünün herhangi bir yerinde yapılabilmektedir (Buhârî, "Şalât", 56, Teyemmüm", 1; Müslim, "Mesâcid", 3, 4). Bütün mescidler, içlerinde ibadet edilmesi ve mukaddes mekân olmaları açısından birbirine eşit olduğu halde Mescid-i Harâm, Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Aksâ'da yapılan ibadetlerin diğerlerine göre daha sevap olduğu belirtilmiştir (Buhârî, "Fazlü's-şalât fî mescidi Mekke ve'l-Medine", 1, 6; Müslim, "Hac", 415, 511). Buna rağmen İslâm'da Kâbe'nin ayrı bir yeri ve değeri vardır (ayrıca bk. CAMİ).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "abd", "kns" md.leri; NDB, London 1962, s. 130-137, 143, 289, 302-303, 467-470, 615, 832-833, 865, 911, 1048, 1231, 1243-1246; Buhârî, "Fazlü's-şalât fî mescidi Mekke ve'l-Medine", 1, 6, "Şalât", 48, 54, 56, 65, "Teyemmüm", 1; Müslim, "Birr", 7, "Fiten", 119, "Hac", 415, 511, "Mesâcid", 3, 4, 16, 17, 24-25; İbn Mâce, "İkâmetü's-şalât", 198; Ebû Dâvûd, "Edeb", 44; W. O. E. Oesterley - G. H. Box, *The Religion and Worship of the Synagogue*, London 1907, s. 247, 309-310; S. Matthews - G. B. Smith, *A Dictionary of Religion and Ethics*, London 1921, s. 206-207, 247, 274, 394, 400, 412, 439-442; I. Maybaum, *Synagogue and Society*, London 1944, s. 131, 141-144; H. Davies, *Christian Worship: Its Making and Meaning*, Oxford 1946, s. 22-27, 31-40, 45-51; E. R. Pike, *Encyclopaedia of Religion and Religions*, London 1951, s. 37, 137-138, 167-168, 180-181, 204-205, 327-329, 332, 349-353; G. Parrinder, *Worship in the World's Religions*, London 1961, s. 47-52, 66-71, 78-82, 89-93, 104-108, 122-131, 146-151, 158-164, 174-176; Y. Kaufman, *The Religion of Israel* (trc. M. Greenberg), London 1961, s. 161-162, 178, 216, 302; A. Hertzberg, *Judaism*, New York 1962, s. 120, 140, 227, 233; F. H. Hilliard,

How Men Worship, London 1965, s. 49-59, 65-66, 75-79, 96-100, 118-133; L. Hodous, "Confucianism", *The Great Religions of the Modern World* (ed. E. I. Jurji), New Jersey 1967, s. 8-12; S. G. F. Brandon, *A Dictionary of Comparative Religion*, London 1971, s. 136, 185, 257, 311-314, 335, 375, 378-379, 385, 447, 512-513, 519, 541, 591-592, 596, 605, 641, 663; S. Morenz, *Egyptian Religion* (trc. A. E. Keep), New York 1973, s. 40, 88; D. A. Brown, *A Guide to Religions*, London 1975, s. 81-82, 105-106, 115, 136, 166-167; S. A. Nigosian, *World Religions*, London 1975, s. 66-68, 161-162; S. Zeitlin, *The Origin of the Synagogue* (ed. H. M. Orlinsky), New York 1975, s. 15-17, 72-73; M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, London 1976, s. 1, 375-377, 476; a.m.f., *Kutsal ve Dindışı* (trc. M. Ali Kılıçbay), Ankara 1991, s. 1-4, 7-8, 17, 21-22; H. W. Turner, *From Temple to Meeting House (The Phenomenology and Theology of Places of Worship)*, London 1979, s. 15-21, 35-42, 107, 115, 144-145; I. J. S. Taraporewala, *The Religion of Zarathushtra*, Tehran 1980, s. 9-10, 49, 54-55; Neşet Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara 1982, s. 84, 102-110; Muhammed Hamidullah, *İslâm Müesseselerine Giriş* (trc. İhsan Süreyya Sırma), İstanbul 1984, s. 48-87; J. R. Hinnells, *Dictionary of Religions*, London 1988, s. 88-89, 125-126, 135-138, 141, 151, 323-325, 360, 362; R. de Vaux, *Ancient Israel, Its Life and Institutions* (trc. J. McHugh), London 1988, s. 113-114, 275, 281-282, 289-296, 303-313, 320-326, 331-335, 343-344; Ahmet Güç, *Dinlerde Mabet ve İbadet*, İstanbul 1999, s. 17-274; L. I. Rabinowitz v.dğr., "Synagogue", *EJd.*, XV, 579-628; Y. M. Grintz v.dğr., "Temple", *a.e.*, XV, 942-987; G. Bownas, "Shinto", *The Concise Encyclopedia of Living Faiths* (ed. R. C. Zaehner), London 1977, s. 355-356; Y. Congar, "Church: Ecclesiology", *ER*, III, 480-481; M. Cohen, "Synagogue", *a.e.*, XIV, 210; W. S. Meister, "Buddhist Temple Compounds", *a.e.*, XIV, 379; N. S. Steinhardt, "Taoist Temple Compounds", *a.e.*, XIV, 380; R. A. Tomlinson, "Temple", *a.e.*, XV, 385-386.



AHMET GÜÇ

MA'BED el-CÜHENİ (معبد الجهنی)

Ma'bed b. Abdillâh b. Ukeym el-Cühenî
(ö. 83/702 [?])

Kaderiyye diye anılan
hür irade düşüncesinin
ilk temsilcilerinden.

Muhtemelen 20 (641) yılında Medine, Basra veya Kûfe'de doğduğu rivayet edilir. Bazı kaynaklarda babasının adı sahâbî Ma'bed b. Hâlid ile karıştırılarak Hâlid olarak geçmekteyse de (meselâ bk. Halîfe b. Hayyât, I, 503) doğrusu Abdullah'tır. Dedesinin adı Ukeym (İbn Hazm, s. 445; Sem'ânî, III, 394), Uleyym (İbn Tağrıberdî, I, 201), Uveyym (İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, X, 225) ve Uveymir (Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, IV/1, s. 399; Sem'ânî, III, 441) şeklinde kaydedilmektedir. Bu ihtilâflar dikkate alındığında Ma'bed el-Cühenî'nin ailesi hakkında yeterli bilginin bulunmadığı ortaya çıkar. İbn Tağrıberdî, 80 (699) yılında ölenlerin listesini verirken (*en-Nücümü'z-zâhire*, I, 200) kaderî düşüncesinden dolayı Abdülmelik b. Mervân tarafından idam edilen Saîd b. Abdullah el-Cühenî'den bahseder. Künyesi ve ölüm sebebi aynı olan bu şahsın Ma'bed'in kardeşi olduğu anlaşılmaktadır (krş. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IV, 52). Ebû Ma'bed diye künyelenen babası Abdullah Hz. Peygamber'e ulaşmış, Ömer b. Hattâb'dan mürsel olarak, Osman b. Affân'dan doğrudan hadis rivayet etmiştir (İbn Hazm, s. 445). Kûfe'de ikamet eden Abdullah'ın oğulları Ma'bed ile Saîd'in Hicaz ve Basra'da yaşadıkları belirtilmektedir. Hayatının büyük kısmını Medine'de geçirdikten sonra Basra'ya giden Ma'bed'i İbnü'l-Murtazâ Mu'tezile'nin Medine tabakasından saymaktadır (*Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 133). Bu arada Ma'bed'in Basra'da yetişip Medine'ye geçtiği ve orada düşünceleriyle insanları ifsat ettiği de onun hakkında nakledilenler arasında yer alır (İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, X, 225). Tahsil hayatına dair yeterli bilgi yoktur. Ebû Zer el-Gıfârî'den faydalandığı ve büyük ihtimalle onunla birlikte Şam'a gittiği belirtilmektedir. Emevîler'in müslümanların mallarını Allah'ın malı olarak kabul etmeleri, cebir anlayışını desteklemeleri, ilâhî kaderin onları müslümanların başı ve beytümâlin hâkimi yaptığı şeklindeki düşüncelerinin Ebû Zer tarafından eleştirilmesi herhalde Ma'bed üzerinde etkili olmuştur (Ali Sâmî en-Neşşâr, I, 317-318).

Yaşadığı dönemde meşhur bir kişi olduğu anlaşılan Ma'bed, Halife Abdülmelik b. Mervân tarafından Bizans sarayına elçi olarak gönderilmek, ayrıca oğlu Saîd'i eğitmek amacıyla Şam'a çağırılmıştır. Saîd'i eğitme görevinin ötesinde Bizans'a elçi olarak gönderilip gönderilmediği hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Ma'bed'in Şam'da ikametinin ardından İbnü'l-Eş'as'ın ayaklanmasına kadar (81-82/700-701) Basra'da kalmış olması kuvvetle muhtemeldir.

Genellikle biyografi kitapları, akaid ve fıkralarla ilgili eserler Ma'bed el-Cühenî'yi kader konusunu ilk defa ortaya atan, Basra'da bu mevzuda ilk defa söz söyleyen kişi olarak gösterir (Müslim, "İmân", I, 2; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16; Bağdâdî, s. 18; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, X, 225). Bu arada İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Kâsım el-Belhî'den naklen kader ve i'tizâl konusunda ilk defa görüş ileri süren kişinin Sen-seveyh diye bilinen Yûnus el-Esvârî olduğunu ve Ma'bed'in kader hususundaki düşüncelerini ondan aldığını ifade eder (*el-Fihrist*, s. 201). Evzâî'den nakledilen bir başka rivayette ise Ma'bed'in kaderle ilgili fikirlerini hristiyan iken müslüman olan, daha sonra tekrar Hristiyanlığa dönen Sûsen (Sevsen) adlı bir kişiden öğrendiği ve Gaylân ed-Dimaşkı'nın Ma'bed'in düşüncelerini sürdürdüğü belirtilir (İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, X, 226). Hasan-ı Basrî'nin Ma'bed için sapık ve sapırtıcı dediği ve onunla görüşmeyi yasakladığı da rivayet edilmektedir.

Ma'bed'le ilgili olarak kaynaklarda yer alan rivayetler birbiriyle uyuşmamaktadır. Öncelikle kader konusunda ilk söz söyleyen yahut Basra'da bu düşünceyi ilk defa ileri süren kişinin Ma'bed olduğu hususu kesin değildir. Zira bu alanda fikir ileri sürenler arasında zikredilen Yûnus el-Esvârî ve Sûsen'den başka Ebû'l-Esved ed-Düelî'nin de (ö. 69/688) bulunduğu bilinmektedir (İbnü'l-Murtazâ, s. 134). Ma'bed'in Basra'da bu görüşü ilk defa ortaya atmış olması da tartışmalıdır. Çünkü Basra'da sahip bulunduğu konum itibarıyla kader mevzuunda ilkin görüş belirten kişi Hasan-ı Basrî'dir. Ma'bed'in Basra'ya intikali büyük ihtimalle Şam'da görevlendirilmesinden sonraki yıllara rastlar. Hasan-ı Basrî'nin Abdülmelik b. Mervân'a yazdığı risâle bu hareketin ilk belgesi olarak gösterilir. Mu'tezile âlimleri de bu eseri çok defa kaynak saymışlardır (meselâ bk. a.g.e., s. 19). Ayrıca Mu'tezile

kaynaklarında Hasan-ı Basrî'ye hür irade düşüncesinin gelişiminde ilk sırada yer verilmektedir (Şerîf el-Murtazâ, *İnkâz*, s. 225; a.mlf., *Resâ'il*, s. 54). Ma'bed, Basra'ya gidişinde (73/692) muhtemelen Atâ b. Yesâr ile birlikte Hasan-ı Basrî'yi ziyaret etmiş, Emevî hükümdarlarının kötü icraatından bahsederek işledikleri amelilerin Allah'ın kaderiyle cereyan ettiğini belirttiklerini söylemiş, Hasan-ı Basrî de onun düşüncelerine katılmıştır (Taşkôrizâde, III, 33). Öyle anlaşıyor ki Ma'bed ile Hasan-ı Basrî en azından birbirlerini destekler mahiyette fikir alışverişinde bulunmuşlardır. Bu bakımdan Ma'bed'in sapkın ve sapırtıcı olduğu ve ondan uzaklaşılması gerektiği şeklinde Hasan-ı Basrî'ye nisbet edilen rivayet isabetli görünmemektedir. Ma'bed'in Basra'ya intikalden sonra Emevî hükümdarlarının ilâhî adalet adına yaptıkları zulümlere karşı çıkması, ardından Abdurrahman b. Muhammed b. Eş'as'ın Emevîler'e karşı başlattığı harekete katılması onun Emevî taraftarı olmayan, fakat onlara karşı isyanı da câiz görmeyen Hasan-ı Basrî gibi sadece bir nazariyatçı değil fikirlerini eyleme geçiren bir uygulayıcı olduğunu ortaya koyar. Ma'bed'in isyanın ardından Mekke'de yaralı olarak ele geçirildiğinde Hasan-ı Basrî'nin tavsiyelerine uymadığından yakınması, ikisi arasındaki yakınlığın derecesini gösterdiği gibi Haccâc'ın kader ve kazâ konusundaki alaycı sorularına cesur bir tarzda verdiği cevaplar da kaynaklara aksetmiş bulunmaktadır (meselâ bk. Kâdî Abdülcebbar, s. 334; Zehebî, *Mizân*, IV, 141). Ma'bed büyük bir ihtimalle, İbnü'l-Eş'as ayaklanmasının bastırılmasından sonra Abdülmelik b. Mervân yahut Haccâc b. Yûsuf tarafından kardeşi Saîd'le birlikte idam edilmiştir. Ölümü esnasında annesinin hayatta olduğu, Hasan-ı Basrî ile karşılaştığında oğlunun adl görüşünü savunduğuna onun şahit olduğunu söylediği belirtilmektedir (Kâdî Abdülcebbar, s. 334).

Kaderiyye düşüncesi İbnü'l-Eş'as hareketinden önce Emevîler için bir tehlike teşkil etmediği gibi Ma'bed de görüşleri sebebiyle idam edilmiş değildir. Zira düşüncelerinden dolayı idam edilseydi Hasan-ı Basrî'nin de cezalandırılması gerekirdi. Buna göre Ma'bed'in idamı siyasî faaliyetlerinden dolayı olmuştur. Onun Kaderiyye'nin başı yahut Basra Kaderiyyesi'nin lideri olduğu şeklinde sonraları ortaya çıkan rivayetler, büyük ihtimalle Kaderiyye ve i'tizâl karşıtı grupların

-özellikle Hasan-ı Basrî gibi itibarlı bir şahsiyetin kendilerince hatalı bir inançla anılmasını istemedikleri için- bu töhmeti Ma'bed'e yüklemiş olmalarına dayanmaktadır. Nitekim Şehristânî'nin, Hasan-ı Basrî'nin Abdülmelik b. Mervân'a gönderdiği risâlenin ona nisbetinden şüphe ederek Vâsıl tarafından yazılmış olabileceğini ileri sürmesi (*el-Milel*, I, 47) aynı endişenin ürünü olmalıdır. Bütün bunlardan çıkan sonuç Ebû Zer ekolünün bir temsilcisi olan Ma'bed'in, o günkü İslâm toplumunun bünyesinden ortaya çıkan problemlerde Emevîler'e karşı bir tepki olarak kaderi nefyetmesiyle mükellefiyetin meşrûluğunu ve hür iradeyi savunmuş olmasıdır. Onun adl ve emir bi'l-ma'rûf nehiy anî'l-münker konusundaki düşünceleri Mu'tezile üzerinde geniş ölçüde etkili olmuştur.

Ma'bed el-Cühenî'nin Ebû Zer ve Muâviye b. Ebû Süfyan'dan hadis rivayet ettiği bilinmektedir. Basra'da ve Medine'de yetişen âlimlerden başta asıl râvisi sayılan Mâlik b. Dînâr olmak üzere Ebû't-Tiyâh Yezîd b. Hâmid, Abdurrahman b. Avf'ın torunu Medine kadısı Saîd b. İbrâhim, nahivci Yahyâ b. Ya'mer el-Leysî, Fîrûz ed-Dânâc, Zeyd b. Refî' ve Muâviye b. Kurre kendisinden rivayette bulunmuştur (Kâ'bî, s. 89; Kâdî Abdülcebbar, s. 334; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, XVI, 797). Basralı tâbiilerin ikinci tabakasından sayılan, fıkıh ve hadis konusunda geniş bilgiye sahip olduğu belirtilen Ma'bed'in rivayetlerinin güvenilirliği ihtilâfıdır. Yahyâ b. Maîn ve Ebû Hâtim onun Kaderîler arasında en güvenilir kişi olduğunu söyler (İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, X, 225; krs. GAS, I, 135). Dârekutnî, hadisinin sahih fakat mezhebinin kötü olduğunu ifade ederken İbn Hacer sika olduğunu ve yalanla suçlanmadığını belirtir (İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, X, 226). Buna karşılık Ebû Zûr'a Ma'bed'i zayıflar arasında zikreder.

BİBLİYOGRAFYA :

Müslim, "İmân", 1, 2; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16; Tirmizî, "İmân", 4; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 264; Halife b. Hayyât, *et-Tabakât* (Zekkâr), I, 503; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, IV/1, s. 399-400; a.mlf., *et-Târîhu's-şagîr*, I, 204; Ebû Zûr'a ed-Dimaşkî, *Târîh* (nşr. Şükrullah b. Nîmetullah el-Kücânî), Dimaşk 1980, s. 370; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Ukkâşe), s. 441, 484, 547, 625; Kâ'bî, *Zikrû'l-Mu'tezile* (nşr. Fuâd Seyyid, *Fazlû'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde), Tunus 1393/1974, s. 89, 96; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, 280; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, III, 35-36; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Teceddüd), s. 201; Kâdî Abdülcebbar, *Tabakâtü'l-Mu'tezile* (nşr. Fuâd Seyyid, *Fazlû'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-*

Mu'tezile içinde), Tunus 1393/1974, s. 334, 341; Bağdâdî, *el-Farq* (Abdülhamîd), s. 18, 117, 363; Şerîf el-Murtazâ, *İnkâzû'l-beşer* (nşr. Ali Hâkanî en-Necefi), Necef 1935, s. 225; a.mlf., *Resâ'il* (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Bağdad 1386/1967, s. 54; İbn Hazm, *Cemhere*, s. 445; Şehristânî, *el-Milel* (Kilânî), I, 47; Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 394-396; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, XVI, 797-803; a.mlf., *Tebîynü kezîbi'l-müfterî* (nşr. M. Zâhid Kevserî), Dimaşk 1347, neşreden giriş, s. 11; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, IV, 456; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, IV, 185-187; a.mlf., *Mizânü'l-i'tizâl*, IV, 141; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm: sene 81-100*, s. 199-203; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 133-134, 137; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 216, 225; IV, 52; V, 359; X, 225-226; a.mlf., *Lisânü'l-Mizân*, II, 506; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, I, 200, 201; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, II, 163-164; III, 33; Sezgin, *GAS*, I, 135; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi*, Kahire 1977, I, 317-320; Hüsnî Zeyne, *el-'Akl 'inde'l-Mu'tezile*, Beyrut 1978, s. 17; J. van Ess, "Ma'bed el-Cühenî", *MLADm.*, LIII/2 (1398/1978), s. 279-312; LIII/3 (1398/1978), s. 527-560.



MUSTAFA ÖZ

MA'BED el-HUZÂÎ

(معيد الخزاعي)

Ma'bed b. Ebî Ma'bed
el-Eksem el-Huzâî

Sahâbî.

Babası Eksem b. Ebû'l-Cevn, annesi Ümmü Ma'bed Âtike bint Hâlid ve Mekke'nin fethi sırasında şehid olan dayısı Hubeys el-Eş'ar diye tanınan Hubeys b. Hâlid b. Sa'd da sahâbidir. Hz. Peygamber'in hicret sırasında yol üzerinde bulunan çadırlarına uğraması ve oradaki bazı gelişmelerle ilgili olarak babası ve annesinin bir kısmı mürsel olan rivayetleri bulunmaktadır (Taberânî, IV, 48-49; Hâkim, III, 9-12). Onun Basra (Nadra, Nasra) adında bir erkek ve Haldîyye adında bir kız kardeşinin olduğu kaydedilir (İbn Hacer, VI, 164).

Hicret esnasında Hz. Peygamber ve yanındakiler Kudeyd'deki çadırlarına yiyecek almak için uğradıklarında Ma'bed yetişkin bir çocuktur. Annesi Ümmü Ma'bed onlara verecek bir şeyleri bulunmadığını söyleyince Resûl-i Ekrem, orada duran yaşlı ve hasta bir koyunu (veya keçiyi) sağlamak üzere Ma'bed'den bir kap getirmesini istemiş, Ümmü Ma'bed hayvanın sütünü bulunmadığını söylemesine rağmen süt kabı dolmuş, sağılan sütün bir kısmını Resûlullah, arkadaşları ve Ma'bed içmiş, bir kısmı da ev halkına bırakılmıştı. Akşam çadıra gelen eşine Ümmü Ma'bed, Hz. Peygamber'in şemâilini tasvir ederek gördüğü mucizeyi anlatmış, bu-

nun üzerine onun peygamber olduğuna karar vermişler ve İslâmiyet'i kabul ederek hicret etmişlerdir (Hamîdullah, I, 455).

Kaynaklarda Ma'bed el-Huzâî'nin önemli bir davranışından daha söz edilmektedir. Buna göre Hz. Peygamber, Uhud Gazvesi'nden sonra Mekke'ye dönmekte olan düşmanın Medine'ye âni bir baskın düzenlemesi ihtimalini dikkate alarak ordusunu toplayıp düşmanı takip etti ve hatta Hamrâülesed'e kadar gitti (bk. HAMRÂ-ÜLESED GAZVESİ). O sırada henüz müslüman olmamasına rağmen Resûl-i Ekrem'in müttefiki olan Huzâa kabilesine mensup olduğu için Hamrâülesed'e gelip uğradıkları musibetten dolayı Resûlullah'ı teselli eden Ma'bed el-Huzâî oradan ayrıldıktan sonra Mekke'ye hareket etti. Yolda Kureys ordusuyla karşılaşan Ma'bed, onların tekrar Medine'ye dönüp sağ kalan müslümanları da öldürmeyi düşündüklerini öğrenince müslümanların büyük bir orduyla kendilerini takibe karar verdiklerini söyledi. Bunun üzerine Ebû Süfyan ordusunu acele toplayıp Mekke'ye doğru yola çıktı. Ma'bed'in, Ebû Süfyan'ın kararını değiştirmesine sebep olan bu hadisenin Uhud Gazvesi'nin ardından yaşanan bu olayla ilgili olmayıp Bedir'e ikinci defa yapılan Sevîk Gazvesi'yle ilgili olduğu ve Hz. Peygamber'in ordusunun Mekkeliler'le Bedir'de karşılaşmak için yola çıktığı haberini Ebû Süfyan'a Ma'bed'in götürdüğü de kaydedilir (İbn Sa'd, II, 60; Taberî, II, 87). Hicret sırasında yaşının küçük olduğu için bakılarak Ebû Süfyan ordusunu Medine'ye hücum etmekten vazgeçirenin Ma'bed olamayacağı da ileri sürülmüştür (İbn Hacer, VI, 169). Ma'bed el-Huzâî'nin Hz. Ebû Bekir devrinde Müsennâ b. Hârise kumandasındaki orduda bulunduğu belirtilmekte (a.g.e., VI, 169), fakat onun ne zaman ve nerede vefat ettiği hakkında bilgi verilmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hişâm, *es-Sire*², III, 108-109; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 60; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), II, 87; İbn Hibbân, *es-Şikât* (nşr. Seyyid Şerefüddin Ahmed), [baskı yeri yok] 1395/1975 (Dârü'l-fikr), I, 236; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir* (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi), Beyrut 1405/1985, IV, 48-49; Hâkim, *el-Müstedrek* (Atâ), III, 9-12; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, VII, 306; İbn Abdülber, *el-İstî'âb* (Bicâvî), Beyrut 1412, IV, 1759; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe* (Bennâ), V, 217-218; İbn Hacer, *el-İşâbe* (Bicâvî), I, 106-108, 319; II, 27; VI, 164, 169-170, 172-173; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi* (Tuğ), I, 455, 487-488; Köksal, *İslâm Tarihi* (Mekke), VI, 171-176.



İBRAHİM HATİBOĞLU

MA'BED b. VEHB

(معبد بن وهب)

Ebû Abbâd Ma'bed b. Vebh el-Yakîfî
(ö. 126/744)Emevîler devrinde yaşayan
mûsikişinas.

Medine'de doğdu ve orada yetişti. Babasının adı Katan olarak da bilinir. Benî Mahzûm kabilesinden Katanoğulları'nın yahut Âs b. Vâkisa el-Mahzûmî'nin veya Muâviye b. Ebû Süfyân'ın âzâtlısı olduğuna dair rivayetler de bulunmaktadır. Ha-beşli bir kölenin oğlu olan Ma'bed, kendi ifadesine göre gençlik yıllarında koyun güderken rüyasında ilham olarak algıladığı şarkıların tesiriyle mûsikiye başladı. Daha sonra Neşîd el-Fârisî, Cemîle es-Sülemîyye, Sâib Hâsir gibi Medineli mûsikişinaslar yanında bazı Mekkeli müzisyenlerden de ders alarak kendini yetiştirdi.

Medine'nin ileri gelenlerinden başka dönemin devlet büyüklerinden de yakın ilgi gören Ma'bed özellikle Abdülmelik b. Mervân, I. Velîd, II. Yezîd ve II. Velîd'in saraylarındaki mûsiki toplantılarının en önemli mugannileri arasında yer aldı. Abdülmelik b. Mervân zamanında (675-705) Mekke'de İbn Safvân tarafından düzenlenen bir şarkı yarışmasını kazanarak şöhetini daha da arttırmasının ardından İbn Süreyc, Garîz gibi dönemin meşhur mûsikişinaslarıyla beraber anılmaya başlandı. Yezîd b. Abdülmelik'le bir sohbet esnasında halifenin İbn Süreyc'in eserlerinde bir yumuşaklığın, Ma'bed'in eserlerinde ise bir metanet ve sağlamlığın dikkat çektiğini söylemesi üzerine Ma'bed, İbn Süreyc'in hafif ve yumuşak olan remel ve hezec ritimlerini kullanan Tuveys'in talebesi olduğunu, kendisinin sakil ritimlerinin önemli simalarından hocası Sâib Hâsir'in yolunu takip ettiğini ifade etmiştir. Ma'bed'i genç yaşlarında dinleyen İbn Süreyc ile Garîz'in onun ileride büyük bir sanatkar olacağını belirttikleri söylenir. Ayrıca II. Velîd'in Ma'bed'i "asrın mûsiki üstadı" tayin ettiği nakledilir. İbn Süreyc'in ölümü üzerine (98/716 [?]) başmugannî olan Ma'bed, II. Velîd'in tahata çıktığı yıllarda (743) iki defa saraya davet edilip burada büyük ilgi gördü ve son davet esnasında felç geçirerek vefat etti. Cenaze merasiminde Ma'bed'in öğrencilerinden muganniye Sellâme el-Kas onun bir mersiyesini okumuştur.

İshak el-Mevsîlî'ye göre İbn Süreyc, İbn Muhriz ve Mâlik b. Ebû's-Semh ile birlikte dönemin en ünlü dört sanatkarından biri olan Ma'bed b. Vebh aynı zamanda Medineli sanatçıların üstadı ve önderiydi. Medineli bir şair mûsiki sanatının en iyi icracılarının Tuveys ve İbn Süreyc olduğunu, ancak Ma'bed'in bu ikisinin de üstünde bulunduğunu söylemiştir. Eserlerinde Arap mûsikisinde çok görülen sakil ritmini büyük bir ustalıkla kullanan Ma'bed'in besteleri içinde en meşhurları "Müdûn" (Husûn) adlı yedi şarkı ile "Ma'bedât" diye anılan diğer beş şarkısıdır. Ma'bed, meşhur kumandan Kuteybe b. Müslim'in Horasan'da ulaşılması zor yedi kaleyi veya yedi şehri fethine âdeta nazîre olarak bestelediği bu yedi şarkının icrasının o kâleleri fethetmekten çok daha zor olduğunu, ayrıca bestelediği eserlerin icrasının ancak çok kuvvetli müzisyenlerce gerçekleştirilebileceğini söyler.

Eserlerinin güftelerini kendi şiirlerinin yanı sıra A'sâ, Ömer b. Ebû Rebîa, Velîd b. Zeyd, İbn Ebû Zâid, Şemmâh b. Dirâr, Küseyyir ve Antere gibi ünlü şairlerin şiirlerinden seçmiştir. Yetiştirdiği öğrenciler arasında Mâlik b. Ebû's-Semh'in dışında Muhammed b. Âişe, Yûnus el-Kâtib, Sellâme el-Kas, Habbâbe, Hakem el-Vâdî, Dehmân ve Siyyât gibi mûsikişinaslar sayılabilir. Delâl, İbrâhim el-Mevsîlî, İbn Âişe gibi mûsikişinaslar Ma'bed'in eserlerini seslendirmişlerdir. İshak el-Mevsîlî *Kitâbü Eġânî*'i Ma'bed ve *Kitâbü Aġbârî Ma'bed ve'bni Süreyc ve eġânihimâ* adıyla iki eser kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Câhiz, *el-Bursân ve'l-Urcân* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Beyrut 1410/1990, s. 450; Ebû'l-Ferrec el-İsfahânî, *el-Eġânî*, Beyrut 1407/1986, XIV, 115-119; Ebû İshak el-Husrî, *Cem'û'l-cevâhir fi'l-mûlâh ve'n-nevâdir* (nşr. Abdülazîz Bûrâ - Mustafa Muhammed), Kahire, ts., s. 41; İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 463; III, 437, 506; İbn Manzûr, *Muġtârû'l-Eġânî* (nşr. İbrâhîm el-Ebyârî v.dğr), Kahire 1385/1965, VI, 23-24, 25-29, 178-180; IX, 356-368; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, IV, 262-267; V, 13-17; H. G. Farmer, *A History of Arabian Music*, London 1929, s. 63-64; a.mlf. - [E. Neubauer], "Ma'bad b. Wahb", *EP* (İng.), V, 936-937; Şevki Dayf, *eş-Şi'r ve'l-ġinâ' fi'l-Medîne ve Mekke li-'aşri Benî Ümeyye*, Kahire 1976, s. 58-60; Ali el-Useyli el-Âmilî, *el-Ġinâ' fi'l-İslâm*, Beyrut 1404/1984, s. 58-68; Abdülmîr Ali Mühennâ, *Aġbârü'l-mugannîn ve'l-muganniyât*, Beyrut 1990, s. 295-306; Semîr Şeyhânî, *Eşherü'l-mugannîn 'inde'l-'Arab ve nevâdirihim*, Beyrut 1413/1992, s. 9-16; E. K. Rowson, "The Efemnates of Early Medina", *JAOS*, III/4 (1991), s. 681, 687; Ronart, *CEAC*, s. 330; Fuat Günel, "İbn Âişe", *DİA*, XIX, 299; a.mlf., "İbn Süreyc, Ubeydullah", a.e., XX, 366.



FUAT GÜNEL

MA'BEDİYYE

(المعبدية)

Hâricîler'in Seâlibe koluna mensupken onlara muhalefet eden ve büyük çoğunluğunu kâfir sayan Ma'bed isimli kişinin mensuplarına verilen ad
(bk. SEÂLİBE).

MA'BERÎ

(bk. MELİBÂRÎ).

MÂBEYN-İ HÜMÂYUN

(ما بين همايون)

Osmanlı sarayında devlet işlerinin görüldüğü mekân.

Sözlükte "iki şeyin arası" demek olan *mâbeyn* kelimesi haremle selâmlığı birbirine bağlayan sofa, daire veya oda için kullanılırdı. Konaklarda da bulunan ve *zülveçeyn* denilen bu daire, selâmlıktaki uşakların ve yabancı erkeklerin haremdeki kadınlarla yüzleşmesini önlerdi. Sarayda ise padişahın resmî bürolarının bulunduğu, elçi, sadrazam ve diğer ziyaretçileri kabul ettiği, eğlendiği ve dinlenip yemek yediği daireyi nitelerdi. XIX. yüzyılda inşa edilen saray ve kasırlarda mâbeyn ve selâmlık ayırımı terkedilerek ikisi birleştirildi. Bu tabirin ne zamandan itibaren kullanıldığı hususu açık değildir. Mâbeynin bir mekân olarak mevcudiyeti 1675 yılına kadar indirilebilirken mâbeyinci teriminin kullanılışı nisbeten geç bir döneme, XVIII. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenebilmektedir.

Harem ve Enderun'la (iç hizmetler) birlikte sarayın üç ana bölümünden biri olan Bîrûn (dış hizmetler), XVIII. yüzyıl öncesinde Enderun'la beraber ülkenin asıl yönetim merkezini oluşturur ve padişahın dış dünya ile ilişkilerini sağlayan hizmetleri verirdi. Zamanla sadrazamlık gibi bazı hizmet birimleri yavaş yavaş sarayın dışına taşarak yeni güç merkezleri oluşturmaya ve saray teşkilâtının bir parçası olmaktan uzaklaşmaya başladı. Önceleri sarayda teşkilâtlanan bazı idarî birimler bu süreçte kalemiyeye intikal etti. Devlet işlerinin merkezinin bu şekilde tedricen saraydan uzaklaşmasıyla Enderun'un fonksiyon farklılaşması ve mâbeynin oluşumu sürecinin yakın ilgisi vardır.

II. Mustafa döneminde (1695-1703) saray teşkilâtında esaslı bir ıslahat gerçek-

ler geceleri nöbetleşe sarayda kalırlardı. Görevleri, mâbeyne gelen devlet adamlarının mâruzatını padişaha arz etmek ve çıkan iradeyi ilgili yere iletmektir. Merasim dairesinde vezir odası denilen ve sadrazamla vükelâya mahsus bir oda olup Encümen-i Vükelâ bazan burada toplanırdı. İş için gelen ve vükelâdan olmayan devlet adamları başmâbeyinci veya ikinci mâbeyincinin odasında beklerdi. II. Abdülhamid'in Yıldız Sarayı'nda mâbeyin olarak kullandığı iki yer daha vardı. Biri daha ziyade yabancı sefirleri kabul ettiği Çit Kasrı, diğeri de Küçük Mâbeyin Dairesi'ydi.

Mâbeyne giriş ve çıkışlar kontrole tâbiydi. Gelenlerin isimleri, geliş ve gidiş saatleri, mâbeyinde kimi ziyaret edecekleri kapıdaki görevliler tarafından günlük olarak çizelgelere işlenirdi (BA, *Yıldız Pârekende Saray Görevlileri*, nr. 1/46; 3/68). Ayrıca ziyaretçilere üzerinde isimleri, geldikleri gün, saat ve tarih yazılı olan bir giriş kartı verilir (BA, *Yıldız - Perâkende, Saray Görevlileri*, nr. 1/93).

Mâbeynin devlet işlerinin merkezi olması neticesinde buradaki görevlileri ön plana çıktığı için devlet adamları statü açısından kendilerinin altında yer alan kâtip ve mâbeyincilere aşırı hürmet gösterir, dalkavukluk eder ve bunları araya sokarak ve hediyeler vererek işlerini yürütürdü. II. Abdülhamid mâbeynin kamuoyundaki imajına çok önem verir, buradaki görevlilerin adının olumsuz bir olaya karışmasına iyi bakmaz, hatta dava konusu olan mâbeyin görevlilerinin borçlarını bazan bizzat kendisi öderdi.

1908 ihtilâlinde ve özellikle II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesinden sonra mâbeyinde büyük bir tensikat yapıldı. Ayrıca mâbeynin kudretli siması Dârüssaâde ağasının "devletlü" lakabı kaldırıldığı gibi kendisi de resmî teşrifattan çıkarıldı. Bu dönemde yaşanan kargaşa ortamında bazı kurallar hiçe sayılarak bir binbaşının başyâverliğe tayini gibi sarayı ve padişahı tahfif edici bazı uygulamalara da rastlanır. Tensikattan sonra mâbeynin yapısı öncesiyle kıyaslanamayacak ölçüde sadeleştirildi. Mâbeynin mevcudu kurenâ, mâbeyin müdürü, ceyb-i hümayun kâtibi, mâbeyin kâtipleri, yâverler, imamlar, istabî-î âmire müdürü, sertabip, Muzıkâ-i Hümayun ve hademe-i hâssa-i şâhâne kumandanı, maiyet-i seniyye bölüğü kumandanı ve fahrî yâverler olmak üzere toplam yirmi beş kişiydi. Bu sayı II. Abdülhamid dönemindeki 424 kişiyle kıyaslandığında daha bir anlam kazanır. Öte yandan padişahın hususi hizmetini gören

bendegânın sayısı da azaltılarak kilerci-başılık ve tütüncübaşılık memuriyetleri kaldırıldı. Bu geniş çaplı operasyonlardan sonra sarayla resmî olarak sadece iki kurum, sadâret ve hazîne-i hâssa muhabe-rede bulunabilirdi. Mâbeyinde geceleri birer kâtip, yâver, musâhib ile bekçiler ve odacılar nöbete kalır; padişah hareme geçtikten sonra bendegân evlerine giderdi.

Mâbeyin Kitâbeti ile başmâbeyincilik, II. Meşrutiyet'in ilânından sonra hükûmetin sarayı ve padişahı kontrol mekanizması olarak kullanıldı. Nitekim bu görevlileri artık padişah değil hükûmet belirlemeye başladı. II. Meşrutiyet'ten sonra nüfuzu büyük ölçüde azalmasına rağmen mâbeyin varlığını bu şekilde devletin sonuna kadar devam ettirdi.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, *HH*, nr. 24599; BA, *İrade - Dahiliye*, nr. 35166, 35391, 39301, 48141, 60479, 75586, 75587; BA, *Maliye Masarifât Defterleri*, nr. 18, s. 2; nr. 4837, s. 12-13; BA, *Yıldız - Perâkende, Hazine-i Hassa*, nr. 12/2; BA, *Yıldız - Perâkende, Saray Görevlileri*, nr. 1/46; 1/93; 3/68; *Sâlnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye*, Sene 1263, s. 43-44, 48; Sene 1274, s. 35; Sene 1311, s. 122-139; Sene 1314, s. 92-105; Sene-i Mâliyye 1326, s. 76-78; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekâyât* (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 67, 277, 541; *III. Selim'in Sirkâtîbi Ahmed Efendi Tarafından Tutulan Rûznâme* (haz. V. Sema Arkan), Ankara 1993, tür.yer.; D'Ohsson, *Tableau général*, VII, 38, 139; Tayyarzâde Atâ Bey, *Târih, İstanbul* 1292, I, 161-163; Lutfî, *Târih*, III, 166; IV, 112; IX, 123, 160; X, 102; XI, 14, 88-89, 116; XII, 30; *Sicill-i Osmânî*, IV, 729, 730; Lutfî Simâvî, *Osmanlı Sarayının Son Günleri* (s.nşr. Şemsettin Kutlu), İstanbul, ts. (Hürriyet Yayınları), tür.yer.; Tahsin Paşa, *Sultan Abdülhamid, Tahsin Paşa'nın Yıldız Hatıraları*, İstanbul 1990, tür.yer.; Uzunçarşılı, *Saray Teşkilâtı*, s. 327-328, 340; a.mlf., "Üçüncü Sultan Selim Zamanında Yazılmış Dış Rûznâmesinden 1206/1791 ve 1207/1792 Senelelerine Âit Vekâyî", *TTK Belleten*, XXXVII/148 (1973), s. 612; Halit Ziya Uşaklıgil, *Saray ve Ötesi* (İstanbul 1940), İstanbul 1981, tür.yer.; C. V. Findley, *Osmanlı Devleti'nde Bürokratik Reform, Bâbîlî: 1789-1922* (trc. İzzet Akyol - Latif Boyacı), İstanbul 1994, s. 44-45, 55-56, 194-195, 204; Ali Akyıldız, "II. Abdülhamid'in Çalışma Sistemi, Yönetim Anlayışı ve Bâbîlî'yle (Hükûmet) İlişkileri", *Osmanlı*, Ankara 1999, II, tür.yer.; Arzu T. Terzi, *Hazine-i Hassa Nezareti*, Ankara 2000, s. 27, 78-80, 122-124, 126, 164; Fikret Sarıcaoğlu, *Kendi Kaleminden Bir Padişahın Portresi: Sultan I. Abdülhamid (1774-1789)*, İstanbul 2001, tür.yer.; S. T. Wasti, "The Last Chroniclers of the Mabeyn", *MES*, XXXII/2 (1996), s. 1; Ali Karaca, "II. Abdülhamid'in İdareyi Kontrol Mekanizmalarından Yâverlik Kurumu", *TTK Bildiriler*, XIII (2002), s. 1704-1705; Pakalın, II, 375-377; Şerafeddin Turan, "Sîlâhdâr", *İA*, X, 643; Halil İnalıcı, "*Ghulâm*", *Eİİ* (İng.), II, 1091.



ALİ AKYILDIZ

MACARİSTAN

Orta Avrupa'da ülke.

- I. FİZİKİ ve BEŞERÎ COĞRAFYA
- II. TARİH
- III. ÜLKEDE İSLÂMİYET
- IV. MACARİSTAN'DA İSLÂM ARAŞTIRMALARI
- V. MACARİSTAN'DA OSMANLI SANAT ESERLERİ

Resmî adı Magyar Köztársaság (Macaristan Cumhuriyeti) olup yüzölçümü 93.036 km², nüfusu 10.200.000'dir (2000). Avusturya, Slovakya, Ukrayna, Romanya, Sırbistan-Montenegro, Hırvatistan ve Slovenya ile çevrilidir. Başşehri 1.740.000 nüfuslu (2002) Budapest (Budapeşte), diğer önemli şehirleri Debrecen (207.000), Miskolc (182.000), Szeged (163.000), Pécs (160.000), Győr (130.000), Nyíregyháza (117.000), Kecskemét (107.000) ve Székesfehérvár'dır (104.000). On dokuz idarî birimden oluşan ülke 1990'dan beri çok partili bir demokrasiyle yönetilmektedir.

I. FİZİKİ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Macaristan topraklarının yaklaşık % 84'ü 200 metreden alçak, % 14'ü 200-400 m. arasında ve yalnız % 2'si 400 metreden yüksektir. Ovalardan ülkenin güneydoğusunda yer alan Büyük Ova, kuzeybatısındaki Küçük Ova, ortasındaki Mezöföld en önemlileridir. Tepelik bölgeler güneybatıda, güneyde ve kuzeydoğuda bulunur. Ülkenin en yüksek noktası kuzeydoğuda bulunan Mátra'daki Kékestető'dür (1015 m.). Başlıca nehirleri 417 kilometrelik kısmı Macar topraklarında kalan Duna (Tuna) ve 597 km. uzunluğundaki Tisza'dır. Göllerin sayısı az olmakla birlikte Balaton gölü (596 km²) Orta Avrupa'nın en büyük su birikintisidir ve turizm açısından önemlidir. Macaristan genelinde kara ikliminin etkisi altındadır; yalnız batıda Alpler'in, güney kısımlarında Akdeniz ikliminin hafif tesiri hissedilmektedir. Ocak ayında ortalama sıcaklık -1 ile -3 arasında iken temmuzda 20-26 dereceye ulaşmaktadır; ortalama yağış miktarı 650 milimetredir.

IX. yüzyılda ülkeye giren Macar ve Türk unsurlarının sayısı çeşitli tahminlere göre 100.000 ile 500.000 arasındaydı. Burada bulundukları Avar, Slav ve başka topluluklar ise 200.000 civarındaydı. 1241-1242 Moğol istilâsı nüfusu olumsuz yönde etkiledi. Ülke nüfusuna dair ilk güvenilir rakam XV.

yüzyılın sonuna ait olup yaklaşık 3 milyon-
dur. XVI. yüzyılda savaşların neticesi ola-
rak güney ve orta bölgelerde gerileme ve-
ya durgunluk, başka yerlerde küçük bir
artış oldu ve toplam nüfus 3.5 milyonu
buldu. XVII. yüzyılın sonunda Karpat hav-
zasında 4 milyon insan yaşadığı var sayılır.
Ancak 200 yıl içinde Macarlar'ın oranı %
70'ten % 50'nin altına düştü. 1784-1787'-
de yapılan ilk resmî nüfus sayımına göre
-özellikle Almanlar'ın ve Karpatlar'ın öte-
sinden gelen yeni Romen ve Ruten grup-
larının buraya taşınmasıyla- ülkede yak-
laşık 9 milyon kişi vardı. I. Dünya Savaşı
eşiğinde eski topraklarda 18 milyon kişi
mevcutken bunlardan bugünkü arazilerde
yalnız 8 milyon kaldı. Her iki savaş önemli
can kaybına sebep oldu. 1949-1980 yılları
arasında artış gösteren nüfus 10.7 milyona
ulaştıysa da bundan sonra azalma eğili-
mine girdi ve son sayımda 10.2 milyon
olarak tesbit edildi. Bu nüfusun büyük
çoğunluğunu Macarlar oluşturur (% 90'a
yakın). Macar sayılan Çingeneler'in dışın-
da az miktarda Alman, Slovak, Güney Slav
ve Romen vardır. 2001 yılı tesbitlerine gö-
re halkın % 51,9'u Romen Katolik, % 2,6'-
sı Grek Katolik, % 15,9'u Kalvenci Protes-
tan, % 3'ü Lüteryan Protestan, % 0,1'i
Müsevî'dir ve % 1,1 başka mezhebe tâ-
bidir. Tesbit sırasında herhangi bir cevap
vermeyenlerin oranı % 10,1 iken bir dine
veya mezhebe bağlı olmadığını söyleyen-
lerin nisbeti % 14,5'tir.

Macaristan sanayi ve ziraat ülkesidir.
Kişi başına düşen gelir, 2000'de 4953,
2001'de ön verilere göre 5669 euro idi.
1990'dan bu yana ülke ciddi bir özelleştir-
me safhasından geçti, bunda yabancı ser-
maye ve çok uluslu şirketler önemli rol
oyndadı. Sanayi kollarından elektronik ma-
kine ve alet imalatı başta gelmekte (%
24,8), bunu içki ve tütün dahil olmak üze-
re gıda sektörü (% 14,7) ve taşıt üretimi
(% 13,6), enerji (% 8,7), metal sanayii (%
7,3) ve kimyasal maddeler imalatı (% 7,3)
takip etmektedir. Tarım üretimi ve hay-
van besiciliği de önde gelir.

Yer altı kaynakları açısından fakir sayı-
lan Macaristan'da Avrupa çapında yalnız
boksit, mangan ve bakır yatakları vardır.
Enerji kaynakları (kömür, linyit, petrol,
doğal gaz ve uranyum) ihtiyacın sadece ya-
rısını karşılar. Bol çıkan sıcak ve şifalı su-
lar ziraat ve tıpta kullanılır ve bu alanda
potansiyeller çok büyüktür.

Turizmin geliştiği ülkede dünya mirası
listesine başlangıçta Buda'nın Tuna kıyısı
ve Kale'deki tarihî merkezi, Hollókö kö-

yü, Pannonhalma Benedikten Manastırı,
Aggtelek damlatış mağaraları ve Horto-
bágy alınmış, bunlara daha sonra çevre-
siyle Fertő gölü ve Tokay şarap üretim
bölgesi, nihayet 2002 yılında Pest'in An-
drássy út mahallesi ve Pécs'in ilk dönem
(IV-V. yüzyıllar) hristiyan kilise kalıntıları
eklenmiştir.

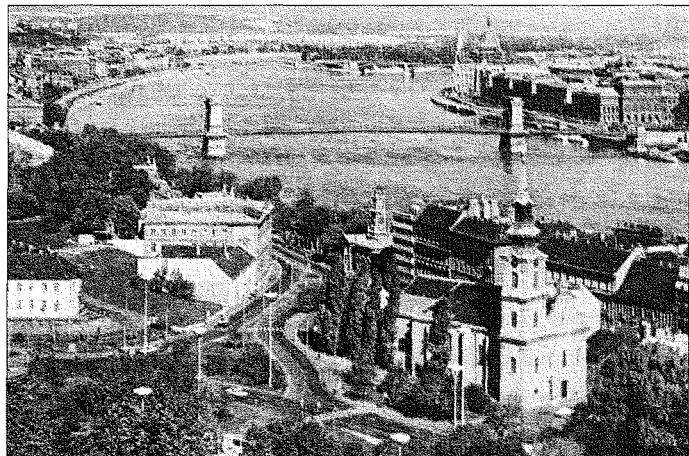
II. TARİH

Macaristan'da yerleşim tarihi oldukça
eski devirlere kadar iner. Neolitik çağın
başlangıç döneminde Körös kültürünü
oluşturan nüfus Balkanlar'dan gelerek zi-
raat ve hayvancılıkla uğraştı. Bakır çağı-
nın sonlarına doğru Tisza nehri çevresine
Rus bozkırlarından göçebeler ulaştı. Gü-
neydoğu Avrupa'dan büyük baş hayvan
yetiştirenler, batıdan Baden kültürünün
Hint-Avrupalı temsilcileri ortaya çıktı.
Tunç çağı sırasında (m.ö. 2000-800) Ana-
dolu'dan yine Hint-Avrupalı bir grup bu
tarafra göç etti, Batı Avrupa'dan da
göçler oldu. Erken demir devrinde (m.ö.
800-400) İran asıllı ve demir işleme bil-
gisine sahip bir atlı göçebe topluluk ovalık
araziye yerleşti. Aynı zamanda Keltler'in
öncüsü sayılan Hallstatt kültürü halkı, İl-
liryalılar ve İskitler de bu topraklara gel-
di. Geç demir devrinde (m.ö. 400-100)
Karpat havzası Keltler'in hâkimiyeti altın-
daydı. I. yüzyılda Romalılar Tuna'nın ba-
tısındaki bölgelerde Pannonia eyaletini
kurdular ve bir yandan şehirler, öte yan-
dan nehir boyunca "limes" denilen savun-
ma hattı oluşturdular. Hristiyanlığın böl-
gedeki ilk izleri III. yüzyıldan itibaren gö-
rüldü. IV. yüzyılın sonlarına doğru Hun-
lar'ın önünden kaçan barbarlar (Gotlar,
Vandallar ve Alanlar) geçici olarak bölgeyi
ellerine geçirdiler ve Roma idaresine son
verdiler. 420-455 yılları arasında Hun İm-
paratorluğu Karpat havzasından yöneti-
liyordu. Hunlar'ın çöküşünden sonra Pan-

nonia bölgesi Ostrogotlar'ın yönetimine
girdi. Büyük Ova'ya ve Transilvanya'ya
(Erdel) Gepideler hâkimdi. Bunları 567'-
de bir Longobard-Avar ittifakı yendi ve
Karpat havzasını ilk defa siyasî bir bütün
olarak birleştiren Avar Hanlığı iki yüzyıl
hâkimiyetini sürdürdü. 670 dolaylarında
On Ugur (Ogur) birliğinden de bazı grup-
lar buraya geldi. IX. yüzyılda Zalavár mer-
kezli eski Pannonia, Karolinglar'ın kontro-
lü altındaydı ve Salzburg piskoposunun
misyonerlik bölgesiydi.

İlk Macarlar'ın bugünkü yurtlarına ne
zaman geldikleri tam olarak bilinmemek-
tedir. Bir teori, VII. yüzyılın ortalarında
yerleşenlerin önceki Avar kalıntılarında kı-
yasla değişiklik gösteren arkeolojik bu-
luntularının Macarlar'a ait olduğunu ileri
sürer. Bir başka iddia bu halka ait unsur-
ların üç dalgada geldiğine dairdir. Daha
yaygın görüşlere göre Macarlar'ın ilk
grupları, 862'den itibaren Frank ve Ba-
veryalılar'ın yardımcıları sıfatıyla geçici
olarak Karpat havzasına ulaşmışlardı.

Fin-Ugur kökenli olan Macarlar anava-
tanlarından Karadeniz'in kuzeyindeki boz-
kırlara indiler. Bunlar, bir dönem için Don
ırmağının ağzında kurulan On Ugur birli-
ğinin bir parçasını oluşturuyorlardı (Ma-
carlar'ın Avrupa'daki "Hungarian, hong-
rois, ungarisch" vb. adları bu olguyla bağ-
lantılıdır). IX. yüzyılın başlarında Hazar
egemenliği altında olan Macarlar yedi ka-
bileye bölündüler. Türkler'le çeşitli za-
manlarda ve birçok yönden kaynaştılar
ve doğu komşuları Peçenekler'in baskı-
sıyla batıya doğru göç etmek zorunda
kaldılar. 895-896'da Árpád'ın önderliği-
yle Karpatlar'ı aşip Transilvanya'yı ve Bü-
yük Ova'yı, 900 yılı civarında Tuna ötesini
yurt edindiler. 899'dan itibaren Avru-
pa'nın çeşitli ülkelerine akınlar düzenle-
meye başladılarsa da hem batıda (955:



Macaristan'ın
başkenti
Budapeşte'den
bir görünüşü

Augsburg yakınındaki Lechfeld'de) hem Balkanlar'da (970) yenilgiye uğradılar ve akınlara son verip yerleşik hayata geçtiler. Árpád'ın torununun oğlu Géza Macar boyları arasında birliği sağladı. Ortodoks ve Katolik kiliseleri alternatiflerinden Batı Hristiyanlığı'nı seçti. Roma - Germen imparatorları I ve II. Otto'dan papazlar istedi ve ailesiyle birlikte kendisi de vafatiz oldu. Oğlu I. István (Aziz) 997'de babasının yerine geçti. 1000-1001'de taç giyen ilk kral olan I. István Macar Devleti'nin kurucusudur. Kısmen yeni toplumsal yapılanmaya, kısmen Katolikliğe karşı çıkan bazı grupların ayaklanmasını bastırdıktan sonra Karpat havzasını bütünüyle birleştirdi. Kiliseyi iki başpiskoposluğa ve altı veya sekiz piskoposluğa böldü, manastırlar kurdu, yasalar çıkardı ve Latince'yi resmî belgelerin dili yaptı.

1301'e kadar devam eden Árpád hânedanında István'ın ölümünden (1038) sonra yirmi üç kral değişti. I. László'nun (Aziz) hükümdarlığı sırasında (1077-1095) yayılma devri başladı ve Hırvatistan 1091'de zaptedildi. Ülkeyi tehdit eden Peçenek ve Kumanlar'a karşı başarılı savunmada bulunuldu. Yeğeni Kálmán (1095-1116) geçici olarak Dalmasya'yı ele geçirdi, papalıkla ve Bizans'la daha önce gevşeyen ilişkileri sağlamlaştırdı. Yeni kanunları, kilise düzenini geliştirmesi ve geniş bilgiye sahip olmasıyla ün kazandı. II. András (1205-1235) Haçlı seferlerine de katıldı. IV. Béla zamanında (1235-1270) Macaristan Moğol istilâsına uğradı; Muhi yakınındaki yenilginin (1241) ardından pek çok bölge yağmalandı. Dalmasya'ya sığınan kral geri döndükten sonra ülkeyi yeniden takviye etti; ayrıca Bosna'yı, Sırbistan'ın kuzeyini ve Bulgaristan'ı hâkimiyeti altına aldı.

Feodalleşme sürecinde XIV. yüzyıla kadar önemli toplumsal değişimler meydana geldi. Serbest ve köle statüsündeki tebaalar arasında mevcut farklar giderildi ve homojen bir serf sınıfı oluşturuldu. Bu dönemde serf toprak sahibini serbestçe seçebildi ve kullandığı toprak parçasını oğluna bırakabilirdi. Krala bağlı olan yönetici ve hizmetçi gruplarından ve kale muhafazasında bulunanlardan asilzadeler ortaya çıktı. Şehirlerde yaşayanlar arasında özerklik ve muafiyetlerden yararlanan burjuvalar (kentsoylular) oluştu. Transilvanya'da özel duruma sahip "székely"ler (sekeller) sınır savunmasıyla uğraştı. Halk Hristiyanlığı kabul etti, yine de Şamanizm'in bazı izleri varlığını sürdürdü. Küçük soyluların haklarını korumak için II.

András "altın mühürlü ferman"ını çıkardı (1222). Moğol istilâsı dolayısıyla Büyük Ova'da Kumanlar yerleşti.

1301'de başlayan ve kısa süren iç savaştan, büyük toprak sahiplerinin yarı bağımsız hale gelmesinden sonra Anjou sülâlesinden I. Károly 1308'de kral seçildi ve 1310'da taç giydi. Derebeyilerin nüfuzunu kırarak devlet otoritesini yeniden sağladı. Oğlu I. Lajos (Büyük) (1342-1382) Macaristan'ı Avrupa çapında önemli bir devlet haline getirdi. Venedik'i yenerek Dalmasya'nın bütününe ele geçirdi, Bosna'nın batı bölgelerini krallığına kattı, Kuzey Sırbistan'ı ve Bulgaristan'ı vasal devlet yaptı. 1370'te Polonya kralı oldu. Ancak Napoli'ye yaptığı iki seferi de başarısızlıkla sonuçlandı. Erkek çocuğu olmadığından ölümünden sonra kısa bir kargaşalık dönemi yaşandı. Nihayet damadı Lüksemburglu Zsigmond (Sigismund) tahta çıktı (1387-1437). İlk Kosova savaşının ardından Osmanlılar'ın ilerlemesini engellemek amacıyla bir Haçlı seferi düzenledi ve Niğbolu'da (Nikápoly / Nikopol) büyük bir mağlûbiyete uğradı. Roma imparatoru ve Çek kralı olduğu için hükümdarlığının uzun yıllarını Macaristan'ın dışında geçirdi. Avrupa politikasında uzlaşmaya öncelik verdi ve papalığın iç mücadelesinin sona erdirilmesinde önemli katkısı oldu.

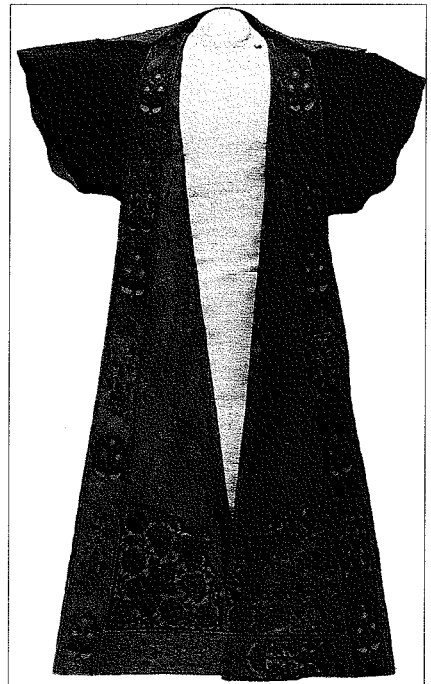
Adı geçen iki sülâle döneminde iktisadî kalkınma, nüfus artışı, şehirleşme gelişme ve sanatta canlılık görüldü. I. Károly devrinde açılan altın madenleri Avrupa'nın en önemli ocaklarından biriydi. XV. yüzyılda bakır ocakları ön plana çıktı, siğir ihracatı geniş boyutlara ulaştı. Yerel zanaatlar gelişemediği için şehirleşme büyüme sağlanamadı ve toprak sahibi asilzadeler siyasî etkilerini kaybetmediler.

Daha önce ender toplanan "dieta" denilen meclisler 1439'dan sonra düzenli biçimde bir araya geldi ve kralın gücünü büyük ölçüde kısıtladı. Bu zayıflama Zsigmond'un damadı Habsburg Albert zamanında (1437-1439) başladı ve bebekken taç giydirilen V. László (1440-1457) ile soylular tarafından Polonya'dan çağırılan I. Ulászló'nun (1440-1444) ortak krallığı döneminde daha da belirginleşti. İki hükümdar arasında devam eden savaşlarda Ulászló'nun taraftarı olarak ün kazanan János Hunyadi, Osmanlılar'a karşı ilk ciddi başarıları elde ettiyse de (meselâ İzlâdi savaşı 1443-1444 kışı) kralın da hayatını yitirdiği Varna meydan savaşında ve II. Kosova Muharebesi'nde

yenilgiye uğradı. 1446'da nâib seçildi, 1452'den itibaren başkumandan sıfatıyla ülkeyi idare etti. Belgrad'da Fâtih Sultan Mehmed'e karşı gösterdiği başarılı müdafaayla büyük şöhret kazandı. Kuşatmadan az sonra öldü ve küçük oğlu Mátyás, V. László'nun ölümünün ardından kral seçildi (1458-1490). Onun devrinde Macaristan Krallığı tekrar Orta Avrupa'nın önde gelen devleti durumundaydı. Meclisleri tekrar nüfuzlu kıldı, ordusunda maaşlı askerler istihdam etti ("kara ordu"), ek vergilerle hazinenin gelirini artırdı. 1468-1474 yılları arasında devam eden savaşlarda Bohemya'yı, Silezya'yı ile Lausits'i ele geçirdi. Polonya'yı barışa zorladı, Çek kralı unvanını aldı. Viyana ile birlikte bugünkü Avusturya'nın bazı bölgelerine ve Çek topraklarına hâkim oldu. Osmanlılar'dan Száva nehrinin güneyine düşen birkaç önemli kaleyi (Yayça / Jajca, Sreberniça / Szrebernik ve Böğürdelen / Szabács) ülkesine kattı, fakat Osmanlılar'a karşı genelde barışçı davrandı. Sarayı hümanizmin ve Rönesans kültürünün merkeziydi, meşhur Corvina Kütüphanesi dönemin seçkin koleksiyonlarından birini oluşturuyordu.

Mátyás'tan sonra Jagiellon hânedanına mensup krallar geldi. II. Ulászló (1490-

XV-XVI. yüzyıllara ait Osmanlı deri kaftanı (Macar Milli Müzesi, Envanter nr. 69.80.C)



1516) dış politikada aktif olduysa da asilzadelerin nüfuzundan kurtulamadı. 1514'te cereyan eden köylü ayaklanması iç düzeni altüst etti. Ulászló'nun oğlu II. Lajos (1516-1526) on yaşında tahta çıktı. Uzun bir kuşatmanın ardından Belgrad'ın 1521'de Osmanlılar'ın eline geçmesiyle Macaristan tarihinde yeni bir safha başladı.

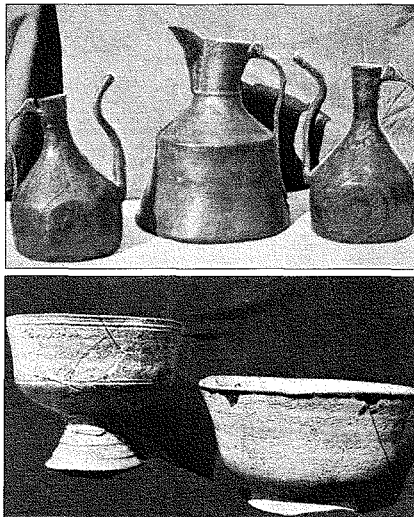
Osmanlılar'la Macarlar'ın ilk askerî karşılaşması 1375'te oldu. I. Kosova Muharebesi'nden (1389) sonraki olaylar üç grupta toplanabilir. a) Osmanlılar'ın ilerleme sağladığı dönemler. 1389-1402'de Macaristan'ın tamamına yönelik akınlar başlattılar. 1413-1421'de Sırbistan hariç Macaristan'ın yakınında 1402'den önce oluşturdukları nüfuz bölgesini yeniden tesis ettiler. 1427-1437'de komşu ülkelerde söz sahibi oldular. 1438-1442'de Sırbistan'ı geçici olarak alıp her yıl tekrarlanan hücumlarla Macar savunma hattını baskı altında tuttular. 1449-1454'te 1443-1448 savaşlarıyla sarsılan Balkanlar'daki nüfuzlarını pekiştirdiler. 1455-1463'te Sırbistan'ı ve Bosna'yı zaptettikleri gibi Macar ordusunu sürekli sınır boylarında beklemeye zorladılar. b) Durumun Macarlar'ın lehine döndüğü devirler: 1402-1413'te Bulgaristan hariç Balkan ülkelerinde dolsuz Osmanlı bağlılığı sona erdi ve Macarlar'ın nüfuzu komşu ülkelerde arttı. 1422-1427'de aynı etki Balkanlar'da tekrar güçlendi. 1443-1448'de János Hunyadi'nin açtığı seferlerle Osmanlılar Macar sınırlarından uzaklaştırıldı ve Sırbistan'da, Bosna'da ve Eflak'ta Osmanlı hâkimiyeti gevşetildi veya kaldırıldı. Macar ordusu önceki yıllarda Türkler'in fethettiği bölgelerin bir kısmını geri aldı. c) 1466-1520 yıllarında daha önce oluşturulan statükonun sürdürüldüğü dönem.

Diplomatik açıdan iki devlet bu sonuncu dönemde genelde barışçı bir siyaset izledi. 1483 yılında Kral Mátyás ve II. Bayezid tarafından önemli bir antlaşma akdedildi ve 1503'te yedi, 1511'de beş yıllık müddetle yenilendi. Yavuz Sultan Selim tahta çıktığında görüşmeler sürdürüldü ve 1514'te Budin'de, padişahın tasdiki olmadan ilân edilen antlaşmaya tepki olarak daha önce sözü geçen Haçlı ve köylü ayaklanması alevlendi. 1521'de Belgrad'ın Osmanlılar tarafından alınmasından sonra Macarlar beş yıl zarfında sınır boylarındaki kaleleri takviye edip dışarıdan yardım sağlanmasına yönelik çalışmalar yaptılar. 1520'de gönderdiği elçisine karşı yapılan kötü muameleyi (hapse atılmasını) baha-

ne olarak kullanan Kanûnî Sultan Süleyman'ın 1526'da ilerleyen ordusu, Pál Tomori'nin yönetimindeki Macar kuvvetlerini Mohaç (Mohács) sahrasında başlangıçtaki küçük çaplı bir sarsılmanın ardından iki üç saat içinde kesin şekilde yendi. Devletin üst düzey yöneticilerinin ve kilisenin başpapazlarının çoğu savaşta öldü. Macar Kralı II. Lajos yağmurdan taşmış Csele çayında boğuldu. Bu olağan üstü durumda asilzadeler, I. Ferdinand (1526-1564) olmak üzere bir Habsburg ve Transilvanya Voyvodası I. János Szapolyai (1526-1540) olmak üzere bir de yerli kral seçtiler. Soylular önünde, iki büyük imparatorluk arasında kalarak ülkenin geleceği ve bir kısmının da kendi menfaatleri açısından hangisini seçmenin daha yararlı olacağı problemi vardı. Bu yüzden Osmanlı himayesini kabul eden I. János ile buna karşı çıkan I. Ferdinand arasında kararsız kalıp sık sık taraf değiştirenler oldu.

1529'da Viyana seferine çıkan Kanûnî Sultan Süleyman 1526'da terkettiği Budin'e yeniden girdi ve burayı Szapolyai'ya bırakarak yoluna devam etti. 1532'deki harekât sırasında tekrar Macar topraklarından geçti ve Köszeg'e kadar gitti. 1540'ta I. János ölünce Budin merkezli bir Osmanlı beylerbeyliği kuruldu. 1543'teki seferde Estergon (Esztergom), İstolni Belgrad (Székesfehérvár) ve Peçuy (Pécs) gibi önemli şehirler alındı. 1547'de imzalanan Habsburg - Osmanlı Muahedesi ar-

Estergon'daki Osmanlı dönemine ait pişmiş topraktan çanaklar ve bakır güğümler (Ayverdi, rs. 148, 150)



dından büyük seferlere ara verildi, ancak sınır boyundaki çatışmalar sürdü. 1552'de Tımişvar (Temesvár) ikinci vezir Kara Ahmed Paşa tarafından ele geçirildiğinde Macar topraklarında bir eyalet daha kuruldu. Kanûnî'nin son seferi önemli serhat kalesi Sigetvar'ın (Szigetvár) alınmasıyla neticelendi. Bütün Macaristan'ı kontrol edemeyeceğini anlayan Osmanlı yönetimi Habsburglar'la 1568 Edirne Antlaşması'nı akdetti. Bununla yirmi üç yıllık bir nisbî barış dönemi başladı. Böylece Macaristan'da Habsburglar'ın elindeki kısım (tahminen 120.000 km²), Osmanlı hâkimiyeti altındaki bölgeleri (yaklaşık 120.000 km²) ve teorik olarak I. János'un oğlu János Zsigmond'un (Türk kaynaklarında İstefan kral), pratikte annesi Izabella'nın danışmanları György Martinuzzi (rahip olduğu için Türk belgelerinde Brata) ve Péter Petrovics'in idaresinde yarı bağımsız Erdel Prensligi (yaklaşık 60.000 km²) ortaya çıkmış oldu.

1591-1593 yıllarında tekrar alevlenen serhat çarpışmalarının dönüm noktası Bosna Beylerbeyi Hasan Paşa'nın Sisak (Siszek) yakınında uğradığı yenilgiydi. On üç yıl hemen hemen aralıksız devam eden ve "Onbeş yıl savaşları" denilen bu mücadele büyük zararlara yol açtı. Eğri (Eger) ve Kanije'yi (Kanizsa) ele geçiren Osmanlılar buraları eyalet merkezi yaptı. 1596 Haçova (Mezőkeresztes) meydan savaşı Osmanlı zaferiyle bitti, 1604 civarında István Bocskay'nin I. Rudolf'a karşı başlattığı hareket Habsburg kuvvetlerinin Macaristan'ın tamamına sahip olma şansını engelledi. Nihayet 1606'da imzalanan Zitvatoruk (Zsitvatorok) Antlaşması Habsburglar'la Osmanlılar arasındaki kalıcı barışın temellerini attı.

Bununla birlikte ülkenin kuzey kesimleri, Otuz yıl savaşları sırasında Gábor Bethlen ve I. György Rákóczi gibi Erdel prensleri tarafından Habsburglar'a karşı yürütülen muharebelere ve bunların ardından ciddi tahribata sahne oldu. Bu sırada iç problemleri ve doğu seferleriyle meşgul olan Osmanlılar bu meselelere karışmadılar. Ancak Köprülüler devrinde II. György Rákóczi'nin 1657'de Polonya işlerine izinsiz müdahale etmesi üzerine yeni bir Macaristan seferi düzenlendi. Várat (Várad) alındıktan sonra bir eyalet haline getirildi. Aynı zamanda Erdel'de Mihály Apafi'nin voyvodalığa getirilişiyle (1661-1690) Osmanlı idaresine daha sıkı bir şekilde bağlı olma dönemi başladı. Habsburg tepkisine karşılık olarak Os-

manlı ordusu 1663'te Uyvar'a (Újvár) doğru yürüdü ve kaleyi zaptetti (uzun ömürlü altıncı Macar vilâyeti burada kuruldu). 1664 başında Miklós Zrínyi Peçuy'a kadar ilerledi, Ösek (Eszék) Köprüsü'nü ateşe verdi, fakat Kanje'yi ele geçiremedi. Aynı yılın ağustosunda Raimundo Montecucoli kumandasındaki Habsburg güçleri, Sadrazam Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa ordusuna St. Gotthard'da (Szentgotthárd) galip geldi. Ardından akdedilen Eisenburg (Vasvár) Muahedesi Osmanlılar'ın lehine olduğu için büyük memnuniyetsizlik meydana getirdi. O kadar ki birkaç soylu padişahla ittifak yapma yolları aradı. Bu komplo çekirdek halinde iken kanlı şekilde bastırıldı, fakat 1672'den itibaren silâhlı örgütlenme daha geniş çapta yeniden başladı ve sonuçta Imre Thököly önderliğiyle Kuzey Macaristan'da bir prenslik (Türkçe'si: Orta Macar) kurulmasına yol açtı (1682). Bununla ülke 1685'e kadar dört parçaya bölündü.

Osmanlı gerilemesiyle neticelenen II. Viyana Muhasarası'ndan (1683) hemen sonra Estergon, 1685'te Uyvar, 1686'da Budin müttefik hristiyan güçlerin eline geçti. Devam eden ağır savaşlar Zenta mağlûbiyetiyle sona erdi (1697). 1699 Karlofça Antlaşması gereğince Tisza-Maros nehirleri arasındaki bölge hariç Macaristan I. Leopold'un hâkimiyeti altına girdi, Transilvanya ayrı birim olarak yönetildi.

Osmanlı döneminin Macaristan tarihindeki yeri kısaca değerlendirilecek olursa toprakların beşte ikisinde yabancı bir sistemin uygulanması daha önceki tabii gelişmeleri aksattı. Eski dinî ve dünyevî yönetici kesimi bu bölgelerden ayrılmak zorunda kaldığı için halk bir anlamda sahipsiz kaldı. Gerçi dinî, içtimai ve iktisadî hayata fazla karışılmadı, yine de ekonomi eski hızıyla ilerleyemedi. Batı, Güney ve Kuzey Avrupa ile gerçekleşen ticarî ilişkilerde, özellikle sığır ihracatında canlılık devam ettiyse de başka alanlarda durgunluk veya gerileme baş gösterdi. Nüfus sayısı ve Macarlar'ın toplum içindeki oranı olumsuz yönde etkilendi.

1699'dan sonraki yeni durum da bazı soylular ve kesimler için huzur ve rahat getirmede. Memnun olmayanlar ülkenin kuzeydoğusunda toplandılar. Bunların başına 1703'te Polonya'dan dönen II. Ferenc Rákóczi geçti. Askerî açıdan aslında ümitsiz, ilk aşamasında bazı başarılar da kazanan ve yine birçok hasara sebep olan ayaklanma 1711'de Sztatmár Muahedesi'yle sona erdi.

1716-1717 yıllarında Tımişvar bölgesi de Eugen von Savoya tarafından zapt edildi. Savaş sırasında Fransa'da bulunan II. Ferenc Rákóczi, III. Ahmed tarafından davet edildi. Geldiğinde ise ondan beklenerek katkıya artık gerek kalmamıştı, buna rağmen Tekirdağ'a gönderilerek ölünceye kadar orada kaldı ve kendisine maaş verildi. 1718 Pasarofça Antlaşması Osmanlı açısından büyük kayıplar içerdi. Bu durum, 1738-1739 savaşlarında ve Belgrad Muahedesi'nde Habsburglar'ın aleyhine değişti. Bundan sonra Macaristan'da yetmiş yıllık bir sükûnet ve bunun neticesi olarak bir kalkınma devri yaşandı. Habsburglar bazı açılardan gelişmeyi engelledilerse de batıdan gelen etkilerden esinlenen aydınlar ve halk ekonomik ve kültürel alanda yenilikleri benimsedi. Fransa İmparatoru I. Napolyon ülkeden geçtiğinde 1809'da Győr yakınında eski sisteme göre son defa toplanan soylular ordusunu yendi. Habsburg Kralı I. Ferenc'in tepki doğuran iktisadî tedbirlerinin ardından 1825 meclisiyle Macar reform hareketleri başladı. Bu canlı dönemin en önemli şahsiyetleri arasında 1825'te Macar Bilimler Akademisi'ni kuran, Avrupa'da gördüğü pek çok çağdaş müessese ve uygulamayı ülkesine aktarmak isteyen Kont István Széchenyi ve bütün hürriyetçi ıslahatları destekleyen, Viyana'dan kopmayı önemseyen Lajos Kossuth bulunuyordu. Ekonomik ve toplumsal kalkınmayı millî bağımsızlık veya özerklik ilkesiyle birlikte gerçekleştirme çabaları vardı. Macarca'nın özleştirilmesi ve resmî dil olarak kabul edilmesi (1844) kültür hayatına zenginlik kazandırdı.

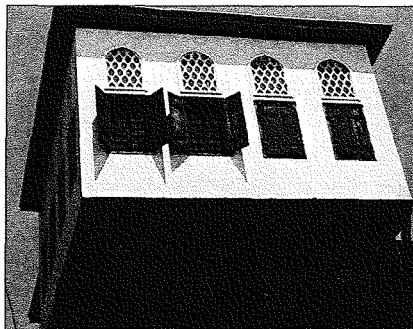
1848 ayaklanmaları Macaristan'a da yayıldı. 15 Mart günü Peşte'de patlak veren olayların neticesi olarak başında Kont

Lajos Batthyány'nin yer aldığı Macar hükümeti kuruldu. Ancak Avrupa'daki ihtilaller bastırıldıktan sonra ve kısmen Viyana'nın kışkırtmasıyla belirlenen azınlık hareketleri savaşla neticelendi. Hürriyet savaşı ilk aylarda parlak başarılar getirirken daha sonra Habsburg-Rus ittifakının kuvvet üstünlüğüne mukavemet edilemedi. 13 Ağustos 1849'da başkumandan Artur Görgey, Világos'ta Ruslar'a teslim oldu. İmparator Franz Josef'in kararıyla Peşte'de ilk başbakan Lajos Batthyány, Arad'da on iki general ve bir binbaşı idam edildi. Kadınlar dahil olmak üzere pek çok kişi hapse atıldı, başkaları ölüm cezasına çarptırıldı. Lajos Kossuth ve yanındakiler Osmanlı topraklarına sığındılar. Osmanlı topraklarında kalanları bütün isteklere rağmen padişah iade etmedi. Bazı önde gelenler İslâmiyet'i kabul ettiler ve Osmanlı ordusunda görev aldılar. Kossuth ile çevresi Kütahya'ya yollandı ve bir buçuk yıl orada kaldı. Yüzlerce kişi onun ayrılışından sonra Türkiye'yi vatan kabul etti.

1850'de askerî-hukukî öç alma yerine sivil istibdat uygulanmaya başlandı. Bazı reformlar da gerçekleştiren (meselâ 1853'te serfliğin nihaî kaldırılışı) İçişleri Bakanı Alexander Bach'a ve yönetimine karşı Macar halkı pasif direniş politikası izledi. Bunun ve Ferenc Deák'ın takındığı ölçülü siyasetin neticesi olarak 1867'de iki ülke arasında bir uzlaşma meydana geldi. Avusturya-Macaristan monarşisi ortaya çıktı. Ardından ülkede yeni bir kaynaşma ve gelişme dönemi yaşandı. Özellikle 1873'te Buda, Óbuda ve Pest'ten birleşen başşehir Budapeşte'te (Budapeşte) görülmedik çapta inşaatlar yapıldı. Bu heyecan il merkezlerine de yayıldı. Yurt edinmenin bininci yıldönümü 1896'da büyük şenliklerle kutlandı. Kültürel etkinliklerin yanı sıra tarihle ilgili bir hayli eser yayımlandı.

I. Dünya Savaşı'na Macaristan ister istemez Avusturya yanında girdi. Kont István Tisza başbakanlığı sırasında iç düzeni koruyup ülkenin birliğini sağlayabildi. Daha sonra işler kontrolden çıktı. Merkezî devletlerin mağlûbiyeti anlaşılınca monarşiyeye karşı duygular kuvvetlendi ve bir sola kayış gerçekleşti. 31 Ekim 1918'de "pat çiçeği devrimi" neticesinde radikal görüşlü Kont Mihály Károlyi başbakan oldu ve ardından halk cumhuriyeti ilân edildi. Károlyi ilk olarak geçici, 11 Ocak 1919'da aslı cumhurbaşkanı seçildi. Hükümet söz verdiği toplumsal ve siyasal reformları hazırladığı sırada ülkede huzursuzluk arttı.

II. Ferenc Rákóczi'nin Tekirdağ'daki evi



Bu durumda Sovyetler Birliği'nden yardım sağlayacağını vaat eden komünist Béla Kun (esas soyadı Kohn) önderliğiyle proleter diktatörlük (Sovyet Cumhuriyeti) ilân edildi. 121 gün süren bu dönem şiddet eylemleri dışında askerî alanda -Çekler'e karşı elde edilen başarılar hariç- yenilgiler getirdi. Kun ve çevresi Viyana'ya kaçtıktan üç gün sonra Romanya ordusu Budapeşte'yi işgal etti.

Miklós Horthy'nin yanında toplanan ve bazı yerlerde komünistlerden intikam alan güçler İtilâf devletleri onayıyla 16 Kasım 1919'da Budapeşte'ye girebildi. 1 Mart 1920'de Horthy kral nâibliğine getirildi. 4 Haziran günü imzalanan Trianon Antlaşması gereğince Macaristan toprak ve insan kaybına uğradı. Hırvatistan hariç 283.000 km²'lik arazisinin üçte ikisi, aralarında üç milyondan fazla Macar olmak üzere nüfusunun % 60'ı sınır dışında kaldı, ordusu 35.000 kişiye indirildi. 1920-1938 yılları arasında bir yandan istikrarı sağlama, öte yandan Trianon Muahdesi'nin yeniden gözden geçirilme çabaları sürdürüldü. Hayat seviyesinde belirli bir yükseliş hissedildi. Dış politikada Macar isteklerini Almanya ve kısmen İtalya destekledi. Onların sayesinde 1938-1941 arasında Viyana kararları çerçevesinde bir kısım topraklar iade edildi. Dönemin ileri görüşlü siyasetçisi olup barışçı politikalar izlemek isteyen Kont Pál Teleki, Yugoslav-Alman ihtilâfi çıkınca ve Macaristan müdahaleye zorlandığında intihar etti (Nisan 1941). Macaristan II. Dünya Savaşı'na 26 Haziran 1941'de girdi.

Hükümetini 9 Mart 1942'de kuran Miklós Kállay, II. Macar ordusunun cepheye sevk edilmesini kabul etti, yahudilere karşı bir kanun çıkardı ve solcu muhalefete sert davrandı. Ancak Don yenilgisinden sonra ülkenin manevra alanını genişletmeye çalışarak savaştan çıkma yollarını aradı. Bunun neticesinde 9 Eylül 1943'te İngiliz hükümetinin sunduğu mütareke antlaşmasının metnini kabul etti. Fakat 19 Mart 1944'te Almanlar devreye girdiler ve Kállay ailesiyle birlikte Türkiye Cumhuriyeti elçiliğine sığınmak zorunda kaldı. Bundan sonraki sağcı hükümetler Almanlar'ın isteklerini yerine getirdiler. Yüzbinlerce Macar yahudisi toplama kamplarına gönderildi. Macaristan'a giren Rus ordusu 4 Nisan 1945'te Alman etkisini sona erdirdi.

Sovyet işgalcilerinin sayesinde komünistler iktidarı ele geçirip 1956'ya kadar Moskova'yı taklit ederek parti diktatörlüğü uyguladılar. Halkın çeşitli kesimlerini

sistematiik şekilde ruhen ve maddeten kırmaya çalıştılar. 1950'ye kadar 60.000 kişi mahkemeye verildi; bunlardan 189'u idam edildi, 10.000'den fazlası hapse atıldı, kamplara gönderildi. Macaristan 1949'da Komekon'un, 1955'te Varşova Paktı'nın üyesi oldu. Aşırı baskılar 23 Ekim 1956 tarihinde halk ayaklanmasına yol açtı. Imre Nagy tarafından bir koalisyon hükümeti kuruldu ve demokratikleşme başladı. Ülke Varşova Paktı'ndan çıkarak tarafsız bir devlet olmak istedi. Ancak Ruslar, János Kádár'ı ve Ferenc Münnich'i Moskova'ya çağırdıktan sonra 4 Kasım günü müdahale ettiler ve tanklarıyla bu özgürlük hareketini bastırdılar. Yeni kurulan Macar Sosyalist İşçi Partisi'nin genel sekreterliğine getirilen Kádár, Imre Nagy ve yandaşlarının bir kısmının idam edilmesini kabul etti. 1960'a kadar oldukça sıkı bir rejim uygulandı. Daha sonra belirli bir yumuşama başladı.

Sovyetler Birliği'nde gerçekleşen âni değişimlerin ardından Macaristan'da da hızlı gelişmeler oldu. Kádár görevden uzaklaştırıldı, yerine Károly Grósz partinin genel sekreteri oldu. 1989 yazına kadar Doğu Bloku çöktü. 23 Ekim 1989 tarihinde halk cumhuriyeti yerine Macaristan Cumhuriyeti ilân edildi. 12 Mart 1999'da Macaristan NATO'nun tam üyesi oldu. 12 Nisan 2003'te yapılan halk oylaması ülkenin Avrupa Birliği'ne girmesini onayladı ve dört gün sonra Atina'da katılma antlaşması imzalandı.

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Macaristan topraklarında İslâm'la alâkalı en eski izler Avar dönemine rastlar. Macarlar'la ilgili ilk yazılı izler, Ceyhânî'ye atfen İbn Rüste ve Gerdîzî'nin yanında Belhî'nin coğrafya kitabından esinlenen İstahrî ve İbn Havkal, Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî ve Ebû Ubeyd el-Bekrî gibi seyyah ve tarih yazarlarının eserlerinde, ayrıca *Hudûdü'l-âlem*'de bulunur. Daha sonraki dönemlere ait kayıtlar Mes'ûdî'nin ve Ebû Hâmid el-Gîrnâtî'nin kitaplarında yer alır. IX ve X. yüzyıllarda Arap kuyumcularının Macaristan'a yerleşmiş olduğu birkaç metal kabartmadan anlaşılır. Pécs şehrinin erken hristiyan kiliselerindeki IX veya XII. yüzyıldan kalma küfî yazısını anımsatan motifler yine İslâm'ın etkisine tanıklık eder. Macaristan krallarının X. yüzyılda Mısır'da yapılan neceffî asâsı yine ekonomik-kültürel ilişkilerin önemi gösterir.

Macar Krallığı topraklarında yaşayan müslümanların genel adları "iszmâelita" (Hz. İsmâil neslinden olan), "böszörmény"

("müslüman" ın Farsça'dan türetilen şekli) veya "szaracén" (Latince "saracenus"tan) idi. Doğudan, çoğunlukla Horasan'dan gelen müslümanlar "káliz" (Hârizm'in Alanlar'ın dilindeki Hâfiz biçiminden) olarak adlandırılırdı. XIII. yüzyılın sonuna kadar başka yerlerden de gelen müslümanlar bir yandan askerî hizmetler, öte yandan vergi tahsildarı, tuz inhisarı işletmecisi, sarraf ve sikkezen olmak üzere ekonomik görevler ifa ettiler. Son meşguliyetlerinin en ilgi çekici örneği Kral IV. István'ın her iki yüzünde Arap yazısı taşıyan bir sikkesidir. Bu ilk dönem müslümanları zamanla hristiyan dinini kabul edip kayboldular. Hâtıralarını birkaç yer adı günümüze ulaştırmıştır.

Osmanlı idaresi döneminde XVI. yüzyılın ikinci yarısında Ortaçağ Macaristan'ı topraklarına tahminen 50.000 kadar müslüman sevk edildi. Bunların çoğu Balkan kökenli askerdi ve çok az miktarda din değiştirmiş Macar bulunuyordu. Vergi toplama ve askerî harekât dışında kalelere kapandıkları için yerlilerle olan münasebetleri oldukça kısıtlıydı. XVII. yüzyılda sivil unsurun sayısı biraz arttı ve münasebetler daha yakınlaştı. Osmanlı gerilemesi sırasında müslüman unsurların büyük çoğunluğu genelde en yakın merkeze taşınmak suretiyle memleketi terkettiler, yalnız Eğri'de önemli bir grup, Sigetvar'da ve bir iki başka şehirde az miktarda kişi kaldı. Daha sonra bunların hepsi hristiyan oldu.

Osmanlı kültürünün yayılışı ve etkisi açısından Macaristan diğer Avrupa bölgelerine göre farklı özellikler gösterir. Rumeli'ye göre burada hâkimiyet dönemi daha kısa sürdü ve bu sebeple tesirler daha az ve önemsizdi. İstanbul'dan olan uzaklık da belirleyici bir unsur oldu, pâylıtahtın taklit edilmesine buralarda daha az çaba sarfedildi. Aynı zamanda Osmanlı kültürünü yayabilen kişiler buralara az sayıda geldiler. Bazı istisnalar da vardır; medrese hocaları, tekke şeyhleri ve önemli maliye mevkilerinde hizmette bulunanlar arasında imparatorluğun yüksek kültürüne vâkıf olan kişilere rastlanabilir. Yalnız bunların Macar halkına olan etkisini tahmin etmeye yarayacak herhangi bir bilgi yoktur.

Kültür alanlarından dikkati en kolay çeken kalıntılar mimari eserlerdir (aş. bk.). Macaristan'daki Osmanlı mimarisi menşee açısından iki büyük gruba ayrılabilir: Orijinal Osmanlı binaları ve daha önceki yapılardan bozulan Osmanlı binaları. Bu iki kategoriden hangisine daha fazla ese-

rin düşmüş olduğunu tam olarak tesbit etmek imkânsızdır; ancak kalelerin çoğu yeniden yapılmış değildi, hatta camilerin bir kısmında da minber eski kilisenin duvarına oyuldu. Müslüman ibadet yerleri, türbe, hamam ve kaplıcalar genellikle orijinal Osmanlı yapılarıydı. Başta idarî merkezlerde inşa edilen bu binaların sayesinde çağdaş gravürlerde de görülebildiği gibi XVI ve XVII. yüzyıllarda birçok yerde şehir görüntüsü bir hayli değişmiş olmakla beraber minarelerle bezenmiş bu manzara kalıcı olamadı. Osmanlılar ayrıldıktan sonra öncelikle minareler yıkıldı, ardından diğer özgün yapıların çoğu bazan dikkatsizlikten, XIX. yüzyılda ise şehir planlaması sebebiyle harabe haline geldi veya kaldırıldı. Vurgulanması gereken nokta, Osmanlı mimarisinin Macar mimarisini sözü edilen dönemde etkilememiş olmasıdır. Bugünlere kadar gelebilen Osmanlı dönemi eserleri muhafaza edilmektedir. İlçaların bazıları günümüzde de faaliyet göstermekte ve belirli anlamda yapıldıkları devrin banyo kültürünü devam ettirmektedir. Osmanlı sokak dokusundan Peçuy şehrinde tepelere tırmanan bölge -tabii evler değiştirilerek- günümüze kadar korunmuş olan tek misaldir.

Edebiyat alanında bir iki Macar şair ve yazarı Osmanlı kültüründen etkilendi. Bu bakımdan en dikkat çekici örnek XVI. yüzyılın en büyük Macar şairi Bálint Balassi'dir. Türkçe'yi de bildiği var sayılan şair serhat aşıklarından bazı şarkılar duymuş olmalıdır, çünkü Macarca yazılan iki şiirinin hangi Osmanlı melodisine veya güftesine dayanarak söylenmesi gerektiğini açık bir şekilde belirtmiştir. Ayrıca "Macarca'ya Çevrilen Birkaç Türk Beyti" başlığı altında dokuz parça topladı. Son zamanlarda Balassi'nin kullandığı şarkı ve beyitlerin Türkçe orijinallerinden dör-

dü tesbit edilmiştir. Macarca'ya çevrilen belki de en mühim Osmanlı eseri Ahmed Bican'ın *Envârü'l-âşîkin*'idir. Çeviri, Erdel Prensi Gábor Bethlen'in tercümanı ve kâtibi János Házi tarafından 1624 yılında hazırlanarak iki yıl sonra Osmanlı toprakları dışında Kassa şehrinde bastırılmıştır. Osmanlı ordusunda kullanılan sazlar ve çalınan parçalar yabancı olmakla beraber zamanla bazı etkileşimler meydana geldi. Macarca'da "Türk düdüğü" denilen zurna bu tesirin en önemli örneğidir.

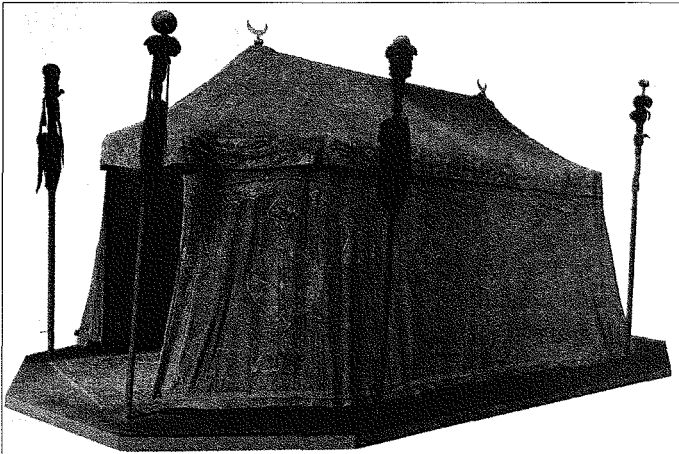
El sanatlarından halıcılık ürünleri başta Transilvanya'ya olmak üzere XVII. yüzyılda Anadolu'dan geldi ve daha çok Luther mezhebine bağlı Protestan kiliselerine asıldı. Bu halıların bir kısmı uluslararası literatürde de Transilvanyalı olarak bilinmektedir. Değerli Gördes, Uşak ve Lâdik halılarından zamanla Budapeşte Tatbiki Sanatlar Müzesi'nde dünya çapında zengin bir koleksiyon meydana gelmiştir. Bu cins halıların taklitlerinin yapılmasına çok daha geç, yani Avrupa'da İran halıları moda olduktan sonra başlanmıştır. Kilimlerdeki motifler ise ülkenin güneyinde halk dokumalarında ve oralarda imal edilen "Torontál halıları"nda daha önceki dönemlerden itibaren yansıtılmaktadır.

Tüfek, topuz ve kılıç cinsleri arasında şekil, süsleme motifleri bakımından Osmanlı türdeşlerine şaşırtıcı ölçüde benzeyenler vardır. Çanak çömlekçilikte yine kısıtlı olmakla beraber süsleme motiflerinin bazılarını Macar halk sanatçıları kullandılar. Osmanlı çinilerinden başta Erdel prenslerinin siparişi üzerine XVII. yüzyılda belirli miktarda mal gelmiştir. Bunlardan I. György Rákóczi tarafından Macaristan toprağında bulunan Sárospatak Kalesi için getirilen özel motifli çinilerin kalıntıları en güzel ve en iyi bilinen numunelerdir. Na-

kışlar ve el işlemleriyle ilgili olarak da iki gruptan söz edilebilir. Osmanlı sarayı nakışlarından özellikle Esterházy hazinesi diye bilinen koleksiyonda güzel örnekler vardır. Çeşitli vesilelerle bu önemli asilzade ailesinin eline geçen çadır, raht ve başka eşyalar daha sonra Budapeşte Tatbiki Sanatlar Müzesi'ne intikal etmiştir. El işlemlerinin daha basit türleri ya Kalvin mezhebine bağlı Protestan kiliselerinde süs örtüsü olarak kullanılmıştır ya da motifleri esas alınarak bazı bölgelerde taklit edilmiştir. Bazı asilzadelerin şatolarında el işlemlerini yapan Türk kadınları da belgelerde anılır.

Yemek kültüründeki etki Balkanlar'a nazaran oldukça küçüktür. Yiyeceklerden yufka türü hamur işi, pide, tarhana ve dolmalar popüler oldu. İçeceklerden ise başta kahve gelir. Şarapçılıkta kırmızı şarap veren üzüm cinsleri, kuru üzüm ve pekmez yaygınlaştı. Keyif verici bitkilerden tütün, uyuşturuculardan maslak bitkisi XVI. yüzyıldan beri ülkede tesbit edilebilir. Meyvelerden kayısı XVII. yüzyılın ilk yarısından itibaren, bir armut türü ise biraz daha sonra zikredilir. Birkaç bitki, baharat ve çiçek cinsi yine Osmanlı döneminde getirilmiştir.

Avusturya-Macaristan monarşisi döneminde ülkedeki müslümanlardan bazıları XIX. yüzyılın ikinci yarısında Budapeşte'ye yerleştiler. Ayrıca Osmanlı tebasından zanaatçı, tüccar ve öğrencilerden küçük bir koloni meydana geldi. Bosnalı grubun başında Hüseyin Hilmi Duriç, Türkler'in ise İstanbul'dan gönderilen Abdülatif Efendi bulunuyordu. Ruhanî önderlik için bu iki kişi ve bir Macar yahudi dönmesi olan Abdülkerim Germanus arasında tartışmalar başladı, nihayet Duriç öne çıktı. 1916 kanunları gereğince İslamiyet ikinci derecede kabul edilen dinler arasına girdi. I. Dünya Savaşı'ndan sonra ülkedeki müslümanların durumu sarsıldı. Bosnalılar'dan 500 kişi kaldı. Bunlar zamanla eridiler ve son temsilcileri 1977'de öldü. Ayrıca Türkiye'den yeni öğrenciler geldi, ancak bunların dini ihtiyaçlarıyla resmen uğraşmadı. Yine de 1930'larda Budapeşte'de bir cami inşaatı için uluslararası girişimlerde bulunuldu, fakat plan gerçekleşmedi. Bayramlarda Gül Baba Türbesi yanında toplanıldı, kurban kesildi. 1960'larda Sovyetler Birliği'nin desteklediği Arap ülkelerinden Macaristan'a öğrenci gelmeye başladı. Bunlardan birkaçı evlenip burada kaldı. 1989'dan bu yana hem Türkiye hem başka İslâm ülkelerinden geçici veya kesin yerleşenler vardır.



XVII. yüzyılın ikinci yarısına ait Osmanlı vezir çadırı (Macar Milli Müzesi, Envanter nr. 1927.54)



Peçuy'da Yakovalı Hasan Paşa Camii

İki cemaati olan bu tür yabancı asıllı ve ikinci nesil Macar uyruklu müslümanların sayısı hakkında resmî rakam yoktur, herhalde birkaç binden fazla değildir. İhtidâ eden Macarlar'ın sayısı ise yok denecek kadar azdır. Müslümanların Budapeşte'de ufak bir kapalı musallâsı vardır; ayrıca Yugoslavya'daki savaşlar sırasında ülkeye kaçan Sünnîler'e 1975'te Türkiye Cumhuriyeti tarafından donatılan Pécs Yakovalı Hasan Paşa Camii belirli günlerde açıktı.

IV. MACARİSTAN'DA

İSLÂM ARAŞTIRMALARI

Macaristan'da İslâm araştırmaları beş gruba ayrılır: **a)** İslâm'la alakalı genel tetkikler; **b)** Arap diliyle ilgili ve Macarlar'ın eski tarihine değinen Arapça eserlere ait incelemeler; **c)** Osmanlı tarihini konu edinen çalışmalar; **d)** Türkoloji'nin diğer İslâmî yönleri hakkındaki araştırmalar; **e)** İranistik alanında sürdürülen incelemeler.

a) İslâm dinine karşı bir nevi merak Osmanlılar'ın ilerlemesiyle doğdu. XV. yüzyılda yaşayan ve Türkler'e Erdel'de esir düşen Georgius de Hungaria, Müslümanlık hakkında oldukça ayrıntılı ve tarafsız bilgi verdi. Daha sonraki benzer eserlerde bu yaklaşım olumsuz yönde değişti, yine de Ahmed Bican'ın eserinin çevirisi istisnaların var olduğunu gösterir. İlmî nitelik taşıyan çalışmalardan XVIII-XIX. yüzyıllardan itibaren bahsedilebilir. Öncülük, Viyana'da yaşayan ve İmparator II. Josef

hizmetinde bulunan Ferenc Dombay'nindir (ö. 1810). Altı yıl Fas'ta kalarak Fas şeriflerinin tarihi, Arap, İranlı ve Türkler'in felsefesi, Fas sikkeleri ve Fas Arap ağızları hakkındaki çalışmalarını tamamladı. Sonraki dönemin en önemli ve dünya çapında ün kazanan kişiliği, İslâm'a dışarıdan baktıysa da onu her yönüyle keşfetmek isteyen Ignác Goldziher'dir. Ondan daha kısıtlı bilgi sahibi, Edebiyat Fakültesi'nde 1873'te açılan Sâmî Dilleri Bölümü'nün kurucusu, 1874'e kadar Katolik papazı, ardından Üniteryen mezhebine geçen Péter Hatala *Mohamed élete és tana* (Muhammed'in hayatı ve öğretisi) başlıklı bir kitap neşretti. Ardından Berlin'de faaliyet gösteren Márton Schreiner, Mu'tezile ve Eş'arî üzerine çalıştı. János Krösmárik başta Türkiye'de olmak üzere İslâm ceza hukuku üzerinde durdu. İki dünya savaşı arasında İslâm âlemiyle olan ilişkilerde Gyula (Abdülkerim) Germanus aktif rol oynadı ve tanıtıcı nitelik taşıyan kitapları (meselâ *Allah akbâr*) geniş kitlelere ulaştı. 1945'ten sonraki nesilden, Helenistik efsanelerinin ve önceki dinî inançların İslâm'dan sonra ne şekilde devam ettiğini 1983'ten beri Arap bölümü başkanı Sándor Fodor incelemektedir. Miklós Maróth eski Yunan, Latin ve Arap dünyasının etkileşimini çeşitli vesilelerle ele aldı (meselâ *Ibn Sina und die peripatetische Aussagenlogik*, Budapest-Leiden 1989; *Die Araber und die Antike Wissenschaftstheorie*, Budapest 1994). Özellikle ilk çalışmalarında dönemin hâkim ideolojik yaklaşımından esinlenen Róbert Simon son zamanlarda İbn Haldûn'u irdeledi (İbn Khaldun, *History as Science and the Patrimonial Empire*, Budapest 2002) ve Kur'ân-ı Kerim'in açıklamalarıyla bilimsel Macarca çevirisini hazırladı (bu alanda önceki denemeler 1831'de Imre Buziday-Szedlmayer ve György Gedeon tarafından Latince'den, 1854'te István Szokolay tarafından belli olmayan bir dilden yapılmıştır; ayrıca Balázs Mihálffy dinî ihtiyaçları karşılayan bir tercüme yayımlamıştır). İslâmî tedkikler açısından son gelişme, Péter Pázmány Katolik Üniversitesi bünyesinde bir Arap Filolojisi Bölümü'nün açılması ve Avicenna (İbn Sina) Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü'nün 2002'de Miklós Maróth başkanlığında kurulmasıdır.

b) Goldziher'in ölümünden iki yıl sonra Sâmî Dilleri Bölümü başkanlığına yine bir Katolik papaz, Mihály Kmoskó tayin edildi. İlmî faaliyetinin merkezinde eski Sür-

yânî belgelerinin neşredilmesi dışında Macar tarihinin Arapça kaynakları yer aldı. Ardından tahsilini Hollanda'da bitiren ve aslında Kalvenci bir din adamı ve eski bir şarkiyatçı tipi olan Károly Czeglédy bu konuya ağırlık verdi. Tamás Iványi ve Kinga Dévényi, VIII-IX. yüzyıl Arap dil biliminin çeşitli sahalarında kapsamlı incelemeleri sürdürmektedir.

c) Osmanlılar'la ve Osmanlı tarihiyle uğraşma ilk zamanlarda zorunlu bir birlikte yaşamının yan ürünü olarak ortaya çıktı. Bazan kendi isteği üzerine, fakat sık sık esir veya köle sıfatıyla imparatorluğun topraklarına ulaşan Macaristan Krallığı'nın tebaaları döndükten veya kurtulduktan sonra kısmen hâtıralarını, kısmen duyduklarını kaleme alıp çeşitli nitelikte eserler yazmışlardır. Ayrıca Macar vak'anüvislerinin tarihlerinde XV. yüzyıldan itibaren Türkler'e atıflarda bulunulur. Macaristan tarihinin organik bir parçasını oluşturan Osmanlı dönemi hakkında ilmî denilebilecek ilk çalışmalar XVIII. yüzyılda meydana gelmeye başlar. Bu alanda en önemli deneme Sámuel Decsy'nin üç bölümlük *Osmanografia*'sıdır. Bu erken devrin Türkçe de bilen temsilcisi, değerli belgeler neşreden ve Budin'e tayin edilen beylerbeyilerin ad listesini kısmen Osmanlı tarih yazarlarına dayanarak hazırlayan Antal Gévay'dır. Osmanlı kronik ve belgelerinin ilk tercümeleri, Pázmány Üniversitesi'nde ilk defa Türkçe / Osmanlıca dersler veren János Repiczky tarafından gerçekleştirildi. Yine bu dönemde tapu defterlerinden, belki de dünya çapında bile ilk örnekleri Áron Szilády'nin *A defterekröl* (defterler hakkında) adlı eserinde 1872'de neşredildi. Çeşitli Osmanlı belgelerinin yayımlanmasında Sándor Szilágyi ve Antal Velics'in de küçümsemez payı vardır. Imre Karácson hem vak'anüvis tarihlerinin hem belgelerin Macarca'ya aktarılmasında büyük rol oynadı. Sürdürülen çalışmaların ciddiyeti açısından 1870 yılında kurulan Türkoloji bölümünün büyük katkısı oldu. Buraya tayin edilen Ármin (Arminius) Vámbéry'nin daha çok bir dilci olmakla birlikte Osmanlı tarihiyle ilgili eserleri de vardır. József Thúry de her iki alanda eser verdi. Bunlardan Osmanlı tarihi hakkında olanları daha kalıcıdır. 1914'te başlayan Gyula Németh döneminde bir süre için dil çalışmaları ön plana çıktıysa da Lajos Fekete'nin bölüme getirilmesiyle (1939) denge tekrar kuruldu. Fekete'nin ölümü üzerine bütün Osmanlı tarihi derslerini Türk Tarih Kurumu'nun şeref üyesi olan Gyula Káldy-

Nagy devraldı. Bu hoca emekliye ayrıldıktan sonra yine kürsünün bünyesinde kaldı, bölüm başkanlığını ise Géza Dávid üstlendi. Fekete'nin milletlerarası Osmanlı araştırmaları için verdiği en değerli hizmet paleografya alanında kaleme aldığı kitaplardır. Káldy-Nagy ise tapu tahrir defterlerini ve başka dokümanları titiz yayımlamasının yanı sıra özellikle Kanûnî Sultan Süleyman'a ve çağına ilişkin tarihi eserleriyle tanınmaktadır. Osmanlı tarihi tedkiki açısından önem taşıyan diğer bilimsel kuruluşlar arasında Macar Bilimler Akademisi'nin Tarih Enstitüsü (Klára Hegyi, Pál Fodor), ELTE Üniversitesi Tarih Bölümü (Amerika Birleşik Devletleri'ne gidinceye kadar Gábor Ágoston), Macar Bilimler Akademisi'nin Dil Bilimi Enstitüsü (György Hazai), Macar Millî Arşivi (Előd Vass), Macar Millî Müzesi (Ibolya Gerelyes), Tatbiki Güzel Sanatlar Müzesi (Emese Pásztor), Szeged Üniversitesi Altaistik (Mária Ivanics) ve Tarih Bölümü (Sándor Papp) anılabilir.

d) Türkoloji'nin çeşitli alanlarında Németh'in yarım asırlık öğretim faaliyeti hem milletlerarası hem Macar Türkolojisi için belirleyici ölçüde önemliydi. Németh'in öğrencileri arasında Lajos Ligeti'nin ayrı bir yeri vardır. Genelde bir Moğolist olarak bilinen Ligeti Türkoloji'den de mezundu ve eski hocası 1964'te emekli olunca o zamana kadar yürüttüğü İç Asya Bölümü'nün yanı sıra Türkoloji Bölümü'nün başkanlığına da getirildi. Geniş yetkilere sahip bu bilim düzenleyicisi yine kendi başkanlığı altındaki, Macar Bilimler Akademisi'ne bağlı Altaistik Araştırma Grubu bünyesinde Ödön Schütz, István Mándoky ve daha sonra Türkoloji Kürsüsü'ne geçen István Vásáry olmak üzere üç Türkolog da iş verilmesini sağladı. Ligeti'den sonra bölüm başkanlığını yirmi yıl boyunca (1971-1990) Türk Dil Kurumu'nun şeref üyesi olan Zsuzsa Kakuk ifa etti. Ayrıca Szeged Üniversitesi'nde András Róna-Tas tarafından tesis edilen, şimdi Árpád Bertan'ın yönettiği Altaistik Bölümü'nde dolaylı olarak İslâmî araştırmalara yer verilir. Söz konusu alana, yani Türkoloji'nin diğer İslâmî yönlerine giren ve ülkede üzerinde durulan konular İç Asya'nın tarihi (László Rásonyi, István Vásáry), Volga Bulgarları (András Róna-Tas – Sándor Fodor, István Zimonyi), Altın Orda tarihi (István Vásáry), Kırım Hanlığı tarihi (Mária Ivanics), Çağatayca (Benedek Péri), Osmanlı Türkçesi (Kakuk, Hazai) ve dilciliğin bazı başka yönleridir.

e) Önceki bazı çalışmalardan sonra İran'ın İslâm dönemiyle sistematik şekilde uğraşma Zsigmond Telegdi'nin 1949'da Türkoloji Kürsüsü'ne davet edilmesiyle başladı. Ardından müstakil bir öğretim birimi haline gelen İranistik uzmanları konularına en çok genel dil bilimi açısından baktılar. Bu yönelmenin milletlerarası çapta seçkin temsilcisi Éva Jeremiás'tır. Éva Apor, İran edebiyatına ağırlık verirken son zamanlarda ülkenin tarihi de ilgi alanları arasına girmeye başladı.

Adı geçen kuruluşlardan başka Csoma de Körös Derneği Macar şarkiyatçıları bir araya getirir. Ayrıca bu cemiyet çerçevesinde bir İslâm ilimleri Araştırma Grubu mevcuttur. Kütüphanelerden Macar Bilimler Akademisi Kütüphanesi'nin Şarkiyat Bölümü, Millî Széchényi Kütüphanesi, Budapest ve Szeged Üniversite kütüphaneleri ve ilgili ana bilim dallarının kitap koleksiyonları çeşitli zenginlikte el yazmaları, fotokopiler ve literatüre sahiptir.

İslâm'la ilgili yazılara yer veren süreli yayınların en önemlisi Lajos Ligeti tarafından 1951 yılında başlatılan, bugüne kadar kesintisiz ve yabancı dillerde çıkan *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* dergisidir (cilt I-Enin endeksi için bk. cilt LI [1998], s. 377-444). Daha önce *Körösi Csoma Archivum* benzer bir teşebbüstü, ancak yayın hayatı kısa sürdü ve makalelerin bir kısmı Macarca idi. 1974-1981 arasında *Studia Turco-Hungarica*'nın beş cildi yayımlandı. *The Arabist* 1988'den beri neşredilmektedir. Yalnız Macarca basılan dergiler ise *Keleti Szemle* (1900-1932), *Turán* (1913-1944) ve düzenli olarak 1986'dan bu yana çıkan *Keletkutató*'dır. Kitap serilerinden *Bibliotheca Orientalis Hungarica* (Budapest), *Körösi Csoma Kiskönyvtár* (Budapest) ve *Studia Uralo-Altaica* (Szeged) anılabilir.

BİBLİYOGRAFYA :

I. Fiziki ve Beşerî Coğrafya. M. Pécsi – B. Sáralfi, *The Geography of Hungary*, Budapest 1964; *Hungary in Figures*, Budapest 2001; *Magyar statisztikai évkönyve / Statistical yearbook of Hungary*, 2001, Budapest 2002; *Népszámlálás 2001-5. Vallás, felekezet / Population Census 2001-5. Religion, denomination*, Budapest 2002; "Macaristan", *Büyük Larousse*, İstanbul 1986, XV, 7610-7612.

II. Tarih. Fr. Salamon, *Ungarn im Zeitalter der Türkenherrschaft*, Leipzig 1887; *A magyar nemzet története* (Szerkesztő Sándor Szilágyi), Budapest 1895-1899, I-X; W. Björkman, *Ofen zur Türkenzeit*, Hamburg 1920; B. Hóman – Gy. Székfű, *Magyar történet*, Budapest 1936, I-V (ilk iki cildin Almanca tercümesi, *Geschichte des ungarischen Mittelalters*, Budapest 1940-43);

D. G. Kosáry, *A History of Hungary*, Cleveland-New York 1941; F. Eckhart, *Macaristan Tarihi*, Ankara 1949; C. A. Macartney, *Hungary: A Short History*, Edinburgh 1962; *Die Geschichte Ungarns* (ed. E. Paményi), Budapest 1971; Gy. Káldy-Nagy, *Szulejmán*, Budapest 1974; a.mlf., "Macaristan'da 16. Yüzyılda Türk Yönetimi", *Studia Turco-Hungarica*, I, Budapest 1974, s. 9-78; a.mlf., "Madjar et Madjaristan", *ELP* (Fr.), V, 1018-1020; *Magyarország története tíz kötetben*, Budapest 1976-89, I, III-VIII; *Türk-Macar Kültür Münasebetleri Işığında II. Rákóczi Ferenc ve Macar Mültecileri Sempozyumu*, İstanbul 1976; *Erdély története* (föszerk. B. Köpeczi), Budapest 1986, I-III; Şerif Baştaş, *Osmanlı Türk-Macar Tarihi Münasebetlerinde İlk Devir (1456'ya Kadar)*, Ankara 1991; *Hungarian-Ottoman Military and Diplomatic Relations in the age of Suleyman the Magnificent* (eds. G. Dávid – P. Fodor), Budapest 1994; M. Ivanics, *A Krími Kánság a tizenöt éves háborúban*, Budapest 1994; Hicran Yusufoglu, *Osmanlı-Macar İlişkileri (Başlangıçtan Ankara Savası'na Kadar)*, Ankara 1995; K. Hegyi, *Török berendezkedés Magyarországon*, Budapest 1995; G. Dávid, *Studies in Demographic and Administrative History of Ottoman Hungary*, İstanbul 1997; a.mlf., "16-17. Yüzyıllarda Macaristan'ın Demografik Durumu", *TTK Belleten*, LIX/225 (1995), s. 341-352; a.mlf. – I. Gerelyes, "Ottoman Social and Economic Life Unearthed. An Assessment of Ottoman Archaeological Finds in Hungary", *Studies in Ottoman Social and Economic Life: Studien zu Wirtschaft und Gesellschaft im Osmanischen Reich* (ed. R. Motika v.dğr.), Heidelberg 1999, s. 43-79; G. Pálffy, *A tizenhatodik század története*, Budapest 2000; *Ottomans, Hungarians and Habsburgs in Central Europe: The Military Confines in the Era of Ottoman Conquest* (eds. G. Dávid – P. Fodor), Leiden 2000; P. Fodor, *In Quest of the Golden Apple. Imperial Ideology, Politics, and Military Administration in the Ottoman Empire*, İstanbul 2000; *Doğumunun 200. Yıldönümünde Lajos Kossuth. 1848-49 Macar Özgürlük Mücadelesi ve Osmanlı-Macar İlişkileri Sempozyumu* (haz. Celal İnal – Naciye Güngörmüş), Ankara 2002; S. Papp, *Die Verleihungs-, Bekräftigungs- und Vertragskunden der Osmanen für Ungarn und Siebenbürgen*, Wien 2003; L. Fekete, "Buda and Pest under Turkish Rule", *Studia Turco-Hungarica*, III, Budapest 1976, s. 9-102; F. Szakály, "Phases of Turco-Hungarian Warfare before the Battle of Mohács (1365-1526)", *AOH*, XXXIII (1979), s. 65-111; G. Ágoston, "Habsburgs and Ottomans: Defense, Military Change and Shifts in Power", *TSAB*, XXII/1 (1998), s. 126-141.

III. Ülkede İslâmiyet. S. Kakuk, *Recherches sur l'histoire de la langue osmanlie des XVI^e et XVII^e siècles. Les éléments osmanlis de la langues hongroise*, Budapest 1973; Gy. Székely, "Les contacts entre hongrois et musulmans aux IX^e-XII^e siècles", *The Muslim East. Studies in Honour of Julius Germanus* (ed. Gy. Káldy-Nagy), Budapest 1974, s. 53-74; G. Dávid, "Osmanlı Kültürünün Macaristan'daki Yayılışı ve Etkisi", *Bilgi*, sy. 20 (2002), s. 89-100; A. Popovic, "Les musulmans de Hongrie dans la période post-ottomane", *StI*, LV (1982), s. 171-186; Gy. Lederer, "A magyarországi iszlám újabb kori történetéhez. I-II", *Keletkutató*, 1988 ösz, s. 29-49, 1989 tavasz, s. 53-72 (İng. özet).

IV. Macaristan'da İslâm Araştırmaları. S. Kakuk, "Cent ans d'enseignement de philologie turque à l'Université de Budapest", *Studia Turcica* (ed. L. Ligeti), Budapest 1971, s. 7-28; Gy. Hazai, *Kurze Einführung in das Studium der türkischen Sprache*, Budapest 1978; *Hungarian Turcology 1945-1974. Bibliography* (ed. Zsuzsa Kakuk), Budapest 1981; G. Dávid – P. Fodor, "Osmanlı Tarihi ile İlgili Macaristan'daki Çalışmalar ve Bunların Değerlendirilmesi", *TTK Bildiriler*, XIII (2002), I, 303-345; G. Dávid, "A 125 éves török tanszék", *Keletkutató*, 1995 ösz [1997], s. 103-105; J. Moravcsik, "Ungarische Bibliographie der Turkologie und der orientalistisch-ungarischen Beziehungen. 1914-1925", *Körösi Csoma Archivum*, sy. 2 (1926), s. 199-236; L. Rásonyi, "Ungarische Bibliographie der Turkologie und der orientalistisch-ungarischen Beziehungen. 1926-1934", a.e., I. Ergänzungsband (1935), s. 1-66.



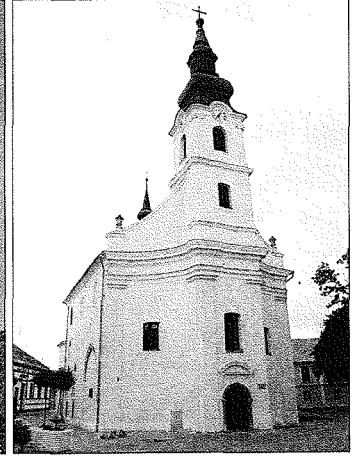
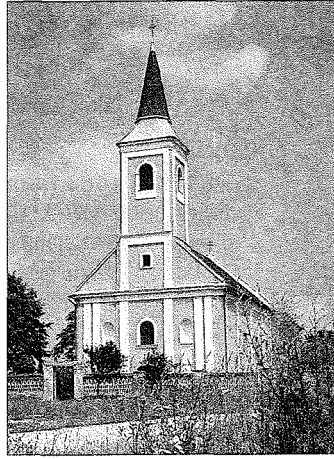
GÉZA DÁVID

V. MACARİSTAN'DA OSMANLI SANAT ESERLERİ

1541-1687 yılları arasında Osmanlı Devleti'nin hâkimiyetine kalan Macaristan topraklarında çok sayıda mimari eser inşa edilmiştir. Çeşitli yayımlardan anlaşıldığı üzere Macaristan'ın bu dönem mimarisine ait cami, mescid, medrese, han, hamam, türbe, tekke, ılıca ve kale yapıları 750 civarındadır.

Peçuy şehrinde bulunan Gazi Kasım Paşa Camii, kare planlı hariminin üzeri kub-

Sigetvar'da
Kanûnî
Sultan Süleyman'ın
iç organlarının
gömüldüğü
türbenin
bulunduğu yere
inşa edilen
kilise ile
sonradan
kilise haline
getirilen
Ali Paşa Camii



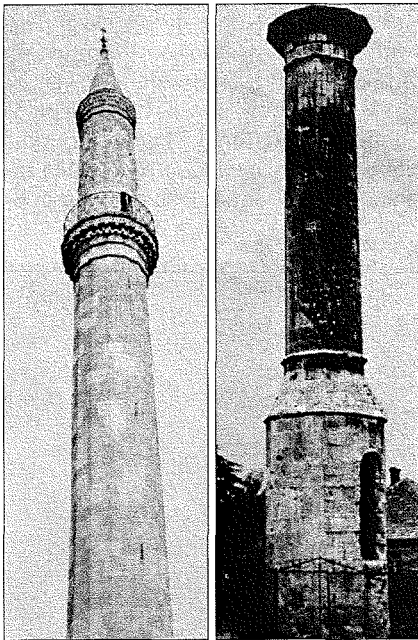
beyle örtülü ve üç gözlü son cemaat yerine sahip bir XVI. yüzyıl yapısıdır (bk. KASIM PAŞA CAMİİ). Peçuy şehrinde günümüze şeklini ve minaresini koruyarak iyi durumda ulaşmış bir örnek yine XVI. yüzyılda inşa edilmiş Yakovalı Hasan Paşa Camii'dir. Kare biçimindeki yapıyı tromplara oturan sekizgen kasnaklı bir kubbe örter. Restitüsyon planına göre önünde üç gözlü bir son cemaat yeri olmalıdır. Yapının içi zarif süslemeleri ve mukarnaslı mihrabıyla dikkat çekerken minaresinde de karakteristik Türk süslemeleri görülmektedir. Caminin yanında Gazi Hasan Paşa tarafından yaptırılan bir de Mevlî tekkesi vardı. Aynı şehirden İdris Baba Türbesi (1591'den sonra) sekizgen planlı olup kubbeye örtülüdür, taş-tuğla duvarlarını yüzeysel sivri kemerler hareketlendirir (bk. İDRİS BABA TÜRBESİ).

Sigetvar Sultan Süleyman Camii, Sigetvar Kalesi içinde 1566'dan sonra inşa edilmiştir. Dikdörtgen planlı ve çatı örtülü bir camidir. Yapının kuzey ve batı taraflarını muhtemelen ahşap direkli bir revak çevirmekteydi. Evliya Çelebi'nin oldukça yüksek olduğundan bahsettiği minaresi ise yıkık vaziyettedir (bk. KANÛNÎ SULTAN SÜLEYMAN CAMİİ). Sigetvar Ali Paşa Camii, kubbeli kare bir harim ve üç bölümlü son cemaat yerinden oluşmuş ve tuğlayla inşa edilmiş bir XVI. yüzyıl yapısıdır. Şehrin en büyük ve kurşun kaplı kubbesine sahip olan camiye XVIII. yüzyılda barok ekler yapılmıştı (bk. ALİ PAŞA CAMİİ). Kanûnî Sultan Süleyman'ın vefatı üzerine iç organlarının defnedildiği Kanûnî Sultan Süleyman Türbesi Sigetvar'a yakın kırık bir arazide inşa edilmişti. Asıl türbe beyaz kireç taşından inşa edilmiş, iki köşesi pahlı ve önünde dikdörtgen planlı girişi olan bir yapıydı. Etrafında bir cami, tekke ve kışla da yapılmıştı. Bugün yıkılmış olan

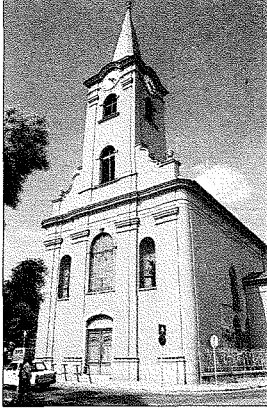
türbenin yerinde bir kilise yer almaktadır. Bu alan aynı zamanda Türkiye'ye 100 yılına kiralananmış ve bir Kanûnî Anıtı dikilerek Macar-Türk Dostluk Parkı haline getirilmiştir.

Eğri'de Kethüdâ Hamza Bey Mescidi Minaresi önemli kalıntılardan biridir. Mescidi daha önce yıkılmış olan minare yaklaşık 30 m. yüksekliğindedir. Gövdesi on dört kenarlı olan minarenin şerefesi mukarnaslıdır. Günümüze yalnız minaresi ulaşan bir başka yapı Erd'de Hamza Bey Palankası Camii, enine dikdörtgen planlı muhtemelen ahşap bir yapıydı. Kesme taştan minaresi on iki kenarlıdır (bk. HAMZA BEY PALANKASI CAMİİ). Peçuy'un 30 km. kadar güneyinde bulunan Şikloş'taki Malkoç Bey Camii (XVI. yüzyıl) klasik kubbeli küçük bir mescid olup son zamanlarda tamir edilerek ibadete açılmıştır (bk. MALKOÇ BEY CAMİİ).

Budin şehri yapıların yoğunluğu ile önemli bir merkez olmakla birlikte çok sayıda cami, mescid, medrese ve türbeden günümüze hemen hiçbir şey kalmamıştır (bk. BUDİN). Gül Baba Türbesi 1543-1548 yılları arasında yapılmış sekizgen planlı, kesme taştan kubbeli bir yapıdır. Duvarları sivri kemerli yüzeysel nişlerle hareketlendirilmiştir. Bir Bektaşî babası olan Gül Baba'nın türbesinin yakınında bir de tekkesi vardı (bk. GÜLBABA TEKKESİ ve TÜRBESİ). Budin'de çok sayıda bulunan ılıca-kaplıca-hamamdan bir tanesi olan Debbâğhâne İlcası sekiz köşeli bir havuza sahip, kubbesi gömme ayaklara oturan bir yapıdır. Bu ayaklar arasında hücreler yer alır. Horoz Kapısı İlcası'nın (Kral Hamamı) sıcaklık kısmı sekiz kemerin taşıdığı bir kubbeye örtülmüştür. Ortasında dört merdivenle inilen sekizgen bir havuz, duvarlarda sivri kemerli geniş nişler görülmektedir. So-



Eğri'de Kethüdâ Hamza Bey ve Erd köyündeki Hamza Bey Palankası camilerinin minareleri



Peçuy'da
Ferhad Paşa
Camii'nin
kalıntılarından
faydalanarak
inşa edilen
kilise

kullu Mustafa Paşa (Yeşil Direkli, Rudas) Kaplıcası, ortada büyük bir kubbenin örttüğü beş basamaklı inilen sekizgen havuz ve bunun etrafında önceden kurnaların bulunduğu tonozlu kısımdan oluşmaktadır. Kubbeyi taşıyan sekiz sütundan birinin porfir olması dolayısıyla Evliya Çelebi buraya Yeşil Direkli İlica demiştir. Budin'in en büyük hamamı olan Veli Bey (İmparator) İlicası da kare içinde sekizgen havuza sahiptir ve büyük bir kubbeye örtülüdür. İçeride her duvarda yer alan birer eyvandan başka girintilerde halvetler ve hücreler de bulunmaktadır. Budin'deki kaplıca yapıları değişiklikler ve eklemelerle günümüze ulaşmıştır. Budin'in dışında Peçuy, Eğri ve İstolni Belgrad gibi şehirlerde de bazı hamam kalıntıları tesbit edilmiştir (bk. HAMAM). Dinî-mimari yapılarından başka Budin, Eğri, Estergon, Peçuy, Sigetvar, Şikloş ve Vişegrad kaleleri de Macaristan'da Osmanlı mimarisini temsil eden diğer yapılardır.

BİBLİYOGRAFYA :

J. Molnár, *Macaristan'daki Türk Anıtları*, Ankara 1973; a.mlf., "Sigetvar'da Sultan Süleyman Türbesi" (trc. Hamit Zübeyr Koşay), *Önasya*, VI/69, Ankara 1970, s. 18-19, 22; Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri I, I-II*, tür.yer.; Semavi Eyice, "Gurbette Kalan Türk Eserleri", *IX. Vakıf Haftası Kitabı Türk Vakıf Medeniyetinde Hz. Mevlana ve Mevlevihanelerin Yeri ve Vakıf Eserlerinde Yer Alan Türk-İslam Sanatları Seminerleri*, Ankara 1992, s. 181-186; Oktay Aslanapa, "Macaristan'da Türk Âbideleri", *TD*, I/1-2 (1949-50), s. 325-345; A. Radowsky, "Macaristan'da Türk Anıtları II", *Arkitekt*, sy. 306, İstanbul 1962, s. 39-42; a.mlf., "Sigetvar ve Havalisinde Türk Anıtları", *a.e.*, sy. 308 (1962), s. 125-127; G. Fêher, "Macaristan'da Türk Mimari Eserleri", *Akademi*, sy. 5, İstanbul 1966, s. 50-52; a.mlf., "Macaristan'ın Türk Hakimiyeti Devrinden Kalma Mimari Anıtları ve Zanaat Eserleri", *TTK Bildiriler*, VI (1967), s. 253-265 (459-472 resim); a.mlf., "Macaristanda Türk Mimarlık Anıtları", *Türkiyemiz*, VI/15, İstanbul 1975, s. 7-13; E. Tasnadi, "Macaristan'daki Türk Tarihi Anıtları", *Kültür ve Sanat*, sy. 37, İstanbul 1998, s. 20-25.



AYŞE DENKNALBANT

MACDONALD, Duncan Black

(1863-1943)

İskoç şarkiyatçısı.

8 Nisan 1863 tarihinde Glasgow'da doğdu. 1880 yılında Glasgow Üniversite-si'nde edebiyat alanında lisans eğitimine başladı, Sâmi dillerinde ihtisas yaparak yüksek lisans derecesini elde etti (1885). Ayrıca İlahiyat Fakültesi'nde lisans eğitimini tamamladı (1888) ve İskoç Presbiteryen Kilisesi tarafından kendisine vâzilik belgesi verildi.

1890-1891 yıllarında Eduard Sachau'nun denetiminde Berlin'de Arapça, Süryânice ve Amharaca üzerine lisans üstü çalışmalar yaparken Hollandalı, Fransız, Alman ve İspanyol şarkiyatçılarının İslâm'la ilgili araştırmalarından haberdar oldu ve onların metotlarından faydalandı. 1892'de Amerika'ya gitti, Hartford Theological Seminary'de Süryânice ve Ahd-i Atık tefsiri yanında İslâm ülkelerine gönderilmek üzere yetiştirilen misyonerlere Arapça ve genel İslâm dersleri vermeye başladı. Amerikan üniversitelerinde İslâmiyet üzerinde henüz çalışılmadığından XIX. yüzyılda yetiştirilen ilk nesil misyonerlerin çoğu Macdonald'ın Hartford'daki derslerini takip etmiştir.

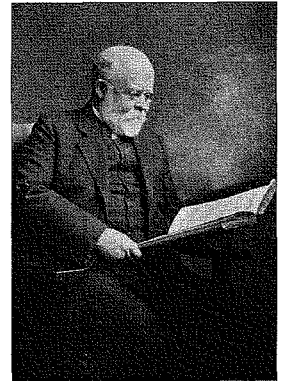
1893'te bir süre Berlin'de çalışan Macdonald bazı süreli yayınlarda İslâm dini, kültürü ve düşünürleriyle ilgili makaleler neşretmeye başladı. Hartford'da 1899-1900 öğrenim yılında misyonerler için uygulanan özel programa katkıda bulundu. Arapça'dan çevirileri ve İslâm'a dair farklı yazılarının yanında kelâm ve fıkıh konularını ele aldığı *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* (New York 1903) adlı kitabıyla kısa sürede önde gelen şarkiyatçılar arasına girdi.

1907-1908 yıllarında Kahire, Kudüs, Nablus, Şam ve İstanbul'da geçirdiği yedi ay süresince edindiği tecrübe ve izlenimleri üzerine Hartford'da konferanslar verdi (Hartford-Lamson Lectures, 1909), daha sonra bunları *Aspects of Islam* adıyla kitap haline getirdi (New York 1911). Edinburg'da 1910'da düzenlenen Dünya Misyonerler Konferansı'na katılan Macdonald'ın gayretleriyle ertesi yıl Hartford'da bir misyon okulu açılması kararlaştırıldı. İslâm Toprakları (Muslim Lands Department) ismiyle bir bölüm olarak başlayan program iki yıl içinde Kennedy School of Mission adı altında müstakil

bir hüviyet kazandı. İslâm Coğrafyası Bölümü'nün başına getirilen Macdonald burada on beş yıl boyunca verdiği dersler yanında danışmanlıklarda da bulundu. Onun İslâm'a karşı ilgisi, müslümanların uhrevî kurtuluşa ermelerini sağlamak için onları Hristiyanlaştırmak amacını güdüyordu. Nitekim bu okuldaki dersleri esnasında Hristiyanlığı müslümanlara tanıttırmanın metotlarını anlattığı bir kitap yazdı (*The Presentation of Christianity to Moslems*, New York 1916).

Chicago Üniversitesi (1906), Wellesly College (1907, 1909, 1912), Cambridge Episcopal Divinity School (1912) ve Berkeley Divinity School'da (1917, 1918) misafir öğretim üyeliği yapan Macdonald, Hartford Theological Seminary'den 1932 yılında emekli olmuşsa da orada bir süre daha ders verdi. Emekliliğinden sonra uzmanlık alanlarından birini teşkil eden Ahd-i Atık üzerine *The Hebrew Literary Genius: An Interpretation* (1933), *The Hebrew Philosophical Genius* (1936) adlı iki önemli eserini yayımladı.

1916'dan itibaren *The Moslem World*'a çok sayıda makale yazdığı gibi bu dergide bir süre editörlük de yaptı ve yayımlanmasına maddî katkı sağladı. İngiltere Royal Asiatic Society, American Oriental Society ve Arab Academy of Damascus'un onur üyesi olan Macdonald'a Hartford Trinity College (1909), Glasgow Üniversitesi (1920) ve New York Jewish Theological Seminary tarafından fahri ilâhiyat doktoru unvanı verildi. Yetmişinci doğum günü anısına (9 Nisan 1933), hayatı ve eserleri hakkındaki yazılarla birlikte bazı şarkiyatçıların İslâmiyet hakkındaki makalelerinin de yer aldığı *The Macdonald Presentation Volume* taksim edilmiştir (Princeton-New Jersey 1933). Hayatının son iki yılını geçirdiği Connecticut'ın Güney Glastonbury şehrindeki bir huzurevinde 6 Eylül 1943 tarihinde öldü. İslâm'la ilgili yazma eserle-



Duncan Black
Macdonald

rin de bulunduğu zengin kütüphanesi sayesinde gereği Hartford Theological Seminary Kütüphanesi'ne verildi. Hartford Theological Seminary'de onun adına İslâmîyet ve Hristiyanlığa dair mukayeseli çalışmalar yapmak üzere açılan "The Duncan Black Macdonald Center for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations" adlı bir merkez faaliyetlerini günümüzde de sürdürmektedir. *The Muslim World* isimli süreli yayın da halen bu merkez tarafından çıkarılmaktadır.

Görüşleri. Macdonald, İslâm dini ve kültürüyle ilgili kapsamlı çalışmalar yapmış olmasına rağmen görüşlerinde diğer şarkiyatçılardan farklı bir tavır ortaya koymamıştır. İslâm'a dair kanaatlerini büyük çapta Hz. Muhammed hakkındaki görüşleri şekillendirmektedir. Onun vahiy alan bir peygamber olduğunu kabul etmediği gibi mesajını karşılaştığı hristiyan ve yahudilerden aldığını (*Aspects of Islam*, s. 63-64), özellikle Ahd-i Atîk'in bazı bölümlerini gördüğünü, Araplar'a gönderilmiş peygamberlerin tebliğlerinden elde edebildiği bilgileri çelişkili ve anakronolojik hatalarla bir araya getirdiğini iddia etmiştir (a.g.e., s. 66). Macdonald, Allah'ın yegâne hakikat olduğu, "yaratılmış varlıklar toplama" anlamındaki evrenin herhangi bir şekilde ilâhî gerçekliği paylaşamayacağı gibi bazı hususları Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği Tanrı anlayışındaki çelişkiler olarak görmekte, onun Tanrı anlayışının tevhîdî değil düalist karakterde olduğunu, hatta başka kültürlerden antropomorfik unsurlar taşıdığını ileri sürmektedir (*Hartford Seminary Record*, XV/2 [1905], s. 79; *İA*, I, 360-375; ayrıca bk. ALLAH). Kur'an-ı Kerim'i İslâm olgusunun kaynağı olarak gören Macdonald, Kur'an'ı Hz. Muhammed'in şahsî dinî tecrübesinin ürünü diye kabul eder (*Religion and Future*, s. 296). Ona göre Kur'an, Hz. Muhammed tarafından, yahudi ve hristiyan kutsal metinlerinin elde edilebilen bölümleri yanında onun yaşadığı çevrenin dinî ve kültürel unsurlarını kaotik bir keyfiyetle bir araya getirdiği bir metindir. Ayrıca İslâm geleneğinde Kur'an'ın Allah'ın yaratılmamış ilâhî kelâmı olduğu inancının da Hristiyanlık'taki logos (İsâ'nın Tanrı'nın kendisine hülûl etmiş ilâhî kelâmı) anlayışının eksik bir uyarlaması olduğunu iddia eder (*Aspects of Islam*, s. 105). Macdonald, iddialarını daha da ileriye götürerek İslâm'ın Hristiyanlık'tan bir sapma ve hatta Ahd-i Atîk peygamberliğinin kötü bir taklidi sayıldığını ileri sürmüştür (*Religion and Future*, s.

299-301), Kur'an'ın yaratılmamışlığı anlayışı gibi İslâm geleneğindeki tasavvufu da müslümanların hristiyan keşişleriyle temaslarına dayandırmıştır (*Development of Muslim Theology*, s. 30, 131, 177-178). Macdonald'ın İslâm dini ve kültürüyle ilgili çalışmalarını, bu dinin menşeiini problemli gördüğü için müntesiplerinin kuruluşu ermeleri gerektiğine inandığı bir dinî yapılanmayı açıklamaya yönelik (Pruett, s. 125-126), sübjektif ve zaman zaman ilmi dayanaktan yoksun çabalar olarak görmek gerekir.

Eserleri. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* (New York 1903; çeşitli baskıları yapılmıştır: New York 1966; London 1985); *A Selection from the Prolegomena of Ibn Khaldun, with Notes and an English-German Glossary* (Leiden 1905); *The Religious Attitude and Life in Islam* (Chicago 1909); *Aspects of Islam* (New York 1911); *The Arabic and Turkish Manuscripts in the Newberry Library* (Chicago 1912); *The Presentation of Christianity to Moslems* (New York 1916); *The Hebrew Literary Genius: An Interpretation* (Princeton 1933); *The Hebrew Philosophical Genius* (New York 1936) adlı kitapları yanında başka müelliflerin derlediği on kadar kitaba Sâmi dilleri, Ahd-i Atîk, İslâm ve Hristiyanlık-İslâm münasebetleri üzerine bölümler yazmıştır.

Macdonald'ın *American Journal of Semitic Languages, International Review of Ethics, International Review of Missions, Journal of Biblical Literature, The Nation, The Review of Reviews, The Yale Review, Zeitschrift für Assyriologie* gibi süreli yayınlarda altmış civarında makalesi ve yaklaşık 150 tanıtım ve değerlendirme yazısı bulunmaktadır. Onun ilgi alanlarını da gösterecek şekilde makalelerinden bazıları şunlardır: "The Gospel in Arabic" (*Hartford Seminary Record*, 1893, s. 163-176); "The Life of al-Ghazzâlî" (*JAOS*, XX [1899], s. 71-132); "Ali Baba and the Forty Thieves, in Arabic, from a Bodleian Manuscript" (*JRAS* [1910], s. 327-386); "The Doctrine of Revelation in Islam" (*MW*, VII [April 1917], s. 112-117); "Christian Literature for Moslems" (a.g.e., XIII [October 1923], s. 335-342); "An Outline of the History of Scholastic Theology in Islam" (a.g.e., XV [April 1925], s. 140-155); "Continuous Re-Creation and Atomic Time in Moslem Scholastic Theology" (*International Review Devoted to the History of Science*

and Civilization, IX/2 [1927], s. 326-344); "The Development of the Idea of Spirit in Islam" (*Acta Orientalia* (Oslo), IX [1931], s. 307-351) ve "The Essence of Christian Missions" (*MW*, XXII [October 1932], s. 327-330).

Öte yandan *Jewish Encyclopedia*, *The Encyclopedia of Religion and Ethics*'e, *Encyclopedia Britannica*'nın 11 ve 14. baskısına ve *A New Standard Bible Dictionary* için genelde Sâmi geleneği ve İslâm'la ilgili olarak otuz kadar madde yazmıştır. Ansiklopediciliğinin en üretken yönünü, 1913-1932 yılları arasında *Encyclopedia of Islam* için yazdığı "Allah, Din, Fakih, el-Gazzâlî, İctihâd, İlm, İman, İsâ, Kelâm, Mâtürîdî, Tevhîd" gibi sekseni aşkın madde oluşturmaktadır (eserlerinin geniş bir listesi için bk. *The Macdonald Presentation Volume*, s. 473-487).

BİBLİYOGRAFYA :

D. B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Charles Scribner's Sons, New York 1903, s. 30, 131, 177-178; a.mlf., "Immortality in Islam", *Religion and the Future* (ed. E. H. Sneath), New York 1922, s. 296, 299-301; a.mlf., *Aspects of Islam*, New York 1971, s. 60, 63-64, 66, 105; a.mlf., "The Problems of Mohammedanism", *Hartford Seminary Record*, XV/2, Hartford 1905, s. 79; a.mlf., "Allah", *İA*, I, 360-375; W. D. Mackenzie, "Duncan Black Macdonald: Scholar, Teacher, and Author", *The Macdonald Presentation Volume* (ed. W. G. Shellabear v.dğr.), Princeton-New Jersey 1933, s. 3-9; "Bibliography of the Writings of Duncan B. Macdonald", a.e., s. 473-487; G. E. Pruett, "Duncan Black Macdonald: Christian Islamicist", *Orientalism, Islam and Islamicists* (ed. Asaf Hussain v.dğr.), Vermont 1984, s. 125-126; E. E. Calverley, "Duncan Black Macdonald", *MW*, XXXIV/1 (1944), s. 1-6.



MUSTAFA SİNANOĞLU

MÂCİD

(bk. MECİD).

MÂCİD b. SAİD

(ماجد بن سعيد)

Mâcid b. Saîd b. Sultân el-Bû Saîdî
(ö. 1870)

Bû Saîd hânedanına mensup
Zengibar sultanı
(1856-1870).

1835 yılı civarında doğdu. Babasının bilinen yirmi yedi oğlundan altıncısı olup annesi Habeş asıllı bir câriyedir. Babası Seyyid Saîd, İranlılar'ın Benderabbas'a

saldırmaları üzerine 16 Nisan 1854'te başşehir Zengibar'dan ayrılıp Maskat'a gidince ikinci oğlu Hâlid'i vali ve ölümü halinde kendisine halef olarak tayin etti. Hâlid'in aynı yılın kasımında vefat etmesi üzerine, Süveynî ve Türkî gibi daha sonra Uman sultanı ve Sümeyl gibi vali olan kendisinden büyük kardeşleri varken Mâcid babası tarafından onun yerine valiliğe getirildi. Seyyid Saîd 1856 Ekiminde Zengibar'a dönerken yolda öldü. Yanında bulunan yedinci oğlu Bergaş, Zengibar'a ulaştığında tahtı ele geçirmeye teşebbüs ettiyse de başarılı olamadı (Ruete, s. 105); ailesi ve Zengibar'ın önde gelenlerinin onay ve desteğini alan Mâcid kendisini sultan ilân etti.

Bunun üzerine Seyyid Saîd'in Uman'daki (Maskat) halefi olan üçüncü oğlu Süveynî, devletin daha zengin olan Zengibar adası ve Doğu Afrika sahilindeki bölgelerinin Mâcid'in eline geçmesinden rahatsız oldu ve babasının bu mülklerinin kendisine miras kaldığını ileri sürerek Mâcid'in sultanlığını tanımadı. Amcasının oğlu Muhammed b. Sâlim'in araya girmesiyle Mâcid, Süveynî'ye yıllık 40.000 Maria Theresa doları (86.400 rupi) yardım vermeyi kabul ettiyse de Süveynî bunu bir haraç ve Zengibar'ın kendisine bağımlılığına işaret olarak gördü. Zengibar'ın o sırada 200.000 dolar civarında olan yıllık geliri (Burton, I, 274; Sultân b. Muhammed el-Kâsimî, s. 174) daha sonra gittikçe artmıştır.

Mâcid, tahta geçtikten bir süre sonra babasının köle ticaretini yasaklayan فرمان ve antlaşmalarını iptal etmek istediye de Batılılar'dan şiddetli tepki gördü. Yönetiminin ilk yıllarında tahtın arkasındaki gerçek güç İngiliz konsolosu Atkins Hamerton idi ve onun 1857 Temmuzunda ölümü Mâcid'e büyük bir darbe oldu. Öldürülmek korkusuyla savaş gemilerinden birine sığınan Mâcid, ancak 1858 Temmuzunda yeni konsolos Colonel C. P. Rigby geldikten sonra sarayına dönebildi. Bu arada Süveynî'nin ve Zengibar'daki Arap kabilelerinden Hars'ın desteklediği Bergaş, Mâcid'i tahttan indirip yerine geçmek için tekrar teşebbüste bulundu, ancak İngilizler'in müdahalesi karşısında başarılı olamayıp Bombay'a sürüldü (1859). Bu dönemde Zengibar'ın İngilizler yanında Fransız ve Almanlar'la da ticarî ilişkileri gelişti. Bu ilişki sayesinde Mâcid'in kız kardeşi Selmâ, Alman konsolosluğu memurlarından Heinrich Ruete ile evlendi; onun 1886'da kaleme aldığı

hâtıraları o günkü sosyal hayatı yansıtan önemli bir belge niteliğindedir (bk. bibl.).

Babası tarafından Suhâr ve çevresine vali tayin edilen kardeşi Türkî ile olan ihtilâfını barışla sonuçlandıran Süveynî'nin Zengibar'ı ele geçirmek üzere 2500 kişilik bir kuvvetle düzenlediği sefer İngiliz donanması tarafından engellendi (1859) ve aralarındaki ihtilâf Hindistan genel valisi Lord Canning'in hakemliğine sunuldu. Vali Uman Sultanlığı'nı ikiye bölerek Mâcid'in Zengibar ile Doğu Afrika sahilindeki bölgelerin sultanı olarak tanınmasına ve ekonomik bakımdan daha iyi durumda olmasından dolayı Maskat sultanına yıllık 40.000 Maria Theresa doları yardım yapmasına hükmetti (1861). Ancak bu ödemenin Zengibar'ın Maskat'a bağımlılığı şeklinde yorumlanmamasını şart koştu. Her iki sultanın bağımsızlığını sağlayan bu durum daha sonra bir İngiliz-Fransız ortak deklarasyonu ile da tanındı (13 Mart 1862). Devletin bu şekilde ikiye bölünmesi İngilizler'in bölgedeki sömürge politikalarına yaramış, bu süreç 1890'da Almanya ve İngiltere arasında yapılan antlaşmayla Zengibar'ın İngiliz sömürge yönetiminin merkezi olması ve Maskat üzerindeki nüfuzunun artmasıyla sonuçlanmıştır.

Süveynî 1866'da oğlu Sâlim tarafından öldürülünce Mâcid baba katili olduğu için ona yapmakta olduğu yardımı kesti; Uman üzerindeki nüfuzunu diğer devletlere kaptırmak istemeyen İngiliz yönetimi Sâlim'in sultanlığını tanıdı ve tahkim gereği olan bu ödeme üstlendi. İngiltere'nin baskıları üzerine Mâcid bir yıl ödeme yaptıktan sonra Rustâk Valisi Azzân b. Kays, Sâlim'i tahttan indirip Maskat'a hâkim olunca (1868) ödemeyi tekrar durdurdu.

Bazı karışıklıklarla birlikte başarılı sayılabilecek bir yönetim ortaya koyan Mâcid, 1861'de bir isyanın çıktığı Pate'ye bir sefer düzenledi. Bwana Mataka'nın oğlu Şeyh Muhammed sultanın ordusunu Siyu Kalesi'nde püskürterek mağlûp etti (1863) ve Pate hâkimi Ahmed Simba ile birlik oldu. Bunun üzerine Mâcid'in gönderdiği donanma Siyu'yu altı ay kuşatma altında tuttu ve erzağı tükenen Şeyh Muhammed antlaşma yapmak zorunda kaldı. Mâcid 1866'da daha güçlü bir isyanın baş gösterdiği Witu'da ise başarılı olamadı. Mâcid 1870'te ölünce Bombay'da sürgün- de olan kardeşi Bergaş tahta geçti.

Mâcid, 1862'de Mzizima adlı küçük iskele kasabasında bir saray ve binalar yaptırarak bugünkü Tanzanya'nın eski mer-

kezi ve en büyük şehri olan Dârüsselâm'ı kurmuş, Afrika içlerine giden kervanların başlangıç noktası olan bu şehir 1891'de Alman sömürge yönetiminin merkezi olmuştur. Babası Seyyid Saîd gibi Mâcid de Batılı seyyahlara ve Hristiyan misyonerlerine kolaylıklar sağladı. 1865'te Universities Mission to Central Africa (UMCA) adına faaliyet gösteren Başpiskopos William George Tozer, kendisine tanınan imtiyazlarla Kiungani'de ve birkaç yıl sonra Mbweni'de araziler satın alarak Hristiyanlığı kabul edenler için bir köy kurdu; Hristiyanlık Doğu Afrika içleriyle Orta Afrika'ya buradan yayıldı (Ahmed Hamoud el-Maamiry, s. 17).

BİBLİYOGRAFYA :

R. F. Burton, *Zanzibar: City, Island and Coast*, London 1872, I, 256-274, 310-311, 475; *Delilü'l-Halic* (Târih), II, 729-732, 745, 759-760; W. Phillips, *Oman: A History*, Beirut 1971, s. 135-137; I. Skeet, *Muscat and Oman: The End of an Era*, London 1974, s. 48-49; N. R. Bennett, *A History of the Arab State of Zanzibar*, London 1978, s. 58-95, 104; Khâlid al-Wasmî, *Oman entre l'indépendance et l'occupation coloniale*, Genève-Paris 1986, s. 34, 152-154, 156-157, 166, 168-171; J. C. Wilkinson, *The Imamate Tradition of Oman*, Cambridge 1987, s. 67, 229, 233, 239, 264; Ahmed Hamoud al-Maamiry, *Omani Sultans in Zanzibar: 1832-1964*, New Delhi 1988, s. 10-12, 14-17; Sultân b. Muhammed el-Kâsimî, *Takşimü'l-imberâturiyyeti'l-'Umâniyye: 1856-1862*, Dübey 1989, s. 7-8, 65-66, 69-71, 79, 81-137, 174, 228-300; E. Ruete, *Memoirs of an Arabian Princess from Zanzibar*, Princeton 2000, s. 12-13, 93, 96-105, 110, 138-139, 226; Abdurrahman b. Ali es-Sedis, "el-'Alâkât beyne 'Umân ve Zencibâr: 1277-1308/1861-1891", *ed-Dâre*, XXV/2, Riyad 1420, s. 181-222; G. S. P. Freeman-Grenville, "Mâdjid b. Sa'îd", *EP* (Ing.), V, 1030-1031.



AHMET ÖZEL

MADAGASKAR

Hint Okyanusu'nun Güney Afrika kıyılarına yakın kesiminde bir ada devleti.

I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

II. TARİH

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Afrika'dan Mozambik Boğazı ile ayrılan Madagaskar'ın (Malagasy, Madagaskar Demokratik Cumhuriyeti) yüzölçümü 587.041 km², nüfusu 15.243.100 (2003 tah.), başşehri Antananarivo (Tananarive, 895.300), diğer büyük şehirleri Toamasina (Tamatave, 173.700), Antsirabe (158.900), Fianarantsoa (137.700), Mahajanga (Majunga, 134.600) ve Toliara (Tuléar, 101.900) Antseranana'dır (Diégo-Suarez, 74.400).

I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

Yeryüzü şekilleri bakımından ada doğu-da ortalama 50 km. genişliğinde alüvyonlu ovalarla kaplı dar kıyı şeridi, ortada yüksekliği 2000 metreye kadar varan bir plato (en yüksek yeri 2876 metrelik Maromokotro doruğu) ve batıda 95-200 km. genişliğindeki alçak ovalarla platolar olmak üzere üç bölgeye ayrılır. Ortadaki yüksek bölge doğu sahiline dik, batı sahiline kademeler halinde tederici bir eğimle iner. Kuzeyi ile doğusu gür ormanlarla kaplı olan adanın alize rüzgârlarına açık, bol yağmur alan doğu bölgesinde sıcak ve rutubetli bir iklim hüküm sürer. Batı bölgesinde yağmurlar daha az, ortadaki yayla bölgesinde ise iklim serin ve yaşamaya daha uygundur. Adadaki en önemli akarsular Ivondro, Maningory, Mananare, Betsiboka, Mangoky ve Faraony'dir.

Madagaskar halkı başlıca on sekiz etnik gruba mensuptur. Bunların büyük bir bölümü farklı tarihlerde Endonezya'dan, özellikle Sumatra'dan gelen Malay-Endonezya topluluklarına dayanır. En büyük etnik grup (% 26) adanın her yerinde görülen Merinalar'dır (Hovalar); onları yine Endonezya kökenli Betsimisarakalar, Betsileolar ve Tsimihetiler ile Doğu Afrika'dan gelen Bantu kökenli Sokalavalalar ve Antampatranalar takip eder. Bunların dışında Arabistan, Hindistan, Çin ve Komor adalarından gelen halklar da vardır. Dışarıdan gelenler zamanla birbirlerine karışmış ve melez topluluklar oluşturmuştur. Halk arasında genellikle Malgaş (Malagazi) dilinin çeşitli lehçeleri konuşulur; bunlardan Merina (Hova) Fransızca'nın yanında ülkenin ikinci resmî dili olarak kabul edilmiştir. Sömürge idaresine kadar bu dil bazılarında değişikliğe gidilmiş Arap harfleriyle yazılıyordu; Fransızlar bu yazının yerine Latin alfabesini yerleştirdiler. Ülke nüfusunun yarıya yakını animist, % 40 kadarı hristiyan (% 60'ı Katolik, % 40'ı Protestan) ve oranlarının yaklaşık % 10 olduğu tahmin edilen müslümanlardan oluşmaktadır. XVI. yüzyılın başlarında adaya gelen Portekizli rahiplerin gayretiyle yayılmaya başlayan Hristiyanlık XIX. yüzyıla kadar sınırlı bölgelerde tutunabilmiş, özellikle sömürge idaresi döneminde ülkenin her tarafına yayılmıştır.

Dünyanın en fakir ülkeleri arasında yer alan Madagaskar'da tarım ön planda olmakla beraber modern usuller uygulanmadığından verim düşüktür. Irmak ve göl kenarlarında pirinç ziraatı yapılır. Manyok, patates, yer fıstığı ve sebzenin

dışında kahve, kakao, hindistan cevizi, şeker kamışı, tütün ve çeşitli baharat türleri yetiştirilir. Sanayi sektöründe daha çok tekstil, çimento, sigara ve şeker fabrikaları, birkaç makine fabrikası ve Toamasina'da bir petrol rafinerisi vardır. Adanın çeşitli yerlerinde boksit, kömür, demir, nikel, grafit, mika gibi yer altı zenginlikleri bulunmakta, fakat bunların ancak bir kısmı işletilebilmektedir. Adanın dağlık oluşu yol yapımını zorlaştırmaktadır. Buna bağlı olarak ulaşım ve taşımacılık fazla gelişmemiştir; sadece toplam 54.200 km. karayolu, 1054 km. demiryolu mevcuttur. Başşehirdeki havaalanı ile Toamasina ve Mahajanga limanları uluslararası niteliktedir. Dışarıya başlıca kahve, vanilya, şeker, maden filizi, karanfil ve petrol ürünleri satılırken dışarıdan kimyevî maddeler, ham petrol, makine, elektrik malzemeleri ithal edilir; Amerika Birleşik Devletleri, Avrupa Topluluğu üyeleri, Rusya ve Japonya en çok ticaret yapılan ülkelerdir.

II. TARİH

Adanın ilk sakinlerinin daha sonraları da zaman zaman buraya göç eden Doğu Afrikalılar'la Endonezyalılar olduğu anlaşılmaktadır. İslâm'ın doğuşunun ardından müslüman tüccarlar gelerek özellikle adanın kuzeybatı, güneydoğu ve doğu kıyılarında ticaret merkezleri kurdular. Müslüman coğrafyacıların Cezîretülkumr, Doğu Afrikalı Bantular'ın Bukini ve Portekizliler'in San Lorenzo (Saint Laurent) dedikleri adadan ilk defa oraya gitmemiş olan Marco Polo duyduğu şekle göre Madagaskar adıyla bahsetmiştir (İA, VII, 123-124). XIX. yüzyıla kadar Güney Arabistanlı denizciler ve XVI-XVII. yüzyıllarda Portekizli tarihçiler Cezîretülkumr adını kullanmışlardır, bu ad halen Komor adalarında yaşamaktadır. Adayla ilgili ilk ayrıntılı bilgileri veren coğrafyacı Şerîf el-İdrîsî (ö. 560/1165), *Nüzhetü'l-müştâk*'ında Cezîretülkumr'un Reybehât adalarından yedi günlük uzaklıkta olduğunu bildirmekte, halkının yaşayışı hakkında bilgi vermekte ve onların dilinden anladıkları Zenc ülkesine giderek mallarını sattıklarını söylemektedir (*Géographie d'Édrisi*, I, 59-70). Yâkût da Kumr'un Zenc denizinin ortasındaki adaların en büyüğü olduğunu, adada birçok şehrin ve birbiriyle savaş halinde birtakım krallıkların bulunduğunu, sahillerinden amber toplandığını ve burada yapıldığı güzel kokulu "kumârî" bitkisinin yettiğini haber vermektedir (*Mu'cemül-büldân*, IV, 397). XIII. yüzyılın sonlarına doğru adanın durumunu anla-

tan İbn Saîd el-Mağribî halkının Çinliler'le akraba olduğunu, aralarında anlaşmazlık çıkınca buraya gelip Kumriya adlı şehre yerleştiklerini ve sayıca çoğaldıktan sonra adanın diğer yerlerine dağıldıklarını yazmaktadır (Ferrand, *Relations de voyages*, s. 316-321). Daha sonra Şeyhürrabve ed-Dimaşki, Ebû'l-Fidâ, Makrîzî, İbn Mâcid ve Süleyman el-Mehrî gibi coğrafyacılar Cezîretülkumr hakkında çeşitli bilgiler vermişlerse de bu bilgilerin bir kısmı yanlış, bir kısmı da öncekilerin tekrarı niteliğindedir.

Avrupalı sömürgeci devletler Madagaskar'dan XVI. yüzyılın başlarında haberdar oldular ve Hindistan denizyolu üzerinde bulunması sebebiyle taşıdığı stratejik önemden dolayı hâkimiyetini ele geçirebilmek için birbirleriyle üç asır süren bir mücadele içine girdiler. Bu zaman zarfında özellikle köle ticaretinin buraya çektiği Avrupalı tüccarlar, maceraperestler ve misyonerler sahil bölgelerinde bazı antrepo ve yerleşim merkezleri kurdular. Madagaskar'ın sömürgeleştirilmesi XVII. yüzyılın ortalarında Fransa tarafından gerçekleştirildi. Önce Société Française de l'Orient 1643'te Fort-Dauphin'de (Faradofay) elde ettiği araziye 1686'da devlette devretti; fakat Fransa'nın o dönemde adayla herhangi bir resmî ilişkisi olmadı. Bu tarihlerde adada Hollanda ve İngiltere'nin de bazı küçük yerleşim merkezleri vardı. 1750'de Fransa, Betsinisaraka kabileleri birliğinin reisiyle bir antlaşma imzalayarak doğu sahilindeki Nosy Boraha (St. Marie) adasını hâkimiyetine aldı. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında orta bölgedeki Merinalar Madagaskar'da siyasi birlik kurdular; daha sonra Kral I. Radama (1810-1828) adanın 2/3'üne hâkim oldu. XIX. yüzyılda İngiltere ve Fransa arasındaki rekabet son haddine vardı. Kral I. Radama adada Fransız yayılmasını önlemek için İngiltere'nin desteğini istedi ve ülkesini hristiyan din ve kültürüne açmayı kabul etti; bundan sonra Protestan misyonerler adaya geldiler. Radama'nın ölümünün ardından yerini alan karısı I. Ranavalona (1828-1861) yabancılarla bütün ilişkilerini keserek misyonerleri adadan kovduğu gibi İngiltere ve Fransa'nın saldırılarını da püskürttü. Fakat yerine geçen II. Radama (1861-1863) bütün li-manları açarak Avrupalıların adaya gelmesine izin verdi; bunun üzerine Fransız Katolik ve İngiliz Protestan misyonerleri rekabet halinde adaya akın ettiler. Daha sonra Kraliçe Rozoharina (1863-1868) İngiltere ile himaye antlaşması imzaladı;

Kraliçe II. Ranavalona ise (1868-1883) Protestanlığı kabul etti. Aynı yıl Fransızlar Merinalar'ı yenilgiye uğratarak Majunga ile Tamatave'yi işgal ettiler. 1885'te imzalanan bir antlaşmayla Diégo-Suarez ve Tananarive'ye yerleşen Fransızlar, 1890'da Merinalar'ın son hükümdarı Kraliçe III. Ranavalona'yı (1883-1897) Fransa'nın himayesi altına girmeye mecbur bıraktılar ve 27 Ocak 1897'de de yönetime el koyup kendisini yurt dışına sürdüler.

Sömürge yönetimi adadaki siyasî ve idarî yapıyı tamamen, dinî yapıyı büyük ölçüde değiştirdi. Ekonomi Fransa'nın ihtiyaçlarına göre düzenlenerek kahve, vanilya, tütün, kauçuk gibi ürünlerin yetiştirilmesine öncelik verildi, bu arada halk Hristiyanlığı kabul etmeye zorlandı. II. Dünya Savaşı sırasında İngiltere tarafından işgal edilen ada (1942) 1943'te De Gaulle'ün denetimine geçti. 1945'te otuzu Fransız, otuzu yerli olmak üzere altmış üyeden oluşan bir temsilciler meclisi açıldı. 1947 ve 1948'de Fransızlar'la yerli halk arasında kanlı çatışmalar çıktı. Savaşın sonra kurulan bağımsızlık yanlısı örgütler halktan büyük destek gördüler. 1957'de özerklik verilen Madagaskar, 14 Ekim 1958 tarihinde özerk cumhuriyet olarak Fransız Ülkeler Topluluğu'na katıldıysa da bu gelişmeler bağımsızlık isteklerine cevap vermedi; nihayet ada, ilk anayasanın hazırlanmasından (1959) sonra 26 Haziran 1960 tarihinde bağımsızlığını kazandı. Bağımsızlığın ardından ülkeye istikrarsızlık hâkim oldu. 1958'de devlet başkanlığına seçilen ve Fransa ile geniş iş birliğine giren Philibert Tsiranana'nın yönetimine karşı 1967'de yoğun bir muhalefet başladı ve 1971'de başşehirdeki üniversite öğrencilerinin boykotu ciddi sıkıntılara yol açtı. Tsiranana, hükümeti feshederek bütün yetkileri genelkurmay başkanı General Ramanantsoa'ya verdi. 1959 anayasası yürürlükten kaldırılarak ekonomi, eğitim ve dış ilişkilerde politika değişikliğine gidildi. 1973'te Fransa ile yapılmış olan eski iş birliği antlaşmaları iptal edildi; yabancı askerler ülkelerine gönderilirken ülke Fransız etki alanından uzaklaştı. 31 Aralık 1975'te Madagaskar Demokratik Cumhuriyeti kuruldu ve devrim yüksek konseyi başkanı Didier Ratsiraka cumhurbaşkanı oldu. Yeni anayasanın kabul edilmesinin (30 Aralık 1975) ardından Marksist-Maoist bir rejimin yerleştirilmesine çalışıldı ve öncelikle bazı temel sektörler devletleştirildi; ancak ekonomik ve siyasî karışıklıkların sonu gelmedi. 1980'li yıllarda artan so-

runlar karşısında baskıcı yöntemlere başvuran Ratsiraka 1991'de dönemin en ciddi muhalefetiyle karşılaştı ve anayasanın değiştirilerek çok partili demokratik rejime geçilmesini kabul etmek zorunda kaldı. İstifa eden sosyalist hükümetin yerine muhalefet tarafından kurulan liberal hükümet geldi. 1992 başında yeni bir anayasa hazırlamak üzere bir kurucu meclis oluşturuldu. Yeni anayasaya göre yapılan 25 Kasım 1992 ve 10 Şubat 1993 seçimlerini kazanan muhalefetin adayı Albert Zafy cumhurbaşkanı oldu.

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Câhiliye döneminden beri Araplar'ın ticaret yaptıkları Komor adaları, Doğu Afrika sahilleri ve Madagaskar'a İslâmîyet I. (VII.) yüzyılda girdi. III (IX.) yüzyılda Basra körfezi çevresinden gelen Arap ve Acem müslümanların adanın kuzeybatı ve güneydoğusuna yerleşerek buralardaki idareci sınıf ailelerinin kızlarıyla evlenmeleri İslâmî varlığı güçlendirdi. Adanın güneydoğusuna gelenlerin yerlilerle kaynaşmasına mukabil kuzeybatısına yerleşenler etnik kimliklerini korumayı başardılar; halen bu bölgedeki bazı şehirlerde küçük Arap topluluklarına rastlanmaktadır. İslâmîyet'i ilk önce kabul eden yerliler adanın güneydoğusunda yaşayan Antemorona kabilesi mensuplarıdır. Daha sonraki asırlarda Doğu Afrika'dan ve Komor adalarından gelen müslümanlar da batı ve kuzey bölgelerine yerleştiler; ayrıca Arabistan'dan, Körfez bölgesinden ve özellikle Güneydoğu Asya ile Çin ve Hindistan'dan büyük gruplar geldi. Bugün ada nüfusunun yaklaşık onda birini teşkil eden müslümanlar genellikle sahillerde ve sahile yakın kesimlerde toplanmışlardır ve oturdukları yerler beş ayrı bölge oluşturmaktadır. Bunların birincisi Arap kökenli müslümanların bulunduğu güneybatı, ikincisi Umanlılar'la Basra körfezinden gelen tüccarların yerleştiği kuzeydoğu, üçüncüsü, daha çok Komor adala-

rından gelen müslümanların oturduğu kuzeybatıdaki Majunga (Mahajanga) şehri ve çevresi, dördüncüsü tarihte Mozambik'e gidip gelen müslüman denizcilere hizmet vermiş bir liman şehri olan doğu kıyı şeridindeki Manakara, beşincisi de güneydoğudaki Endonezya adalarıyla Malaya'dan gelen ve daha sonra bir bölümü orta bölgedeki Tananarive'ye giden müslümanların yerleştiği Fort-Dauphin (Faradofay) ve çevresidir. Adadaki müslüman halkın başta gelen teşkilâtı, 1975'te Majunga'da kurulan ve ülkenin çeşitli yerlerinde şubeleri bulunan eğitim amaçlı Fikambanan'ny Silamo Malagasy'dir. İkinci önemli teşkilât başşehir Antananarivo'daki, başlıca faaliyeti hafta sonlarında Kur'an, hadis ve Arapça kursları düzenlemek olan Centre Pour la Propagation d'Islam'dır. 1982'de Morondava'da kurulan Mission Islamique ülkedeki tek Şîî teşkilâtıdır ve amacı İsnâaşeriyye'yi geliştirmektir. Bunların dışında Association d'Etudiants Musulmans de Madagascar (1986) ve Association d'Etudiants Islamique de Madagascar (1987) adlı iki öğrenci derneği faaliyet göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Şerif el-İdrîsî, *Géographie d'Édrisi* (trc. P. A. Jaubert), Paris 1836, I, 59-70; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, IV, 397; G. Ferrand, *Les musulmans à Madagascar et aux îles comores*, Paris 1891; a.mlf., *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs à l'extrême-orient du VIII^e au XVIII^e siècles*, Paris 1913-14, s. 316-321; a.mlf., *Etudes sur la géographie arabo-islamique*, Frankfurt 1986, I, 1-50; a.mlf., "Madagaskar", *IA*, VII, 123-135; a.mlf. - P. Vêrin, "Madagaskar", *EL²* (İng.), V, 939-945; E. Sih, *The History of Black Africa* (trc. S. Simon), Budapest 1966-74, I, 185-188, 277-281; III, 105-106; IV, 265-274; Türkaya Ataöv, *Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri*, Ankara 1977, s. 520-524; F. Esoavelomandroso, "Madagascar et les îles avoisinantes du XII^e au XVI^e siècle", *Histoire générale de l'Afrique*, Paris 1985, IV, 651-668; M. Esoavelomandroso, "Madagascar de 1880 à 1939: Initiatives et réactions africaines à la conquête et à la domination coloniales", a.e., Paris 1987, VII, 245-271; "Madagaskar", *Africa South of the Sahara 1992*, London 1991, s. 616-637; Aydoğan Köksal, *Afrika: Genel ve Ülkeler Coğrafyası*, Ankara 1999, s. 132-163; H. Rusillon, "Islam in Madagascar", *MW*, XII/4 (1922), s. 386-389; J. Walker, "Islam in Madagascar", a.e., XXII/4 (1932), s. 393-397; S. M. Zwemer, "Islam in Madagascar a Blind Spot", a.e., XXX (1940), s. 151-167; Ömer Tal'at Zehrân, "el-İslâm fî Madagaskar", *ME*, XXII (1950), s. 555-559; R. K. Kent, "How France Acquired Madagascar", *Tarih*, II/4, Nigeria 1969, s. 1-19; Abul Fadl Mohsin Ebrahim, "The Progress of Islam in Madagascar", *al-İlm*, X, Durban 1990, s. 72-78; Besim Darkot, "Madagaskar", *IA*, VII, 120-124; "Madagaskar", *EÜn.*, X, 272-279.



DAVUT DURSUN



Madagaskar'ın başşehir Antananarivo'da (Tananarive) bir pazar yeri

MADALYA

Resmî veya gayri resmî
çeşitli alanlarda
üstün başarı gösterenlere
takılan madenî nişan.

Kelime İtalyanca *medagliadan* gelir. Genellikle unutulmaması gerekli görülen bir başarının hâtırası olmak üzere altın, gümüş, bakır ve nikelden hazırlanmış olup bir defaya mahsus olarak verilen bir mükâfat ve şeref armağanıdır.

Eski Yunan ve Romalılar'da bir madenî paraya madalya denilirdi. Muhtemelen daha sonra madalya bir tür kıymetli takı aracı oldu ve paradan ayrı bir nitelik kazandı. Madalya, sadece Batı'da değil İslâm dünyasında da sıkça kullanılan bir başarı armağanı olarak ön plana çıktı. Bunlar, daha çok dönemin hükümdarının adını ve baş kabartmasını taşıyan bir çeşit madenî para özelliği göstermekteydi. Abbâsîler zamanında önemli bir olay dolayısıyla birtakım madalyaların basıldığı bilinmektedir. Halife Hârûnürreşîd'in oğlu Emîn, hilâfeti döneminde kardeşi veliaht Me'mûn'dan sonra ikinci veliaht olarak kendi oğlu Mûsâ'yı gösterdiğinde (194/809-10) onun adına 10 miskallik dinar ve dirhemler bastırmıştı. Yine Bağdat'ta Hamdânî hâkimiyeti sırasında Seyfûddeve, zamanın ediplerine verilmek üzere 10 miskal altın kestirip bunun üzerine ismini ve resmini kazdırmıştı. Viyana Müzesi'nde olup Abdülâtil Subhi Paşa'nın satmış olduğu Halife Mutevekkil-Alellah'ın 241 (855) tarihli gümüş madalyasının ön yüzünde uzun sakalı ile halifenin resmi, arkasında ise deve yürüten

bir adam görülmektedir. Berlin Müzesi'nde de Muktedir-Billâh'ın tarihsiz gümüş bir madalyası vardır. İstanbul Arkeoloji Müzesi Nümismatik Kabinesi'nde 16 mm. çapında ve 18,30 gr. ağırlığında, bir düğün münasebetiyle çıkarılmış olan altın madalya, Halife Tâi'-Lillâh ile Büveyhî Hükümdarı Bahtiyâr tarafından Medînetüselâm'da (Bağdat) 365'te (975-76) kestirilmiştir. Anadolu Selçuklu Sultanı II. Keyhusrev'in 41 mm. çapında ve 134,25 gr. ağırlığında, 635'te (1237-38) Konya'da basılmış atıyye dinarı da bu tür madalyalar arasında sayılabilir.

Madalya zamanla, bilhassa askerî başarıları takdir amacıyla göğse takılan ve çeşitli şekillerde hazırlanmış olan bir nevi nişan haline geldi. Osmanlılar'da madalya nişandan önce olup ilk Osmanlı madalyalarının ihdası 1143 (1730-31) yılındadır. Ferahi denilen altın madalyanın ne için çıkarıldığı bilinmemektedir. Daha sonra sırasıyla 1168'de (1755) çıkarılan sikke-i cedîd madalyası altın; 1216 (1801) Vak'a-i Misriyye madalyası altın ve gümüş; 1240 (1824-25) Hilâl-i Osmânî altın; 1247 (1831-32) İşkodra madalyası (Câmi-i Nusretiye) altın ve gümüş; 1253 (1837) Hâdimü'l-Haremeyni's-şerîfeyn beyzî şekilde gümüşdür. Ayrıca 1249 (1833) Hünkâr İskeleyi madalyası altın, gümüş ve bakır; 1255 (1839) Atik İftihar madalyası altın ve gümüş; 1256 (1840) İftihar madalyası altın; 1256 (1840) Beriyyetü's-Şâm ve Kal'a-i Akkâ madalyası altın ve gümüş; 1260 (1844) Tashih-i ayâr-ı sikke madalyası altın, gümüş ve bakır (birincisi 50, ikincisi 44, üçüncüsü 38 mm. çapındadır); 1263 (1847) Kürdistan madalyası (bu madalyanın murassası olduğu gibi altın ve gümüşü de vardır); 1263 (1847) Yemen muharebesine mahsus madalya altın ve gümüş; 1265 (1849) Ayasofya tamir madalyası altın, gümüş ve bakır (camiyi tamir eden mimar Fosatti, madalyayı yapan sanatkar da Robertson'dır); 1266 (1850) Bosna madalyası altın ve gümüş; 1267 (1851) Tanzîmât-ı Hayriyye madalyası tunç (Brüksel'de Hart isimli bir sanatkar tarafından yapılarak Sultan Abdülmecid'e takdim edilmiştir); 1270 (1853-54) İftihar madalyası altın ve gümüş; 1270 (1853-54) Sinop madalyası tunç (Paris'te yapılmıştır); 1271 (1854-55) Bahr-i siyâh ve Tuna madalyası kurşun (Paris'te yapılmıştır); 1271 (1854-55) İttifâk-ı düvel-i selâse madalyası tunç (Paris'te yapılmış olup küçüktür; yine bu madalyanın aynı olup diğer yüzünde "سنه سبعين و مائتين و الف"



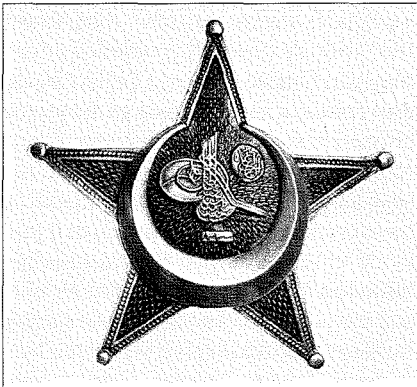
Tashih-i ayar
madalyası
(İbrahim Artuk
fotoğraf
koleksiyonu)

yazılı Paris'te yapılmış küçük, kurşundan bir madalya daha vardır; 1272 (1855-56) Kars madalyası altın ve gümüş; 1275 (1858-59) Nişân-ı İftihâr altın ve gümüş; 1276 (1859-60) Tahlîs-i can madalyası gümüş ve bakır; 1276 (1859-60) Tahşin-i hüner ve mârifet madalyası altın, gümüş ve bakır; 1277 (1860-61) Zaptiye çavuşları madalyası gümüşdür.

Sultan Abdülaziz'in saltanatı zamanında ortaya çıkan madalyalar, 1279 (1862) Karadağ madalyası gümüşten; 1279 (1862) Sergi-i umûmî-i Osmânî madalyası altın, gümüş ve bakırdan; 1279 (1862) Şeşaneli tüfek altın ve gümüşten; 1280 (1863) Endaht nişanı madalyası gümüşten; 1282 (1865) Kolera madalyası gümüşten; 1285 (1868) Atik Girit madalyası gümüşten olmak üzere hazırlanmıştır.

II. Abdülhamid döneminde şu madalyalar çıkarılmıştır: 1294 (1877) Bosna muharebesi madalyası gümüş; 1294 (1877) Plevne madalyası gümüş; 1296 (1879) Tarz-ı atik imtiyaz madalyası altın; 1300 (1883) Tarz-ı cedîd büyük imtiyaz madalyası altın ve gümüş; 1302 (1885) İftihar madalyası altın ve gümüş; 1302 (1885) Küçük İmtiyaz madalyası altın ve gümüş; 1307 (1889-90) Alman mülâkat madalyası altın, gümüş ve bakır; 1308 (1890-91) Tarz-ı cedîd Girit madalyası altın ve gümüş; 1308 (1890-91) Liyakat madalyası altın ve gümüş; 1310 (1892-93) Tarz-ı cedîd Yemen madalyası altın ve gümüş; 1310 (1892-93) Ziraat ve Sinaat madalyası altın, gümüş ve bronz; 1312 (1894-95) Hareket-i arz madalyası altın, gümüş ve bakır; 1313 (1895-96) Anadolu mü-sâbînîne îâne madalyası gümüş; 1314

Harp madalyası (İbrahim Artuk fotoğraf koleksiyonu)



(1896-97) Te'sisât-ı askeriyye iâne madalyası altın, gümüş ve alüminyum; 1314 (1896-97) Yunan muharebesi madalyası gümüş; 1315 (1897) Evlâd-ı şühedâ ve ma'lûlîn-i guzât asâkir-i şâhâne iâne sergisi madalyası yaldızlı gümüş, gümüş, bakır ve nikel; 1317 (1899) Maarif madalyası altın ve gümüş; 1318 (1900) Hamidiye Hicaz demiryolu madalyası altın, gümüş ve nikel; 1322 (1904) Hamidiye Hicaz demiryolu Maan mevkiinin açılış madalyası altın, gümüş ve bakır; 1322 (1904) Harîr müsabakası madalyası altın, gümüş ve bakır; 1324 (1906) Cem'iyet-i umûmiyye-i Belediyye madalyası bakır; 1325 (1907) Dârülfünun madalyası alüminyum; 10 Temmuz 1324 / 24 Cemâziyelâhir 1326 (24 Temmuz 1908) Kânûn-ı Esâsî madalyası altın ve gümüş; 1326 (1908) Hamidiye Hicaz demiryolunun Medîne-i Münnevver mevkine ve Aynüzzerkâ suyunun demir borularla Medîne'ye ulaşması ve Hamidiye Camii'nin inşasının bitmesi, elektriğin getirilmesi hâtırası madalyası gümüş; 1326 (1908) Macar zuvvârî hâtırası madalyası yaldızlı bakır; 1326 (1908) Galatasaray futbol kulübü madalyası gümüş ve bakır; 1326 (1908) Kadıköy İttihâd-ı Osmânî Mektebi madalyası bakır ve alüminyum.

V. Mehmed Reşad devrinde çıkarılan madalyalar: 1325 r. (1909) Bursa sergisi madalyası altın ve gümüş; 1326 r. (1910) Galatasaray Terbiye-i Bedeniyye Kulübü madalyası bakır; 1327 r. (1911) Hâtıra-i Âbide-i Meşrûtiyet madalyası altın; 1328 r. (1912) Donanma madalyası altın, gümüş,

bakır, nikel, alüminyum; 1329 r. (1913) Hamidiye kruvazörü madalyası bakır; 1330 r. (1914) Tayyare madalyası altın, gümüş ve bakır; 1330 r. (1914) Müdâfaa-i Milliye bıçkı yurdu madalyası altın, gümüş; 1330 r. (1914) Harp madalyası fakfon (bafon); 24 Mart 1330 (6 Nisan 1914) Kahire seyâhat-ı havâiyyesine mahsus madalya altın, gümüş, tunç; 1332 r. (1916) Bezmiâlem Vâlide Sultânîsi madalyası gümüş; 1332 r. (1916) Ticaret Mekteb-i Âlîsi madalyası gümüş; 1333 r. (1917) Fenerbahçe İdman Yurdu madalyası bronz; 1333 r. (1917) Kadıköy Fuka raperver Cemiyeti madalyası gümüş; 1333 r. (1917) Alman mülâkat madalyası altın, gümüş ve bakır; 1334 r. (1918) Avusturya mülâkat madalyası altın, gümüş ve bakır; 1334 r. (1918) Çanakkale ziraat sergisi madalyası gümüş ve bakır. Sultan Vahdeddin döneminde çıkarılan madalyalardan 1337 r. (1921) Çiçek meşheri madalyası gümüş ve bronz; 1337 r. (1921) Traktör müsabakası madalyası altın, gümüş ve bronzdan yapılmıştır.

Söz konusu madalyaların şekillerinin nasıl olacağı, kimlere ne şekilde takılacağı hususunda nizamnâmeler hazırlanmıştır. Madalya geleneği Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonra da sürmüştür. Cumhuriyet döneminin ilk madalyası İstiklâl madalyasıdır (1926-1931). Millî Mücadele sırasında cephe ilerisi ve gerisinde başarı gösteren asker ve sivilere verilmek üzere çıkarılmış olup savaşa fiilen katılanlara kırmızı, cephe gerisinde çalışanlara beyaz, Türkiye Büyük Millet Meclisi üyelerine yeşil kurdeleli pirinç madalyalar verilmiştir. 1971'de çıkan savaş madalyası yanında şeref, övünç, üstün hizmet madalyaları da vardır.

BİBLİYOGRAFYA :

S. Lane-Poole, *The Coins of the Turks in the British Museum*, London 1883, tür.yer.; İsmâil Galib, *Takvîm-i Meskûkât-ı Osmâniyye*, İstanbul 1307, s. 484-501; Süleyman Südi, *Usûl-i Meskûkât-ı Osmâniyye ve Ecnebiyye*, İstanbul 1311, tür.yer.; Darphâne-i Âmire, *Meskûkât-ı Şâhâne İdaresi*, 1336 Sene-i Mâliyesi Darbiyât ve Muâmelâtı Hakkında Mâliye Nezâret-i Celîlesine Takdim Olunan Rapor, İstanbul 1337, s. 208 vd.; Metin Erüreten, *Osmanlı Madalyaları ve Nişanları*, İstanbul 2001; Cevriye Artuk, "İâne-i Harbiyye Madalyası", *TD*, sy. 26 (1972), s. 119-122; a.mlf., "Hicaz Demiryolu Madalyaları", *TTK Bildiriler*, VII (1973), II, 785-794; a.mlf., "Alman Mülâkat Madalyası", a.e., VIII (1983), III, 1733-1741; a.mlf., "İftihar Madalyası", *TTK Belleten*, XLIV/175 (1980), s. 535-537; İbrahim Artuk, "Kânûn-ı Esâsî ve Hâtıra-i Âbide-i Meşrûtiyet Madalyaları", *TTK Bildiriler*, VIII (1983), III, 1797-1815; Pakalın, II, 377-379.



İBRAHİM ARTUK

MADDE (المادة)

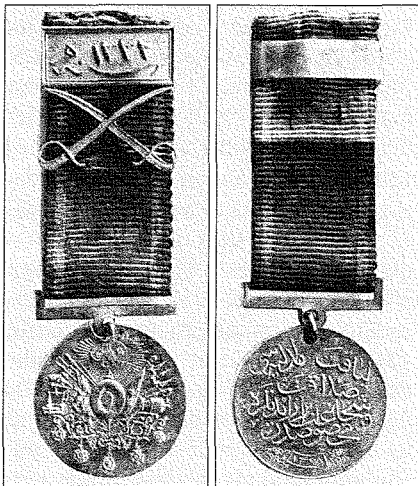
Kâinatın kendisinden meydana geldiği şey, varlığın henüz şekil almamış belirsiz hali, sırf güç ve mutlak imkânı ifade eden cevher anlamında felsefe terimi.

Sözlükte "eklendiği şeye bitişik olan ziyade" anlamına gelen ve Farsça'da mâye kelimesiyle karşılanan mâtde, "ahşap eşyanın kendisinden yapıldığı kereste ve inşaatta kullanılan diğer malzeme" mânasındaki Grekçe hyle (Arapça'da heyûlâ) kelimesinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Latince'si materiadır.

Grek ve İslâm Felsefelerinde Madde. Düşünce tarihinde bir felsefe terimi olarak madde üç ayrı anlamda kullanılmaktadır. Bunlardan birincisi, tamamen metafizik anlamda "cisimlerin duyu verileriyle algılanamayan aslı" mânasına gelmektedir ve heyûlâ ile eş anlamlıdır (bk. HEYÛLÂ). Bunun metafizikteki karşılığı sûrettir. Bu anlamıyla madde, mevcudu tahlil ederken diğeri sûret olarak kabul edilen cisimlerin mütemmim cüzlerinden biridir. Madde ikinci anlamında üç boyutlu olan ve yer kaplayan mevcudu ifade etmekte, üçüncü olarak da kıyasta önermeler ve onların muhtevasına "kıyasın maddesi" denilmektedir (aş. bk.).

Antikçağ'dan beri filozoflar fizikî, kimyevî ve biyolojik açıdan her an değişen bu âlemde değişmeyen bir ezeli ilkenin varlığı ve onun niteliği üzerinde çok farklı teoriler geliştirmişlerdir. Diğer bir ifadeyle varlığa hâkim olan birlik ve çokluğu, etki ve edilgiyi, tamlik ve eksikliği, her tür zıtlık ve karşıtlığı yorumlamak üzere bir ilk prensipten veya maddeden söz etmek zorunda kalmışlardır. İlk Yunan filozoflarında bugünkü anlamda bir madde anlayışına rastlanmaz. Her şeyi bir maddî ilke ile açıkladıkları için Aristo bunları "fizikçiler" olarak niteliyorsa da (*Metafizik*, I, 94) onların madde anlayışları ruhanilikten tam arınmış sayılmadığından hayli karmaşıktır. Meselâ ilk İyonya (İonia) filozofu olan Thales bu ilk maddenin su olduğunu, cisimlerin suyun değişmesi sonucunda meydana geldiğini söyler. Fakat su her şeye hayat verdiğinden ne tam maddî ne de saf ruhanî bir ilkedir. Madde onu canlandıran bir güçle (ruh) birlikte tasarlandığından filozofun sistemi tam bir hilezoizmdir. Onun öğrencisi Anaximandros bu ilkeye "sonsuz, sınırsız ve belirsiz" anlamında "apeiron" diyordu. Apeiron son-

Liyakat madalyası (İbrahim Artuk fotoğraf koleksiyonu)



suzca hareket ettiği ve soğuk-sıcak, yaş-kuru gibi karşıtlıkları içerdiği için varlık türlerine şekil (form) veren bir ilkedir. Thales'in diğer öğrencisi Anaximenes havayı varlığın ilkesi saymakta, varlık türlerinin meydana gelişini canlı (ruha sahip) olan havanın seyrek (latif) ve yoğun (kesif) oluşuyla açıklamaktadır. İlk dönem fizikçilerinden olan ve zıtlıklar (paradokslar) üzerine spekülasyonlarıyla tanınan Herakleitos var olan her şeyin ana maddesinin ateş olduğunu, her şeyin ateşten gelip yine ateşe dönüşeceğini söyler. Ona göre bu varlık düzenli aralıklarla yanıp sönen yani sürekli değişen canlı bir ateştir. Empedokles'e gelince o, kendisinden önceki filozofların varlığın ana maddesi olarak ileri sürdükleri su, hava ve ateşe toprağı ilâve ederek bir sentez oluşturmuş ve ilkenin basit haldeki bu dört unsurdan ibaret olduğunu savunmuştur. Ona göre mahiyeti itibarıyla madde değişmez, fakat cisimler sürekli olarak değişmektedir. Değişim dört unsurun belli oranda birleşme ve ayrışmasıyla gerçekleşmektedir.

Bir cismin başka bir cisim olmasını aklın kabul etmeyeceğini ileri süren Anaxagoras varlığın sayılmayacak kadar çok, gayet küçük ve ezeli olan parçacıklardan yani tohumlardan (spermuta) meydana geldiğini söyler. Bu parçacıklar yok olmaz, oluş ve bozuluşa uğramaz, eşya ezelden beri var olan bu parçacıkların bir araya gelmesiyle gerçekleşir. Ona göre olmak bir araya gelmektir. Ancak parçacıkların hareketini ve bir araya gelmesini sağlayan şey onların dışında çok ince ve akışkan bir madde olan "nous"tur. Nous aynı zamanda zeki ve aşkın bir varlık olarak telakkî edilir. Antikçağ'ın materyalistleri olarak bilinen Leukippos ve Demokritos'a göre âlem, gayet küçük ve sonsuz sayıdaki molekülün ayrılması ve birleşmesi sonucunda oluşur veya bozuluşa uğrar. Sürekli hareket halinde olan bu molekül-ler bölünmez (atom). Bunların hareketini sağlayan aşkın bir prensip değil zorunludur.

Antikçağ'da idealist felsefenin temsilcisi olan Eflâtun'a göre madde cisim değildir, fakat "ide"nin şekil (form) kazandırıcı etkisiyle cisim olma potansiyeline sahip bir şeydir. İdenin ona verdiği şekillerden ayrı olarak düşünülen madde tamamen belirsizdir. Madde herhangi bir olumlu nitelikten yoksun bulunduğu için belli bir kelimeyle ifade edilemez. Bu durumda madde tarif edilemeyen, şekilsiz ve görülemeyen bir şeydir. Fakat bu özelliği

yanında idenin etkisiyle mümkün olan bütün şekilleri ve nitelikleri almaya, duyu-sal varlıkların esası küllî bir kap olmaya elverişlidir. Bu açıdan bakıldığında madde mekânla (uzay) ve cisimlerin yeriyile (mahal) aynı anlama gelmektedir (Weber, s. 60).

Eflâtun'un öğrencisi olan Aristo idenin yerine formu koyarak varlıktaki oluş ve bozuluşu yorumlar. Varlık madde ve formun birleşmesiyle gerçekleşen ezeli bir olgudur. Ancak Aristo maddeyi "hyle" terimiyle ifade ederek biri ilk ve mutlak, diğeri ikinci olmak üzere maddenin iki farklı halinden söz eder. İlk madde belirsiz, pasif bir güçtür, tabiatla asla kendi başına yalnız olarak bulunmaz. Sıcakla soğuk, yaşla kurunun ürünü dört unsurun basit birleşimleri olan dokulara göre madde-dir. Fizikî varlıklarda madde ile form ayrımı yalnız zihnin soyutlama işleviyle yapılır. Şekle bürünmüş olan ikinci madde ise fizikî varlıkların her aşamasında kendi başına vardır (Ross, s. 91). Madde formun karşıtıdır, ancak her formda maddî bir yan bulunur, bu sebeple tabiatla maddesiz form ve formsuz madde yoktur. Aristo felsefesinde madde daima bir gelişimin hareket noktası ve daha yüksek bir düzeye ulaşmanın başlangıcıdır. Bir başka ifadeyle madde ile form arasındaki ilişki izâfîdir, bir konumda madde olan bir başka konumda form olmaktadır. Meselâ fidana göre çekirdek madde, fidan ise onun formudur; ağaca göre fidan madde, ağaç formdur; meyveye göre ağaç madde, meyve onun formudur. Madde ile form organik ve inorganik varlıklarda oluş ve bozuluşun ayrılmaz iki ilkesi olarak her düzeyde vardır. İkisi de cevher olmakla birlikte madde güç, form ise fiil halini ifade eder (Kaya, s. 212-215).

İslâm Meşşâî filozoflarının madde anlayışı Aristo'nun bu konudaki görüşünün bir açılımı mahiyetindedir. Nitekim Kindî heyûlâyı "çeşitli şekilleri kabul eden pasif bir güç" olarak tarif eder (*Felsefî Risâleler*, s. 186). Filozofa göre madde her çeşit niteliği kabul ettiği halde kendisi nitelik olmayan, şekli (sûret) koruyan, fakat kendisinin korunmasına gerek olmayan şeydir. Her varlık henüz şekle bürünmemiş olan ilk maddeden kaynaklanır. Bu ilk madde ortadan kalkacak olsa her şey yok olur. Zıtlıkları kabul ettiği halde değişmeden kendisiyle özdeş kalan madde bütün varlığın dayandığı temel cevherdir ve onun kesin bir tarifine ulaşmak zordur.

Bu ilk maddenin sahip olduğu güç (potansiyel) sayesinde varlık ondan neşet eder. İşte o güç sûrettir. Şu halde madde sûrette gerçekleşen bir cevherdir denilebilir. Meselâ basit iki nitelik olan sıcaklık ve kuruluk birleştiklerinde ateş meydana gelir. Demek ki madde basit olan sıcaklık ve kurulukta bulunmaktadır, sûret ise ateştir (*a.g.e.*, s. 282). Kindî'ye göre âlemin çekirdeğini temsil eden madde ve onu görür kılan sûret ve bunların birleşimiyle oluşan cisimler dünyası ezeli olmayıp Allah'ın irade ve kudretiyle yaratılmıştır.

Fârâbî'nin sudûrcu sisteminde madde, gökcisimlerinin iç içe dairesel hareketleri ve faal aklın etkisi sonucunda meydana gelmiştir. Bu sebeple faal akla "vâhibü's-suver" (şekilleri veren) denilmektedir. İnış ve çıkış sırasında madde inışın en son, çıkışın ilk basamağını oluşturduğundan en basit ve en bayağı bir varlık sayılır. Fakat her varlık türünü kemale erdirecek bir potansiyele sahip olduğu için onu duyu-sal bir varlık kıvamına getiren sûretle birleştikten sonra sırasıyla ustukuslar (hava, ateş, su ve toprak), mineraller, bitkiler, hayvanlar ve son aşamada en değerli varlık olan insan meydana gelmiştir (*el-Medinetü'l-fâzıla*, s. 66, 76-79). Madde ve sûret arasında böylesine sıkı bir ilişki bulunmakla birlikte biri diğerinin varlık sebebi değildir. Ancak ferdiyeti temsil konusunda duyuyla algılanabilir olduğundan sûret maddeden daha yetkin bir cevherdir.

İhvân-ı Safâ felsefesinde de madde "şekilleri kabul eden bir cevher" olarak tarif edilir. Onları, varlığın farklı özellik ve görünümlerini dikkate alarak dört çeşit heyûlâdan söz ederler. Bunlar duyuyla algılanamayan, sadece akılla kavranan "heyûla'l-ülâ", "kâinatın mutlak maddesi" veya "mutlak cisim" anlamına gelen "heyûla'l-kül", dört unsuru ifade eden "heyûla't-tabîa" ve yapay cisimler anlamında "heyûla's-sinâa"dır (*er-Resâ'il*, II, 5-8).

İbn Sînâ mevcudu madde ile sûretin birleşmesi olarak görür ve bunların birbirinden bağımsız olarak bilfiil bulunamayacaklarını söyler. Aralarında böylesine sıkı bir ilişki bulunmakla birlikte bunlar izâfî kavramlar türünden değildir. Çünkü insan bir cismin maddesini düşünmeden de onun şeklini tasarlayabilir (*eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, s. 80). Öyleyse ferdiyeti temsil eden sûret maddeden önce gelir ve madde sûret sayesinde tarif edilir; bunu sağlayan da fiilî bir gerçeklik olan en, boy ve derinlik kavramlarıdır.

İbn Rüşd'e gelince, onun felsefesinde mutlak yokluk (adem) mevcut olmadığından bilfiil olmasa bile ezeli imkân anlamında bir ilk ve mutlak maddeden söz edilir. Basit olan bu ilk maddenin tarifi yapılamaz; pasif ve çoğalma karakteri taşıyan madde duyusal varlıkların algılanışının, aktif olan sûret ise akledilirliğin sebebi sayılmaktadır (*Tehâfütü't-Tehâfüt*, I, 190).

İslâm filozofları, varlığın yorumunda Aristo'yu izleyerek madde-sûret düalitesini birer ilke olarak dikkate almışlardır. Ancak İbn Rüşd gibi bazı filozoflar âlemin sonradanlığını (hudûs) kabul etmekle birlikte heyûlâ denilen ve ezeli imkân anlamına gelen maddenin varlığından söz etmenin akideye bir zarar vermeyeceği görüşündedir. Zira onlara göre imkânın ezeliği ezelinin imkânını gerektirmez. Ayrıca fâilî olan bir şey yani âlem bu anlamda ezeli değil sonradandır (Sarioğlu, s. 177-179). Madde "belli bir formu olmayan, yalnızca bilkuve var olan, gerçek bir varlıktan yoksun bulunan cevher, mekânda yer kaplayan, zamanla sınırlı ve yaratılmış varlık olarak" tanımlanmıştır. İslâm felsefesinde oluşun gerçekleşmesi için basamak basamak yükselen bir gelişmeye gerek duyulduğundan, varlık basamaklarında aşağıdan yukarıya doğru çıkıldıkça alttaki her kat üstteki için form ya da şekil alma kapasitesine sahip olan madde vazifesi görür (Cevizci, s. 559).

Madde ikinci olarak "üç boyutu olan, beş duyu ile algılanabilen ve yer kaplayan, dolayısıyla hareket edebilen mevcut" anlamına gelmektedir ve bu haliyle cisim mânâsında kullanılmaktadır. Bu anlamıyla madde terimi ruh ve canlılığın mukabilidir. Mekânda yer tutma, en, boy ve derinlik gibi üç boyutluluk, duyularla algılanabilirlik, üzerinde gözlem ve deney yapılır olma ve değişim potansiyeline sahip bulunma maddenin başlıca özellikleridir (bk. CİSİM). Bu anlamıyla madde felsefenin tabiiyyât kısmının konusunu teşkil etmektedir (Kâdî Mîr Meybûdî, s. 6 vd.; bk. TABİİYYÂT).

Madde, mantıkta birinci anlamıyla irtibatlı olmakla birlikte bundan biraz daha farklı bir şekilde kullanılmaktadır. Özellikle kıyas söz konusu olduğunda kıyasta önermeler ve onların muhtevasına kıyasın maddesi denildiği gibi bunlar arasında doğru çıkarım yapmanın şekillerine de kıyasın sûreti veya formu denilmektedir (Gazzâlî, s. 173 vd.; bk. KIYAS).

Descartes ve sonrası Batı düşüncesinde madde terimi esas itibarıyla cisim an-

lamındaki kullanım şeklinin mutlaklaştırılması ile gelişmiş, bu anlamıyla kendisine izâfetle ve kendisinden türetilen maddecilik gibi Çeşitli dünya görüşlerinin ve bunları ifade eden terimlerin mesnedi olmuştur (Çankı, II, 383-389; bk. MATERYALİZM).

BİBLİYOGRAFYA :

- Aristoteles [Aristo], *Metafizik* (trc. Ahmet Arslan), İzmir 1985, I, 94-95; Kindî, *Felsefî Risaleler* (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 2002, s. 186, 282; Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1986, s. 66, 76-79, 80-81; a.mlf., *es-Siyâsetü'l-medeniyye* (nşr. Fevzî M. Neccâr), Beyrut 1964, s. 36-38; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât (I)*, s. 72-80; Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm*, Beyrut 1990, s. 173-198; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1980, I, 190; İhvân-ı Safâ, *er-Resâ'il*, Beyrut 1376-77/1957, II, 5-8; Kâdî Mîr Meybûdî, *Kâdî Mîr 'ale'l-Hidâye*, İstanbul 1321, s. 6 vd.; M. Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügatı*, İstanbul 1955, II, 383-389; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi* (trc. H. Vehbi Eralp), İstanbul 1964, s. 60; Cemîl Salîbâ, *el-Mu'cemü'l-felsefî*, Beyrut 1982, II, 306-308; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 212-215; W. D. Ross, *Aristoteles* (trc. Ahmet Arslan), İzmir 1993, s. 91; Cîrâr Cihâmî, *Mevsû'atü muştala-hâtü'l-felsefe 'inde'l-'Arab*, Beyrut 1998, s. 726-731; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1999, s. 558-559; Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd ve Felsefesi*, İstanbul 2003, s. 177-179.



MAHMET KAYA

Modern Fizikte Madde. Madde, görünen âlemdede enerjiyle birlikte bütün objektif olayların temelini oluşturan, kendisine ölçülebilir fizikî özellikler izâfe edilebilen nesnedir. Maddenin makroskopik zatî özellikleri "gravitasyon" ve "eylemsizlik"tir. Gravitasyon, maddî nesnelerin birbirini çekme özelliği, eylemsizlik ise maddenin sükûnet şartlarının veya hareketinin değişmesine karşı gösterdiği dirençtir. Bir cismin kütlesi onun eylemsizliğinin ölçüsüdür. Özel rölativite teorisinin tahkik edilmiş sonuçlarına göre kütle ile enerji arasında eşdeğerlilik vardır; maddeyi enerjiye, enerjiyi maddeye dönüştürmek mümkündür. Makroskopik ölçekte kütlelerin enerjiye dönüşmesi nükleer reaktörlerde vuku bulmaktadır. 1 gram uranyum-235 atomunun fisyon yoluyla bir günde parçalanması sonucu açığa çıkan enerji 1 megavat olup bu 3 ton kömürün yanmasıyla çıkan enerjiye denktir. Enerjinin maddeleşmesi ise mikroskopik ölçekte vuku bulmaktadır.

Maddenin mikroskopik özellikleri hakkında ilk düşünenler eski Yunan'da Leukippos ile Demokritos olmuştur. Bunlar maddenin sonsuza kadar bölünemeyen

taneciklerden oluştuğunu ileri sürmüşler ve bu taneciklere atom (eski Grekçe'de atomos "bölünmeyen") ismini vermişlerdir. Leukippos ve Demokritos, atomların bir araya toplanarak maddeyi nasıl meydana getirdiğinin akla yatkın bir açıklamasını verebilmek için bazı atomların toparlak ve bazılarının çengelli olması gerektiğini, çengelli atomların aralarındaki ilgi ve çekim sayesinde birbirine çengellenerek katı maddeyi oluşturduğunu savunmuştur. Bu model, sıvıların oluşumunu da toparlak atomların bir araya gelip birbirinin üzerinden kaymasıyla açıklıyordu.

Bugünkü anlayışa uygun element kavramı 1661'de Robert Boyle tarafından tanımlanmış, kimyasal reaksiyonları açıklayıcı mahiyetteki atom ve molekül kavramları ise 1808'de Dalton ve 1811'de Avogadro tarafından geliştirilmiştir. Atomun yalnızca kimyacıların değil fizikçilerin de ilgi odağı olması XIX. yüzyılın sonlarına doğru gerçekleşmiştir.

Madde, moleküllerin yapısına has (meselâ kohezyon kuvvetleri ve valans gibi) özelliklerin, uygulanan sıcaklığın, basıncın, iyonlaştırma sürecinin fonksiyonu olarak gaz, sıvı, katı ya da plazma hallerinde ya da küce yıldızlar ve nötron yıldızlarının vuku bulduğuna inanıldığı gibi soysuzlaşmış (dejenere) halde de bulunabilir.

Gelişen gözlem ve deney imkânları, uzun süre parçalanmaz sanılan atom ve onun yapı taşları hakkında tutarlı bilgi edinilmesini mümkün kılmıştır. Buna göre atom, etrafında elektronların dolandığı bir çekirdekten oluşmaktadır. Atomlar içinde en küçüğü etrafında tek (negatif elektrik yüklü) elektronun dolandığı, çekirdeğinde -pozitif yüklü- bir proton bulunan hidrojen atomudur. Eğer hidrojen atomunu 1 trilyon kere büyütme mümkün olsaydı tek bir protondan oluşan çekirdeğin çapı 1 mm. ve kütlesi 1,7 milyon ton, elektronun çapı ise 1 milimetrenin binde birinden küçük, kütlesi de 900 ton olurdu; bu elektron yaklaşık 100 m. çapındaki bir hacim içinde dolanırdı. Bu örnek atomun ne kadar büyük bir boşluk içermekte olduğunu göstermektedir.

Diğer elementlerin çekirdeklerinde protonlardan başka nötron adı verilen, elektrik yüklü olmayan, kütlesi yaklaşık protonunkine eşit tanecikler de bulunur. Bu olgular karşısında maddenin yapı taşlarının proton, nötron ve elektrondan ibaret olduğu sanılmıştı. Fakat bir süre

sonra gerek tanecik hızlandırıcılarında taneciklerin çok yüksek hızlarda birbiriyle çarpıştırılması neticesinde, gerekse fezanın derinliklerinden gelen kozmik ışınlarda farklı fiziksel özelliklere sahip bu kabil 200 kadar taneciğin varlığı ortaya çıkarıldı. Bu gelişme sonucunda maddenin gerçek yapı taşları olan tabiattaki taneciklerin elemanter tanecikler, leptonlar, kuvarklar, bozonlar ile birleşik taneciklerden baryonlar, mezonlardan ibaret olduğu ortaya konmuştur.

Leptonlar elektron, müon ve tau ile bunların her birine tekabül eden elektron nötrinosu, müon nötrinosu ve tau nötrinosundan oluşmaktadır. Kuvarkın da altı farklı türü vardır. Bozonlar ise foton, gluon, aracı bozonlar (W^+ , W^- , Z^0) ve gravitondan oluşan ayar bozonları ile Higgs bozonu diye beş sınıfa ayrılmaktadır. Teorilerin varlığına işaret ettikleri graviton ile Higgs bozonunun varlığı henüz deneysel olarak ortaya konulabilmiş değildir.

Baryonlar, proton ve nötronu ihtiva eden nukleonlar ile bir cins lambda, üç cins sigma, iki cins ksi, dört cins delta ve bir cins omega taneciklerini ihtiva eden hiperonlardan oluşmaktadır. Mezonlar ise üç cins pion, üç cins kaon, eta, fi ve ro taneciklerinden meydana gelmektedir. Birleşik taneciklerin hepsine birden "hadronlar" denilmektedir.

Ayrıca elektronların, kuvarkların ve nötrinoların karşıt tanecikleri de vardır. Elektronun karşıt taneciği aynı kütleye, fakat pozitif yüke sahip pozitronudur. Karşıt nötronun kütlesi nötronunkiyle aynı ve yüksüzdür, ancak nötronun +1 olan baryonik sayısının aksine -1 baryonik sayısına sahiptir. Bir tanecikle bunun karşıt taneciği çarpışacak olursa bunların kütlelerinin tamamı gamma ışınları şeklinde salt enerjiye dönüşür. Tabiatta kendi başına karşıt maddeden yani karşıt taneciklerden oluşmuş atomlar yoktur. Laboratuvarında ilk defa 1995 sonunda Cenevre'deki Avrupa Nükleer Araştırmalar Merkezi'nde (CERN) dokuz adet karşıt hidrojen atomu imal edilmiştir.

Maddenin yapı taşları hakkındaki bu sınıflandırma standart model diye bilinen ve şimdilik geçerli olan teorik bir model çerçevesi içinde sentez edilmiş bulunmaktadır. Çok girift bir matematiksel formalizm üzerine inşa edilen bu model kuantum teorisine rölativite teorisine dayanmaktadır. Bu formalizmin gücü, aracı bozonların varlığını ve özelliklerini -deneyle var oldukları tesbit edilmeden

önce- öngörebilmiş olmasından ileri gelmektedir. Bu model, gravitasyon olayı hariç tanecikler arasındaki bütün etkileşimleri, yani taneciklerin birbirine uyguladığı kuvvetleri açıklayabilmektedir. Bu sebeple standart model, maddenin nihaî teorisini değil yalnızca bugün madde hakkında elde edilen bilgilerin bir sentezini temsil etmektedir. Teorik fizikçilerin rüyası ise tabiatta birbirinden bağımsız gibi görünen ve maddenin değişik birleşenleri arasındaki bağı sağlayan gravitasyon etkileşmesinin, bütün kimyaya hükmeden elektromagnetik etkileşmenin, kuvarkların ve dolayısıyla atom çekirdeklerinin kararlılığını sağlayan kuvvetli etkileşmenin, nihayet beta radyoaktivitesinden ve kâinata doğal olarak karşıt maddenin değil yalnızca maddenin bulunmasından sorumlu olan zayıf etkileşmenin aslında tek bir kuvvetin farklı şartlar altında dört ayrı tecellisi olduğunun deneylerle uyumlu matematiksel bir çerçevede içinde tevhid edilmesidir. Ancak bu henüz bir ütopya mesabesinde.

Fizikçilerin âleme bakış açısına kuantum mekaniğinin hâkim olmasından önce etkileşmenin taneciklerden yayıldığı var sayılan bir kuvvet alanı aracılığıyla vuku bulduğunu savunan bir model geçerliydi. Kuantum mekaniği iki tanecik arasındaki böyle bir etkileşmenin ancak aralarında bozon denilen bir aracı taneciğin değişik tokuşu ile mümkün olduğunu bildirmektedir. Bu, tıpkı birbiriyle konuşan iki insanın etkileşme bozonunun araların da teati edilen söz olması gibidir.

Elektromagnetik etkileşmelerin bozonu foton, zayıf etkileşmelerinki W^+ , W^- , Z^0 tanecikleri, kuvvetli etkileşmelerinki gluonlar, gravitasyonunki henüz daha deneysel olarak ortaya konulamadığından teorik bir tanecik olan gravitondur. Standart model, W bozonuna belirli bir kütle izâfe edilmesini mümkün kılan Higgs bozonlarını da öngörmekle beraber deneysel olarak bunların varlığını tesbit etmek henüz mümkün olmamıştır.

Farklı taneciklerin oluşumunu açıklamak üzere "büyük patlama teorisi" diye bilinen bir senaryo ileri sürülmüştür. Bu senaryoya göre tabiattaki elementler kâinatın hemen başlangıcında değil yıldızların içinde oluşmuştur. Buna göre kâinatın başlangıcı sayılan büyük patlama esnasında proton, nötron ve elektronlar daha çok hidrojenle helyum ve çok daha düşük miktarlarda lityum, berilyum ve bor gibi basit elementleri oluşturacak bi-

çimde bir araya gelmiş, bu iptidai maddeden hareketle yıldızlar oluşmaya başlamıştır. Bu yıldızların içinde hâkim olan büyük basınç ve sıcaklığın etkisiyle ağırlıkları bakımından demir elementine kadar olan elementler nükleer füzyon aracılığıyla oluşmuştur, demirden daha ağır elementlerin ise "süpernova" diye adlandırılan bazı yıldızların patlaması sonunda oluşan fiziksel şartlarda meydana geldiği düşünülmektedir.

Maddenin sırrı söz konusu olduğunda eski Yunan filozoflarının bu husustaki vehim ve hayalleriyle, teori ve deneylerin birbirini yakından denetlemesi sayesinde ulaşılan bugünkü olgunluk mertebesinin yansıttığı görüntü arasında büyük mahiyet farkı vardır. Fizikçiler, maddenin elemanter yapı taşlarının proton, nötron ve elektrondan ibaret olduğuna kani olmalarından bir müddet sonra karşılarında yüzlerce yeni tanecik bulmuşlar, nihayet elemanter tanecik olarak vehmettikleri proton ve nötronun aslında kuvarklardan oluşan birleşik tanecikler olduğunu keşfetmişlerdir. Bugün kuvarkların dahi daha da derinde saklı birtakım elemanter taneciklerden oluştuğu hakkında şüpheler ileri sürülmekte, madde nihaî sırrını hâlâ saklı tutmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmet Yüksel Özemre, *Teorik Fizik Dersleri: Kozmolojiye Giriş*, İstanbul 1981; Steven Weinberg, *İlk Üç Dakika* (trc. Zekeriya Aydın), Ankara 1995; a.mlf., *Atomaltı Parçacıklar: Bir Keşif Serüveni* (trc. Zekeriya Aydın), Ankara 2002.



AHMET YÜKSEL ÖZEMRE

MADDECİLİK

(bk. MATERİYALİZM).

MADDİYYÜN MEZHEBİNİN İZMİHLÂLİ

İsmail Fenni Ertuğrul'un
(ö. 1946)

materyalizmi eleştirmek amacıyla yazdığı eser.

Alman tabip ve filozofu Ludwig Büchner'in *Kraft und Stoff* adlı kitabına (Darmstadt 1855) reddiye olarak kaleme alınmıştır. Batı dünyasında "materyalizmin İncil'i" olarak anılan eser on beş dile çevrilmiş ve yirmiden fazla baskısı yapılmıştır. Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebîl tarafından *Madde ve Kuvvet* adıyla Türkçe'ye tercüme edilen kitap (bk. bibl.) Türk

aydınları üzerinde etkili olmuş, gençlerin dinî inançlarını sarsacağından kaygı duyulmuştur (Adivar, s. 411-412). Eserde insana ait bütün olguların materyalist tarzda açıklanabileceği, var oluşun madde ve kuvvetten ibaret bulunduğu, madde, kuvvet ve hareketin ebedi olduğu, düşünme gibi zihinsel etkinliklerin, zihin ve ruh gibi fizik ötesi sayılan varlıkların organizmanın fonksiyonlarından başka bir şey olmadığı ileri sürülmüştür. Bu yaklaşımın mantıkî sonucu olarak Tanrı, yaratılış, din ve hür irade gibi kavramlar kökten reddedilmektedir. Büchner'in inkârcılığı, "Şahsî, fevkalâde muktedir, tabiatın hâlikı, müdürü ve muhafızı olmak üzere bir Allah'ın vücudu fikri büyük bir hatadan başka bir şey değildir" ifadesinde yer aldığı gibi (*Madde ve Kuvvet*, III, 578) kesin ve radikaldir. Materyalist akımın Yeni Kantçı tarihçisi Lange eserin özgün olmadığı kanısında olup Büchner'in İngiltere ve Fransa'da bir filozof gibi algılanmasını eserin halk için kaleme alınmış, açık ve anlaşılır bir metin oluşuna bağlamaktadır. Alman felsefe çevreleri de Büchner'i özellikle kalem tartışmaları yapmaktan hoşlanan popüler bir yazar olarak görmüşlerdir (*Materyalizmin Tarihi*, II, 93, 95-96).

İsmail Fenni'yi *Madde ve Kuvvet*'e reddiye yazmaya sevkeden âmil, gençliğinde bazı arkadaşlarının Büchner'in kitabını okuyarak dinî inançları konusunda kuşkuya düştüklerini görmüş olmasıdır (*Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, s. 25-26). Yedi bölümden oluşan eserin ilk iki bölümünde Tanrı ve ruh meselesi incelenmekte, Tanrı'nın kanıtlanması konusunda gâiyet fikri ön plana çıkarılmaktadır. Üçüncü bölümü vahdet-i vücûd doktrini hakkındaki değerlendirmeler oluşturmaktadır. Dördüncü bölümde müellif, Batılı filozof ve bilim adamlarının fikirlerine dayanarak temel tezlerini desteklemeyi sürdürmektedir. *Madde ve Kuvvet*'in doğrudan doğruya ele alındığı beşinci bölümde İsmail Fenni, kitabın 1884 tarihli Fransızca baskısından aktarmalarda bulunarak tenkitler yapmakta, son iki bölümde ise Ernst Haeckel ile August Comte'un fikirlerini eleştirmektedir.

Müellifin yöntemi materyalizme karşı modern bilimi, pozitivizme karşı akıl ve vicdanı koymaktır. Yönlendirici fikir ise materyalist felsefenin kendini deneysel bilimle temellendirme iddiasının bizzat bilimin yöntem ve sınırlarını ihlâl anlamı

taşıdığı, bu bakımdan aslında maddeci bir dogmatizmden (*maddiyye-i ikâniyye*) başka bir şey olmadığıdır (*a.g.e.*, s. 389-391). Modern bilimsel veriler, madde-enerji dönüşümü kavramını ön plana çıkararak materyalizmin madde ve kuvvetin ebediliği hakkındaki temel kabullerini sarsacak olan radyoaktivite olgusu türünden verilerdir. Müellif bu konuda çoğunlukla Gustave le Bon'a dayanmaktadır; Charles Richet, Paul Janet, Camille Flammarion, Oliver Lodge gibi modern düşünür ve bilim adamlarının düşüncelerine de özellikle materyalistlerin metafizik bir kavram sayarak reddettikleri gayelilik fikrinin kanıtlanmasında başvurmuştur. İsmail Fenni, Tanrı'nın ispatı konusunda modern felsefenin yanı sıra klasik İslâm düşünce geleneğine de dayanmıştır. Bu arada onun düşünce dünyasında merkezî bir yer tutan vahdet-i vücûd metafiziği, maddenin araştırılmasında modern bilimin kaydettiği gelişmelerce desteklenen bir doktrin olarak ortaya konmaktadır. Böylece müellif, yabancı bilim ve felsefe kitaplarını okuyarak din hakkında şüpheye düşenlere İslâm geleneğine dayalı bir alternatif sunduğu kanısındadır (*a.g.e.*, s. 297, 307-308). Gayri cismânî bir cevher olarak ruhun varlığını ve ölümsüzlüğünü temellendirme gayreti içinde neredeyse bütün İslâm ve Batı felsefesi özetlenirken paranormal psikolojiyi ilgilendiren olayların problemle ilgili yeni kanıtlar sağlamak üzere ciddiye alındığı görülmektedir. İsmail Fenni bu kanıtlar konusunda Pierre Janet, Emile Boirac, Albert de Rochas gibi Batılı düşünür ve bilim adamlarının fikirlerinden destek almaktadır.

İsmail Fenni'nin eserindeki felsefî eleştiriler yeri geldikçe konuyla bağlantılı akımlara da yönelmektedir. Bunların başında Kant'ın, Tanrı'nın varlığını kanıtlanmanın imkânsızlığını ileri süren görüşleri gelmektedir. Müellif bu konuda Fransız filozofu Charles Renouvier'in düşüncelerinden hareketle Kant kritizizminin anlamsız bir şüpheciliğe ve agnostisizme düştüğünü ileri sürmektedir (*a.g.e.*, s. 28). Ayrıca Lamarck, Charles Darwin ve Herbert Spencer'in evrende bir gayenin varlığını reddeden evrimci felsefelerine de eleştiriler yöneltilmektedir (*a.g.e.*, s. 77-116). Bu arada panteizm ve vahdet-i vücûd doktrini arasındaki temel farklar da ele alınmıştır. Ancak müellif, Oliver Lodge'un "pek yüksek panteizm" olarak adlandırdığı bir görüşü vahdet-i vücûdun Batı bilim çevreleri tarafından kabulüne

bir işaret saymaktadır (*a.g.e.*, s. 301). Comte'un pozitivizmi ise bilimi pozitif verilerle sınırlandırmasıyla dikkate alınmakta, fakat onun din ve metafiziği tarihin mezarlığına gömmeye çalışmakla büyük bir yanılgıya düştüğü vurgulanmaktadır. İsmail Fenni'ye göre materyalistlerin hatası pozitif yöntemin sınırlarını zorlayarak metafizik konuları çözmeye çalışmaları, pozitivistlerin hatası ise bu sınırları aşma endişesiyle metafizik ve dinî meseleleri araştırmayı büsbütün terk etmeleridir (*a.g.e.*, s. 678-679).

Hilmi Ziya Ülken'in değerlendirmesine göre *Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, daha önce aynı konuda Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin yazdığı *Huzûr-ı Akl ü Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti* adlı eserden (İstanbul 1333) daha ölçülü ve daha kuvvetlidir. Kitap İstanbul'da basılmış (1928), Abdülhalim Kılıçsoy tarafından *Materyalizmin İflâsı ve İslâm* adıyla sadeleştirilerek tekrar yayımlanmıştır (İstanbul 1996).

BİBLİYOGRAFYA :

İsmail Fenni [Ertuğrul], *Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, İstanbul 1928, s. 25-26, 28, 77-116, 297, 301, 307-308, 389-391, 678-679, ayrıca bk. tür.yer.; L. Büchner, *Madde ve Kuvvet* (trc. Baha Tevfik – Ahmed Nebil), İstanbul, ts. (Müşterekülmenfaa Osmanlı Şirketi Matbaası), III, 578; Abdülhak Adnan Adivar, *Tarih Boyunca İlim ve Din* (İstanbul 1944), İstanbul 1969, s. 410-412; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Konya 1966, II, 474-485; Süleyman Hayri Bolay, *Türkiyede Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, İstanbul 1966, s. 167-241; F. A. Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi* (trc. Ahmet Arslan), İstanbul 1998, II, 93-100, 105, 169.



İLHAN KUTLUER

MADEN

(معدن)

Sözlükte "bir yerde ikamet etmek, yerleşmek" anlamına gelen *adn* kökünden türemiş mekân ismi olan *ma'den* (*ma'din*) "bir şeyin kökünün bulunduğu yer, merkez, ocak" demektir. Örfî kullanımda ise yer altında bulunan ve topraktan ayrı olarak ekonomik değer taşıyan maddeleri veya böyle maddeler içeren yeri (*ma-den ocağını / yatağını*) ifade eder.

Madenler mülkiyet, işletme ve vergilendirme açısından tâbi olacağı hukukî statüyü belirlemek amacıyla fıkıh ilim dalında ele alınmış, genel prensiplerden ve uygulamadan edinilen tecrübelerden hareketle düzenleyici nitelikte bazı hüküm

ve öneriler getirilmiştir. Bunlarda şüphesiz fakihlerin gözlem ve tecrübe birikimleri kadar yer altı zenginliklerinin o günkü anlam ve öneminin günümüze nisbetle hayli farklı olmasının ve konunun özel hukuk prensipleri dahilinde çözümlenilebilir oluşunun da etkisi vardır. Öte yandan madenler tabii zenginlik oluşu, işletme teknolojisi, maden sanatları gibi açılardan da İslâm coğrafya ve medeniyetinin farklı alanlarına konu olmuştur.

Klasik dönem İslâm hukukçularının maden tanımları oldukça kapsamlıdır. Hanefî fakihlerinden Kâsânî madeni "Allah'ın arzı yaratırken onda halkettiği mal" (*Bedâ'î*, II, 65), İbnü'l-Hümâm kelimenin kök anlamıyla bağını vurgulayarak "Allah'ın arzı yaratırken onda terkip ettiği müstekar cüzler" (*Fethu'l-kadîr*, II, 178) şeklinde tanımlar. Fukahadan bir kısmı, yer altında gömülü veya su altında batık olarak bulunan ve fıkıhta "rikâz" denilen, altın ve gümüş gibi kıymetli metallere yapılmış eşya ve sikkelerden oluşan definelerin de maden statüsünde olduğunu ileri sürmüştür. Bunlar arasında Ebû Hanîfe, Süfyân es-Sevrî, Evzâî ve Ca'fer es-Sâdık sayılabilir. Bu fakihlerin görüşlerini, rikâzın madenler gibi beşte bir vergiye tâbi olduğunu belirten hadise (*el-Muvaṭṭa'*, "Zekât", 9; Buhârî, "Zekât", 66; Müslim, "Hudûd", 45-46) dayandırdıkları rivayet edilir. İmam Mâlik ve Şâfiî ise madenle rikâzı ayırır. İki grup arasındaki görüş ayrılığı vergilendirme oranlarının aynı veya farklı olması gerektiği görüşünden kaynaklanmaktadır. Fakihler, değerli taşların vergiye tâbi olmadığını beyan eden hadisten hareketle (Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylâî, II, 382-383) bunların maden statüsünde kabul edilmeyeceğinde hemfikirlerdir.

Madenlerin mülkiyeti ve işletilmesiyle ilgili olarak Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerden biri onun Me'rib tuzlasına dair uygulamasıdır. Rivayete göre Resûl-i Ekrem, Me'rib arazisini Ebyaz b. Hammâl el-Müzenî'ye iktâ etmiş, fakat Akra' b. Hâbis et-Termîmî'nin, "Yâ Resûlallah! Ona kendi kendini bir akarsu gibi yenileyen bir tuz madeni iktâ ettiniz" demesi üzerine iktâdan rücu etmiştir (İbn Mâce, "Rühûn", 17; Ebû Dâvûd, "İmâre", 36; Tirmizî, "Ahkâm", 39; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, s. 358). Madenlerle ilgili ihtihadlarda, Hz. Peygamber tarafından Kabele arazisinde bulunan madenlerin Bilâl b. Hâris'e iktâ edilmiş olması da delil olarak kullanılır (Ebû Dâvûd, "İmâre", 36). Yine Resûl-i Ekrem'den

su, otlak ve ateşin kamunun ortak malı olduğu, taşların zekâta tâbi bulunmadığı rivayetleri madenlerle ilgili ihtihadların kaynağını oluşturur (Mâverîdî, s. 178; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylâî, II, 282-283).

Fakihler, madenleri mülkiyet ve vergilendirme problemini çözmeye yardımcı olması için açık ve gizli madenler, sıvı ve katı madenler şeklinde bazı tasniflere tâbi tutarlar. Klasik fıkıh doktrininde açık madenler "yüzeyde veya yüzeye yakın, işletilmesi kolay, herkesin ihtiyaç duyduğu ve istifade edebileceği madenler" olarak tanımlanmıştır (Şâfiî, IV, 42; Mâverîdî, s. 197; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, s. 112; İbn Kudâme, VI, 156; M. Cevâd Mağniye, V, 55). Çağdaş İslâm iktisatçılarından Muhammed Bâkir es-Sadr açık madenleri yapısı itibarıyla taş ve toprakla karışık halde bulunmayan, açığa çıkarılması için ayrıca izâbe ve tasfiye gibi ameliyelere gerek duyulmayan madenler olarak kabul eder (*İslâm Ekonomi Doktrini*, s. 465). Kaynakların çoğunda gizli madenler "özü ancak emek sarfedilerek bir ameliye ile elde edilebilen madenler" diye tanımlanmıştır. Mâverîdî onu "yerin derinliklerinde bulunan ve çıkarılmak için hafriyat gerektiren madenler" olarak tarif eder (*el-Ahkâmü's-sultânîyye*, s. 197-198). Bunlara altın, gümüş, bakır, demir ve kurşun gibi madenler örnek gösterilmiştir.

Hanefî fakihleri madenleri sıvı ve katı olarak ikinci bir ayırıma tâbi tutmuşlardır. Petrol ve ziftin sıvı madenler kategorisine girdiğinde ittifak vardır. Civanın katı mı sıvı mı olduğu konusunda ihtilâf edilmiştir (Serahsî, II, 211; Kâsânî, II, 67; İbnü'l-Hümâm, II, 179, 185). Katı madenler de kendi içinde eritilebilen ve eritilemeyenler olmak üzere ayrıca tasnif edilmiştir. Eritilebilen katı madenler ısıya mâruz bırakıldığında eriyen ve cevheri ancak bu şekilde ayrıştırılabilen madenlerdir; demir, bakır, kurşun örneğinde olduğu gibi. Eritilemeyen katı madenler ise ısıya mâruz bırakılınca fiziksel ve kimyasal yapısı değişen, bu sebeple eritmeye uygun olmayan madenlerdir. Elmas, yakut, zümrüt gibi kıymetli taşlarla mermer ve granit gibi sınaî değeri olan taşlar eritilemeyen madenlerdendir. Bu ayırım Hz. Peygamber'den, "Taşlar vergiye tâbi değildir" şeklinde rivayet edilen hadisle temellendirilmiştir (Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylâî, II, 282-283).

a) Mülkiyeti ve İşletilmesi. Madenlerin mülkiyeti meselesi, madenlerin veya içinde maden bulunan arazilerin iktâ konusu-

suyla bağlantılı bir husustur. İktâ, devletin tasarrufu altındaki arazinin mülkiyet veya menfaatini kişilere tahsis etmesi demek olup tabiat kaynakları üzerinde verimlilik için iş gücü paylaşılması yöntemlerinden biridir. Kendisine maden veya arazi iktâ edilen kişilerin madenin veya arazinin mülkiyetini değil sadece işletme hakkını, bir anlamda intifâ hakkını kazanmış olacağı Hulefâ-yi Râşidîn döneminde itibaren benimsenmiş bir görüştür. Kaynakların verdiği bilgiye göre Resûl-i Ekrem tarafından Bilâl b. Hâris'e iktâ edilen Kabele arazisinin ve altın madenlerinin işletilemeyen kısmını Hz. Ömer hilâfeti döneminde Bilâl'den geri alarak başkalarına iktâ etmiş ve Bilâl'in itirazını dinlememiştir (Ebû Yûsuf, s. 62; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, s. 368; İbn Kudâme, VI, 165). Yine Hz. Ömer Resûlullah'ın iktâ ettiği, fakat ziyetlerince işletilemeyen arazileri alarak bunları ihya edenlere vermenin doğru olacağını, fakat Hz. Peygamber'e saygısından dolayı bunu yapmadığını belirtmiştir (Ebû Yûsuf, s. 61; Yahyâ b. Âdem, s. 86-87; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, s. 366; diğer örnekler için bk. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, s. 350-371; Heysemî, VI, 8). Fakihler, bu delillerden hareketle işletilemeyen madenlerin iktâ ile mülkiyetinin kazanılamayacağı sonucuna varmışlardır.

Öte yandan fakihler madenlerde iktân cevazını maden türüne göre de tartışır. Çoğunluk açık madenlerin iktâ edilemeyeceği fikrinde iken azınlık böyle bir ayırım yapmaksızın madenlerin iktânı kural olarak câiz görmez. Çoğunluk, görüşlerini Resûl-i Ekrem'in iktâ ettiği Me'rib arazisinde kendi kendini sürekli yenileyen bir tuz madeninin bulunduğu itirazı üzerine iktâ geri alınış olmasına dayanır. Devlet başkanı bu tür madenleri iktâ etmiş olsa bile bu iktâ hukukî bakımdan muteber sayılmaz (Mâverîdî, s. 197-198; İbn Kudâme, VI, 156; İbn Âbidîn, VI, 434). Fukahanın açık madenlerin özel kişilere iktâ edilemeyeceği hükmü devletin bu madenlerden yararlanmayı önleyeceği veya onları denetlemeyeceği değil, sınırlı bir kesim ve bölge halkı yerine toplumun bütün fertlerinin yararlanmasına yol açacak bir işletme statüsü getirmesinin gerektiği anlamını taşır. Nitekim Hz. Peygamber Husayn b. Müşmit'e su iktâ etmiş, fakat bu sudan başkalarının yararlanmasına engel olmamasını tembih etmiştir (Kâsânî, VI, 194). Câhiliye döneminde, Resûl-i Ekrem zamanında ve daha sonraki devirlerde sözü edilen Me'-

rib tuz yataklarından büyük şehirlere tuz nakliyatı yaparak geçinen bir tâcirler sınıfı mevcuttu (Cevâd Ali, VI, 522-523). Bu madenler rezerv olarak mülkiyete mevzu olmazsa da yataktan istihsal edildikten sonra özel mülk sayılır. Mülkiyetin sağladığı bütün haklar bu madenler üzerinde ancak bundan sonra kullanılabilir.

İster derinde bulunan, ister cevheri elde etmek için izâbe ve tasfiyeye gerek duyulan gizli madenler sahihsiz arazide dahi bulunsa iktâ veya imar edilmek suretiyle özel işletmelere bırakılabilir. Zira bu madenler istifade edilebilmek için üzerinde emek harcamayı gerektirir. İşletmeye açmamakla veya özel kişilerin işletmesine izin vermemekle toplumun menfaati korunmuş olmaz (İbn Kudâme, VI, 156; Lokkegaard, s. 51). Gizli madenlerin özel işletmeye bırakılabileceği hükmü onların arazinin bir cüzü olarak kabul edilmiş olmasıyla da alâkalıdır (İbn Kudâme, VI, 158).

Madenleri katı ve sıvı olarak tasnife tâbi tutan Hanefî fakihlerine göre sıvı madenler suya kıyas edilir ve sulara uygulanan statü aynen bu madenlere de uygulanır. Bu görüşe göre yüzeydeki sıvı madenler toplumun ortak malıdır; herkes bunlardan faydalanma hakkına sahiptir. Bu madenler ihya veya iktâ edilmek suretiyle mülkiyet altına alınamaz. Esasen kamu otoritesinin bu madenleri iktâ etme yetkisi de yoktur (Serahsî, II, 212). Diğer mezheplere göre derindeki sıvı madenlerden yararlanılabilmesi için hafriyat, izâbe ve rafine edilmeye gerek bulunduğundan bu madenler diğer gizli madenler kategorisinde kabul edilmiştir. Bu görüş açısından derindeki sıvı madenler özel işletmelere bırakılabilir. İmam Şâfiî'ye göre izâbe, tasfiye ve rafine edilmesi gereken yüzeydeki madenler bile özel kişilere iktâ edilebilir (Şâfiî, IV, 42-43).

İmam Şâfiî, iktâ câiz olmayan açık madenler işletilmesi için birtakım işlemlere ihtiyaç gösteriyorsa, meselâ kullanılabilir duruma getirilmesi için karışım halinde bulunduğu şeylerden tasfiye edilmesi gerekiyorsa, kamu otoritesinin genellikle açık madenler statüsüne giren bu evsaf-taki madenleri uygun kişilere iktâ edileceği görüşündedir (a.g.e., IV, 42-43). Zira sözü edilen madenler bu haliyle gizli madenlere benzerdir. İktâ edilmiş olmaları toplumun istifadesini engellemekte, üstelik faydalanılamayan bir tabii servet işletilip fertlerin hizmetine sunulmaktadır.

Klasik dönem fakihlerinin çoğunluğu madenlerin bulunduğu araziye tâbi olduğu, ona sahip olanın madene de sahip olacağı görüşündedir. Bir şahsın mülkü olan arazide yer alan madenler arazinin cüzü sayılarak arazi sahibinin mülkü kabul edilmiştir (Kâsânî, VI, 194). Bu görüşe göre mülk arazideki madenler başkalarına iktâ edilemez. Bir maden yatağını içinde barındıran arazinin mâlikinin o madene de sahip olması ilke olarak kabul edilebilirse de o madenin işletilmesi toplum yararı için vazgeçilmez bir önem taşıyorsa arazi sahibinin sadece öncelikli işletme hakkına sahip olduğu, mâlikî tarafından işletilmeyen madenlerin istimlak edilerek veya tazminat ödenerek ya da elde edilen maden gelirinin belli bir oranı arazi sahibine verilerek mâlikin hukukunu koruyan bir yöntemle özel veya tüzel kişilerce işletilmesinin yolunun açılması gerektiği anlaşılmaktadır. Fakihler arasında azınlıktaki diğer bir görüşe göre ise maden araziye tâbi sayılmaz, arazi sahibi maden üzerinde mülkiyet iddia edemez (İbn Kudâme, VI, 158). Bu konuda bir ayırım yapan İmam Mâlik'e göre Arap yarımadası içinde bulunan madenler toprağın mülkiyetine tâbidir; arazinin sahibi aynı zamanda arazide mevcut madenlere de sahip olur. Vergisini ödemek şartıyla madeni işletme hakkı arazi sahibine aittir. Yarımada dışındaki madenler ise devlete aittir; bunları dilediği kimselere iktâ eder (Sahnûn, I, 288).

Klasik dönem fakihleri arasında cereyan eden, madenin toprağın mülkiyetine tâbi olup olmayacağı veya hangi şartlarda işletmeye açılacağı tartışmalarını, genelde küçük çaplı madenlerin iktâ ve işletilmesi çerçevesinde yapılmış tercihler ve düzenleyici hükümler olarak görmek, madenlerin millî ve milletlerarası ekonomik değer, hatta stratejik önem kazandığı günümüzde ise maden hukukunu yeni şartlar ışığında değerlendirmek gerekir. Petrol, kömür, bor, altın gibi maden yataklarının ve bunun gibi yer altı zenginliklerinin ülkelerin ekonomileri açısından taşıdığı önem, Kur'an'da servetin belli kesimlerin elinde toplanmasının kınanmış olmasıyla birlikte göz önüne alınırsa (el-Haşr 59/7) bu zenginliklerin kural olarak devlete ait olacağı görüşü ağırlık kazanır.

b) Vergilendirilmesi. Kur'an'da özel olarak madenlerle ilgili malî bir mükellefiyetten söz edilmez. Ancak Allah'ın insanlar için yerden çıkardığı şeylerin helâl ol-

duğu bildirilmekte ve iyisinden Allah yolunda harcamada bulunulması emredilmektedir (el-Bakara 2/267). Hendek Gazvesi'nden önce, altın işletmeciliğiyle şöret kazanmış olan Süleymoğulları altın madeninden vergi olarak bir miktar altın getirmişlerdir; Hz. Peygamber'in Bilâl b. Hâris'e iktâ ettiği Kabele altın madeninden de vergi alınmıştır (Ebû Dâvûd, "İmâre", 35; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, s. 423).

Hadislerde de madenlerden alınacak vergi oranı konusunda bir açıklık yoktur. Zührî, Ebû Hanîfe ve onun mezhebine mensup fakihler Resûl-i Ekrem'in "Rikâz beşte bir oranında vergiye tâbidir" hadisini (Buhârî, "Zekât", 66, "Diyât", 28-29; Müslim, "Hudûd", 45-46) esas alarak madenlerden beşte bir oranında vergi alınması gerektiğini söylemişlerdir. Bu görüşe sahip olan fakihler rikâz kelimesinin hem define hem de madenlere şâmil bir isim olduğunu ileri sürmekte (Kâsânî, II, 67; İbnü'l-Hümâm, II, 179), görüşlerini ayrıca madenleri ganimete kıyas ederek güçlendirmeye çalışmaktadır (İbnü'l-Hümâm, II, 179; İbn Nüceym, II, 252). Vergi mükellefinin müslüman veya gayri müslim, kadın veya erkek, çocuk veya yetişkin olmasının önemi yoktur (Serahsî, II, 215-216). Zimmîler de müslümanlarla aynı oranda vergiye tâbi tutulur (İbnü'l-Hümâm, II, 180; İbn Nüceym, VIII, 239).

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm madenlerin ganimet statüsünde olduğu kanaatinde (el-Emvâl, s. 426-428). Hasan-ı Basrî, Evzâî ve Süfyân es-Sevrî gibi âlimler de bu görüşte olduğundan Arap yarımadasındaki madenler için kırkta bir, fet-hedilen topraklardaki madenlerden ise beşte bir oranında vergi alınması gerektiğini ileri sürerler (Bedreddin el-Aynî, IX, 100). Rivayete göre Hz. Ali madenleri rikâz olarak adlandırmıştır (Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, s. 425-426). Ca'ferî fakihleri de madenlerin ganimet olduğu görüşünden hareketle bunların beşte bir oranında vergilendirilmesi gerektiğini, denizden çıkarılan bütün madenler ve inci gibi kıymetli şeylerin de beşte bir oranında vergiye tâbi olacağını ileri sürerler (İbn Bâbevehy, II, 21; Ebû Ca'fer et-Tûsî, IV, 121-124).

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre madenler kırkta bir oranında zekâta tâbidir. Bu görüş sahipleri Rebîa b. Ebû Abdurrahman'dan nakledilen, Hz. Peygamber'in Bilâl b. Hâris'e iktâ ettiği Kabele altın madenlerinden kırkta bir ver-

gi alındığı rivayetini esas almışlardır (Yahyâ b. Âdem, s. 30; Sahnûn, I, 287; Kâsânî, II, 67; İbn Rüşd, I, 219). Bu görüşe katılmayan fakihlere göre ise kırkta bir vergilendirme rivayeti Resûl-i Ekrem'in emrini değil sadece bir uygulamayı haber vermektedir. Diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber'in emrini içeren bir hadise dayanmayıp örfî bir uygulamayı bildiren bu rivayet bağlayıcı bir eser olarak görülmez. Ancak Mâlik bu uygulamayı "Medineliler'in ameli" olarak kabul etmekte ve bu rivayeti delil olarak almaktadır (Kurtubî, III, 325).

Madenlerde vergi oranı konusundaki delillerin kesinlik ifade etmemesi sebebiyle bir grup fakih vergi oranlarını takdirde serbestlik fikrine sahiptir. Buna göre büyük güçlüklerle az miktarda istihsal edilebilecek bir madenle az bir emekle bol miktarda istihsal edilebilecek bir madeni aynı oranda vergiye tâbi tutmak, Hz. Peygamber'in vergi tarihinde ortaya koyduğu emekle verginin ters orantılı olması prensibine aykırı bir tutum olur. Nitekim Resûl-i Ekrem yağmur suyu ile sulanan arazi ürünlerinden onda bir, kuyu ve kanal suları ile sulanan ürünlerden ise yirmide bir vergi alınmasını emretmiştir (Yahyâ b. Âdem, s. 112-113; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, s. 576-578). İmam Mâlik'in kolayca istihsal edilen madenlerin beşte bir nisbetinde vergilendirilmesi görüşünde olduğu aktarılır (Sahnûn, I, 287-288; İbn Rüşd, I, 219). Ona göre kolayca istihsal edilen madenler rikâza benzer. Madenler için sabit bir vergi oranı belirlemekten ziyade istihsal güçlükleri dikkate alınarak kolay istihsal edilen madenlerden beşte bir, istihsalı güç olan madenlerden kırkta bir oranında vergi alınması fikri fakihler arasında hayli taraftar bulmuştur (Mâverdî, s. 198; Şirbînî, I, 394). Sonrakı dönem uygulamalarında vergi oranları emek, sermaye ve risk faktörleri esas alınarak tesbit edilmiştir (Ebû Yûsuf, s. 23-25, 38-49, 57-58; Yahyâ b. Âdem, s. 23; Mâverdî, s. 174).

Hububat vergisinin hasat günü ödenmesini emreden âyeti de (el-En'âm 6/141) dikkate alan Ebû Hanîfe, Mâlik ve fukahanın büyük bir kısmı maden vergilerinin madenler peyderpey istihsal edildikçe cevherin ocaktan geçmesinden önce ödenmesi gerektiği görüşündedir. Ancak Mâlik, altın ve gümüş gibi izâbe ve tasfiyeye tâbi tutulması gereken madenlerin vergisinin bu işlemlerden sonra ödeneceğini, çünkü vergi miktarının ancak izâbe ve tasfiyeden sonra belli olacağını söyler

(Sahnûn, I, 288). Hz. Peygamber'in altın madeninden getirilmiş, fakat işlenmemiş altını vergi olarak kabul etmediği belirtilmiştir (Abdürrezzâk es-San'ânî, IV, 116; XI, 12).

Hangi maden türünün vergiye tâbi tutulacağı konusu da fakihler arasında tartışmalıdır. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm madenlere rikâz nazarıyla bakılırsa hepsinin vergiye tâbi tutulması, eğer zekât nazarıyla bakılırsa ancak altın ve gümüş madenlerinden vergi alınması gerektiğine işaret eder (el-Emvâl, s. 428). Fukahadan bir kısmı sadece altın ve gümüş madenlerinin vergiye tâbi olması görüşünü ileri sürerken bir kısmı bütün madenlerden vergi alınması gerektiği kanaatini taşır. Ahmed b. Hanbel'e göre ise yerden çıkan ve değeri olan her şey, katı, sıvı, eritilebilen, eritilemeyen bütün madenler, yakut, zümrüt, elmas gibi kıymetli taşlar tamamıyla vergiye tâbidir (Nevevî, VI, 75-82). Ebû Hanîfe, suya kıyas ederek petrol ve zift gibi sıvı madenlerin vergiye tâbi olmadığı görüşündedir (Serahsî, II, 212). Ebû Yûsuf ve Saîd b. Cübeyr mücevherat olarak kullanılan kıymetli taşların vergiye tâbi olduğu kanaatindedir (Yahyâ b. Âdem, s. 30; Mâverdî, s. 198). İmam Şâfiî'den altın ve gümüş madenleri dışında diğer madenlerin vergiye tâbi olmadığı görüşü nakledilmekteyse de Şâfiî fukahası diğer madenlerin de vergiye tâbi olacağı görüşünü benimsemiştir (Yahyâ b. Âdem, s. 30; Şâfiî, IV, 42; Şirbînî, I, 394). Ca'ferî fukahası da katı ve sıvı bütün madenlerin vergiye tâbi olacağını söyler (İbn Bâbeveyh, II, 21; Ebû Ca'fer et-Tûsî, IV, 122).

Tarih ve Sanat. İslâm medeniyet tarihinde madenler kullanım alanlarının çeşitliliği ve genişliğinden dolayı müslüman devletlerin ve hânedanlıkların ekonomik ve teknolojik gelişmesiyle sanat ve kültür hayatında önemli bir yer tutmuştur. Bir taraftan ekonomik hayatın işleyişinde madenlere geniş ölçüde ihtiyaç duyulmuş, diğer taraftan maden işletmeleriyle teknolojilerin geliştirilmesi için çaba sarfedilmiştir. Madenlerin toplum hayatındaki rolü bununla da sınırlı kalmamış, üretilen madenler ev eşyasından süslemeye, alışverişten sanata kadar geniş bir alanda günlük hayatta kullanılan çeşitli tüketim mallarına dönüştürülerek uygarlık tarihi açısından belirgin etkiler bırakmıştır.

İslâm'ın klasik çağında ziynet eşyası olarak altın ve gümüş, dinar, dirhem ve diğer madeni paraların üretiminde altın,

gümüş ve bakır madenleri yoğun bir şekilde kullanılıyor; askerî araçlar ve gereçler başta olmak üzere günlük hayat, ticaret ve sanat hayatı için gerekli üretimlerin yapılabilmesine imkân veren demir, kurşun, çinko gibi madenler o günkü İslâm coğrafyasının çeşitli bölgelerinden çıkartılıyordu. O dönemde meselâ Kızıldeniz'in batı ve doğu kıyıları ile Yukarı Nil havzasında, Ustrûşene çevresinde altın; Endülüs, Kuzey İran ve Orta Asya'da gümüş yataklarının bulunduğu; Endülüs, Batı Cezayir, Güney Hazar, Azerbaycan, Fars ve Mâverâünnehir'in bakır madeni; Belh, Yukarı Mezopotamya, Anadolu, Doğu Cezayir ve Endülüs'ün kurşun madeni yönünden ihtiyaca cevap veren bir zenginliğe sahip olduğu kaydedilir. Hem Endülüs hem Derbend, Musul, Fars, Horasan, Fergana, Kirman gibi Doğu İslâm dünyası zengin demir yataklarına sahipti (E¹ [İng.], V, 964-968). İstahrî, İbn Havkal, Bîrûnî, Şerîf el-İdrîsî, Tîfâşî, Zekeriyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Ebû'l-Fidâ gibi İslâm coğrafyacılarının eserleri maden yatakları ve madenlerin elde edilme usulleri hakkında önemli bilgiler içerir (Alâ b. Hüseyin el-Beyhakî, neşreden giriş, s. 12-18; M. Fethî İvazullah, s. 61-80; E² [İng.], V, 964-973). Öte yandan mimariden ev eşyasına, alet ve edevata, süsleme sanatına ve günlük kullanım araçlarına kadar maden sanatının İslâm toplumlarının kültür ve sanat hayatında işgal ettiği yeri ve taşıdığı önemi konu alan literatürün sayısı da azımsanmayacak ölçüdedir (L. A. Mayer, *Islamic Metalworkers and Their Work*, Geneva 1959; Muhammed Abdülazîz Merzûk, *el-Fünûnû'z-zuhrufiyyetü'l-İslâmiyye fî Mısr kable'l-Fâtımiyyîn*, Kahire 1974; *el-Fünûnû'z-zuhrufiyyetü'l-İslâmiyye fî'l-Âş-ri'l-Ösmânî*, Kahire 1974; *el-Fünûnû'z-zuhrufiyyetü'l-İslâmiyye fî'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, Beyrut, ts. [Dârü's-sekâfe]); Geza Fehervari, *Islamic Metalwork*, London 1976; Ülker Enginsoy, *İslâm Maden Sanatının Gelişmesi*, İstanbul 1978).

BİBLİYOGRAFYA :

el-Muvatta', "Zekât", 9, "Ukûl", 27; Buhârî, "Zekât", 66, "Diyât", 28-29; Müslim, "Hudûd", 45-46; İbn Mâce, "Rühûn", 17; Ebû Dâvûd, "İmâre", 35-36, 40, "Diyât", 27; Tirmizî, "Ahkâm", 39; Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, Kahire 1352, s. 23-25, 38-49, 57-58, 61-62, 95-97, 103, 110; Yahyâ b. Âdem, *Kitâbü'l-Harâc* (nşr. Ahmed b. Şâkir), Kahire 1384/1964, s. 23, 27-31, 43-47, 55-58, 73, 86-96, 112-113; Şâfiî, *el-Üm*, Kahire 1388/1968, IV, 42-46, 144; Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef* (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1391/1972, IV, 116; XI, 12; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *el-Emvâl*,

Kahire 1396/1976, s. 347-381, 423, 425-432, 576-578, 684-685; Sahnûn, *el-Müdevvene*, I, 287-289; IV, 272-274; VI, 195; İbn Bâbeveyh, *Men lâ yahduruhû'l-fakih*, Tahran 1390, II, 21; III, 151; Mâverdi, *el-Ahkâmû's-sultâniyye*, Kahire 1387/1966, s. 174-198; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmû's-sultâniyye*, Kahire 1387/1966, s. 112, 127-128, 212-217, 221-222, 236; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm* (nşr. Seyyid Hasan el-Müsevî el-Harsân), Tahran 1390, IV, 22, 121-124, 140; VII, 152; Serahsî, *el-Mebsût*, II, 211-216; XIV, 42-43; XXX, 190; Kâsânî, *Bedâ'i'*, Beyrut, ts., II, 65-68; VI, 193-195; İbn Rüşd, *Bi-dâyetü'l-müctehid*, I, 219, 266; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Beyrut, ts., IV, 201; VI, 156-165, 184; Kurtubî, *el-Câmi'*, III, 178, 321-328; VIII, 4-5; Nevevî, *el-Mecmû'*, Kahire, ts., VI, 74-83; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylâi, *Naşbü'r-râye*, Beyrut 1973, II, 282-283; Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, VI, 8; Bedreddin el-Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, Beyrut, ts. (Dâru İhyâ'it-türras'l-Arabî), I, 372; IX, 99-104; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kâdir* (Kahire), II, 178-185; X, 3-4; Alâ b. Hüseyin el-Beyhakî, *Ma'dinü'n-nevâdir fi ma'rifeti'l-cevâhir* (nşr. M. İsâ es-Sâlihîyye), Küveyt 1405/1985, nesredenin girişi, s. 12-18; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, II, 53, 252-254; VIII, 239-240; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, I, 394-395; II, 327, 373; Şevkânî, *Neylû'l-evlâr*, IV, 166; V, 349; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr* (Kahire), VI, 434; Azîmâbâdî, *'Avnû'l-ma'bûd*, VIII, 311-316, 341-342; IX, 176, 370; Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtibü'l-idâriyye*, III, 73-75, 165-179; Ahmed Refik [Altınay], *Osmanlı Devrinde Türkiye Madenleri*, İstanbul 1931; F. Lokkegaard, *Islamic Taxation in the Classic Period*, Copenhagen 1950, s. 14-16, 51, 59; Abdülkerim Zeydân, *Ahkâmü'z-zimmiyyîn ve'l-müste'menîn*, Bağdad 1963, s. 162; Salih Tuğ, *İslâm Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*, Ankara 1963, s. 29-30, 53, 60, 86; M. Cevâd Mağniye, *Fıkhü'l-İlmâm Ca'fer eş-Şâdik*, Beyrut 1965, II, 113, 133; V, 55; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, VI, 511-523; Muhammed Hamîdullah, *el-Veşâ'iku's-si-yâsiyye*, Beyrut 1389/1969, nr. 66, 181-182, 186, 222-224; a.mlf., "Ortaçağda Müslümanların Petrol Hakkında Bilgileri" (trc. İhsan Süreyya Sırma), *Diyanet Gazetesi*, VI/122, Ankara 1975, s. 7, 15; Selim A. Siddîkî, *İslâm Devletinde Mali Yapı* (trc. Rasim Özdenören), İstanbul 1972, s. 30, 115-118, 132-133; M. A. Mennân, *İslâm Ekonomisi* (trc. Bahri Zengin – Tevfik Ömeroğlu), İstanbul 1976, s. 346, 387, 404-405; N. P. Aghnides, *Mohammedan Theories of Finance*, Lahore, ts., s. 393; M. Bâkir es-Sadr, *İslâm Ekonomi Doktrini* (trc. Mehmet Keskin – Sadettin Ergün), İstanbul 1978, s. 343-344, 360, 464-465, 476-477; M. Fethî İvazullah, *el-İnsân ve's-servâtü'l-ma'diniyye*, Küveyt 1400/1980, s. 61-80; Hamza Aktan, *İslâm'da Madenlerin Hukuki Statüsü*, Erzurum 1986; Mahmûd el-Muzaffer, *eş-Servetü'l-ma'diniyye ve hukûku'd-devle ve'l-ferd fihâ*, İskenderiye 1410/1990; Abdurrahman M. Abdülkâdir, *Temellü-kü'l-arâzi ve iktâ'u'l-me'âdin*, Kahire 1413/1993; E. Asthor, "Ma'din (Economic Aspects)", *EP* (İng.), V, 964-967; A. Y. al-Hassan – D. R. Hill, "Ma'din (Mining Technology)", a.e., V, 967-973; R. Murphey, "Ma'din (Mineral Exploitation in the Ottoman Empire)", a.e., V, 973-985; Eva Bear, "Ma'din (In Islamic Art)", a.e., V, 985-993; "Ma'din", *Mu.F.*, XVIII, 192-200.

 HAMZA AKTAN

MÂDER-i MEVLÂNÂ TEKKEŞİ

(bk. KARAMAN MEVLEVÎHÂNESİ).

MADRAS

Hindistan'ın Tamil Nadu eyaletinin merkezi olan şehir.

Hindistan'ın güneybatısındaki Bengal körfezinin Koromandel kıyısındadır. 1996'dan beri resmî adı Chennai olan şehrin tarihî adı Madras hakkında ileri sürülmüş iki etimoloji teklifi bulunmakta ve bunların birincisinde, en eski haritalarda Madrasapatanam şeklinde görülen ismin bölgeye ilk yerleşen müslüman denizcilerin kurdukları köyün medresesine nisbet edilen adından, ikincisinde ise mahallî bir liderin isminden (Mandarâdzu > Mandarajapattan) geldiği belirtilmektedir (*EP* [İng.], V, 1122).

Madras, İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin yarımada geliştirdiği ilk büyük şehirdir. Chandragiri racasından kiralayarak buraya St. George adı altında küçük bir kale ve ticaret limanı inşa eden İngilizler'den önceki dönemlerde önemsiz olduğu, Güneydoğu Hindistan'ı gören İbni Battûta'nın buradan bahsetmemesinden anlaşılmaktadır. Özellikle XIX. yüzyılda Hindistan'daki İngiliz sömürgeciliğinin en büyük idarî ve iktisadî merkezlerinden biri haline gelen Madras, 1653'e kadar daha önce burayı ele geçiren Java'daki Bentem Sultanlığı'na bağlı kaldı. Evrenge-zîb döneminde Bâbürlüler şehri kuşattı-larsa da alamadılar (1702). 1741'de Maratalar'ın hücumundan kurtulan Madras 1743'te Fransızlar'ın, 1746'da tekrar İngilizler'in eline geçti. 1758'deki iki aylık yeni bir Fransız işgali hariç 1947'ye kadar onların hâkimiyeti altında yaşadı. Bu arada iki defa Fransızlar'la iş birliği yapan Meysûr Sultanı Haydar Ali Han'ın saldırısına mâruz kaldı. Başlangıçta Madras'ın bir yerleşim merkezi olarak seçiminin ekonomik sebeplerden çok stratejik sebeplere dayandığı görülmektedir. Önceleri ulaşım ve liman imkânları açısından karşılaşılan coğrafi güçlükler XIX. yüzyılda gelişen teknoloji sayesinde kısmen aşılmış ve şehir, bölgenin siyasî ve askerî merkezi olmasının yanında Güney Hindistan'daki sömürge hükümetinin ekonomik faaliyetlerinin de merkezi haline gelmiştir. Böylece yeniden yapılanmaya başlayan Madras kaçınılmaz biçimde çok sayıda

göçmeni kendine çekmiş ve okulları, bürokrasisi, sanat etkinlikleri ve çeşitli kurumlarıyla İngiliz kültürünün Hindistan'daki başlıca temsilcilerinden birini oluşturmuştur. Ancak Madras, XIX. yüzyılın sonlarından itibaren Hint milliyetçiliğinin de geliştiği önemli şehirlerden biri ve bunun yanı sıra Tamil milliyetçiliğinin merkezi durumundadır; nitekim Hintli devlet adamı Raciv Gandhi 1991 yılında burada uğradığı bir suikast sonucu ölmüştür.

Bugün her türlü ulaşım imkânlarıyla Hindistan'ın diğer büyük şehirlerine bağlantısı bulunan Madras bölgenin geleneksel kültür ve sanat merkezidir ve bünyesinde 1857'de kurulan üniversiteden başka teknoloji enstitüsü, devlet müzesi, müzik akademisi ve film stüdyoları gibi kuruluşları da barındırmaktadır. Aynı zamanda önemli bir sanayi merkezi olan Madras'ta otomobil, bisiklet, çimento, demir ve tekstil (özellikle "madras" adı verilen pamuklu kumaş) sanayileriyle dericilik çok gelişmiştir. Hindistan'daki en eski Anglikan kilisesi de (St. Mary's, 1680) buradadır.

Madras Delhi, Bombay ve Kalkûta'dan sonra Hindistan'ın en büyük dördüncü şehridir; eski kesiminin (İngilizler'in yaptırdığı kale ve çevresi) kuzey ve kuzeybatısındaki sanayi tesisleri, batı ve güneyine doğru genişleyen mahalleleriyle 172 km²'lik bir alana yayılmıştır (metropolün tamamı 1.170 km²); nüfusu (2001) 4.216.268'dir (metropolün tamamı 5.550.100). Çoğunluğunu Tamil dili konuşanların meydana getirdiği Haneffî mezhebine mensup müslümanların şehrin nüfusunun yüzde 12'si civarında olduğu tahmin edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

W. S. N. Krishnaswami, *Old Madras*, Madras 1965; Muhammed Hüseyin Nainar, *Arab Geographer's Knowledge of Southern India* (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, s. 36; P. Rajaraman, *Chennai Through the Ages*, Chennai 1997; J. P. P. Moore, *Political Evolution of Muslims of Tamil Nadu and Madras*, Delhi 1997; Besim Darkot, "Madras", *İA*, VII, 136-137; A. D. W. Forbes, "Madras", *EP* (İng.), V, 1122-1123; S. N. Basu, "Madras", *Encyclopedia of Asian History*, New York 1988, II, 455; R. P. Agarwall, "Madari Community of India", *Encyclopaedia of the World Muslims* (ed. N. K. Singh – A. M. Khan), Delhi 2001, III, 859-862.

 AZMÎ ÖZCAN

MA'DÛD

(bk. ADEDİ).

MA'DŪM (المعدوم)

Var olmayan anlamında felsefe
ve kelâm terimi
(bk. ADEM; VÜCŪD).

MA'DŪMİYYE (المعدومية)

Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât'a
(ö. 300/913 [?])
atfedilen, hudûsu anında
cisim olma vasfı sabit olan bir varlığın
yokluk halinde de o vasma sahip olması
gerektiği düşüncesine dayanan akım
(bk. HAYYÂT, Ebü'l-Hüseyn).

MAGLAYLIÇ, İbrâhim Efendi (1861-1936)

Bosnalı âlim, siyaset adamı.

25 Nisan 1861'de Banyaluka'da (Bosna-Hersek) doğdu. Babası Banyaluka'da Maglayliç ailesinden Hacı İsmâil Ağa'dır. İlk öğrenimini tamamladıktan sonra Banyaluka Medresesi'ne girdi. Burada özellikle İsmâil Üskübî'nin derslerine katıldı. Bosna-Hersek'in 1878'de Avusturya-Macaristan Krallığı'na ilhakına karşı koyan direnişçiler arasında bulundu ve aynı yıl tutuklanarak Avusturya-Macaristan Krallığı'nın kuzey bölgesinde bulunan Olomouc toplama kampına gönderildi. Birkaç ay tutuklu kalıp memleketine döndü ve hemen ardından öğrenimini sürdürmek için İstanbul'a gitti (1878). Burada dokuz yıl dinî ilimleri tahsil etti. Manisalı Emin Efendi, Priştineli İbrâhim Efendi ve Üçmihraplı Hâfız İbrâhim Efendi gibi hocalardan ders aldı.

1887'de ülkesine döndükten sonra Banyaluka'daki Feyziye Medresesi'ne hoca ve yönetici olarak tayin edildi. Bu görevinin yanı sıra 1898'de Banyaluka'daki rüşdiye okulunun idareciliğini de üstlendi. 1914 yılında Tuzla müftülüğüne getirilince öbür görevlerinden ayrıldı. 1918'de yeni kurulan Krallık Yugoslavyası'ndaki müslümanların siyasi, içtimai ve dinî problemlerini çözmek amacıyla Bosna-Hersek'te arkadaşlarıyla bir siyasi parti oluşturmaya çalıştı. 1919'da kurulan Jugoslovenska Muslimanska Organizacija (Yugoslavya Müslüman Teşkilâtı) adlı siyasi partinin ilk başkanı seçildi. 1920'deki parlamento seçimlerinde milletvekili oldu. 1922'de partide anlaşmazlık çıkınca Jugoslovenska Muslimanska Narodna Orga-

nizacija (Yugoslavya Müslüman Halkı Teşkilâtı) adıyla ikinci bir parti kurdu. Ancak partisi seçimlerde başarısız olunca Maglayliç'in siyasi hayatı sona erdi. Tuzla müftülüğü görevi 1925 yılına kadar sürdü, aynı yıl Banyaluka müftülüğüne getirildi ve 1929'da emekliye ayrıldı.

11 Haziran 1930 tarihinde toplanan Krallık Yugoslavyası Seçim Meclis Başkanlığı tarafından Diyanet İşleri başkanı (reisülulemâ) seçildi. 30 Eylül 1930'da Belgrad'daki Bayraklı Camii'nde bu münasebetle düzenlenen resmî törende Yugoslavya Kralı I. Aleksandar, devlet ricâli ve diplomatlar da bulundu. Böylece Yugoslavya Diyanet İşleri Başkanlığı Saraybosna'dan Belgrad'a taşınmış oldu. 1932'de reisülulemâ sıfatıyla Saraybosna'ya geldi ve burada tertiplenen 400. Gazi Hüsrev Bey Camii ve Medresesi törenlerine katıldı. 14 Mart 1936'da Yugoslavya kralının tâlimatıyla emekliye sevk edildi. Hemen arkasından Banyaluka'ya dönen Maglayliç 16 Eylül 1936'da vefat etti ve Gazanfer Camii'nin yanına defnedildi.

Arapça ve Türkçe bilen Maglayliç, I. Dünya Savaşı'ndan sonra kurulan ilk Krallık Yugoslavyası döneminde müslüman halkın dertlerini dile getirmek için Makedonya, Kosova ve Bosna-Hersek bölgelerini dolaşıp bu konuda Belgrad'daki resmî yetkililere raporlar sunmuştur. Bu raporlar, I ve II. Dünya savaşları arasında müslümanların durumunu göz önüne seren önemli belgeler sayılır. Siyasi kişiliğinin ön planda olması ve onun başkanlığı döneminde reisülulemâ makamının Belgrad'a taşınması bir kısım çevreler tarafından ağır biçimde eleştirilmiştir.

Maglayliç'in kaleme aldığı eserler hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Onun reisülulemâ olduğu dönemde *Glasnik VIS* adlı (o dönemde *Glasnik Vrhovnog Vjerskog Starješinstva Islamske Vjerske Zajednice* adıyla tanınan) derginin ilk sayılarının çıktığı görülmektedir. Bu dergide yayımlanan makaleleri şunlardır: "Prva Riječ" (ilk söz) (Sarajevo 1933, I/1, s. 1-4); "Bajramska Čestitka Muslimanima Kraljevine Jugoslavije" (Krallık Yugoslavyası müslümanlarına bayram tebriği) (Sarajevo 1933, I/2, s. 1-4); "Suština Vjere" (dinin mahiyeti) (Sarajevo 1933, I/3, s. 1-5); "Va'z u Begovoj Džamiji" (Begova Camii'nde vaaz) (Sarajevo 1933, I/4-5, s. 63-70); "Čestitka Kurban-Bajrama Muslimanima Kraljevine Jugoslavije" (Krallık Yugoslavyası müslümanlarına kurban bayramı tebriği) (Sarajevo 1933, I/4-5, s. 82-84); "Mevludi Šerif" (mevlid-i şerif) (Sara-

jevo 1933, I/7, s. 1-3); "Čestitka Kurban-Bajrama" (kurban bayramı tebriği) (Sarajevo 1934, II/4, s. 185-188); "Muslimani Kraljevine Jugoslavije" (Krallık Yugoslavyası müslümanları) (Sarajevo 1934, II/11, s. 578-579); "Ramazanska Čestitka Muslimanima Kraljevine Jugoslavije" (Krallık Yugoslavyası müslümanlarına ramazan tebriği) (Sarajevo 1934, II/12, s. 673-675).

BİBLİYOGRAFYA :

Zejnîl Fajîc, "Maglajlić, Ibrahim Hafiz Hadži", *Bibliografija Glasnika Vrhovnog Islamskog Starješinstva u SFRJ od 1933. do 1982. Godine*, Sarajevo 1983, s. 129-130; Ferhat Šeta, *Reisul-uleme u Bosni i Hercegovini i Jugoslaviji od 1882. do 1991. Godine*, Sarajevo 1991, s. 39-40; Mustafa Ćeman, *Bibliografija Bošnjačke Književnosti*, Zagreb 1994, s. 167 (nr. 4392); Mahmud Traljić, *Istaknuti Bošnjaci*, Sarajevo 1998, s. 178-182; "Merhum Hadži Hafiz Ibrahim Ef. Maglajlić", *Glasnik VIS*, IV/10 (1936), s. 382-383.



MUHAMMED ARUÇI

MAGOSA

Kıbrıs'ta bir liman şehri.

Kıbrıs adasının doğusunda Poyraz (Cape Greko) ve İlya (Cape Elea) burunları arasında kalan körfezde (Magosa körfezi) yer alır. Mısır Kralı Ptolemy II. Philadelphus (m.ö. 308-246) tarafından kurulduğu söylenen şehir Eskiçağ ve Erken Ortaçağ'lar da Roma, Bizans ve İslâm hâkimiyeti altında kaldıktan sonra 1192 yılında Lusignan Krallığı'nın hâkimiyetine geçti. Uzun yıllar, yakınındaki daha eski bir yerleşim merkezi olan ve özellikle Romalılar zamanında Costantia adıyla büyük bir metropole dönüşen tarihi Alasya şehrinin gölgesinde küçük bir köy olarak kaldı. 1291'de Filistin'deki Akkâ şehri Memlükler'in eline geçince buradan gelen göçmenler sayesinde kısa sürede büyüdü. XIV. yüzyıl başlarından itibaren nüfusunun ve liman faaliyetlerinin artmasıyla gelişmeye başladı. Doğu Akdeniz ticaretinde stratejik önem kazandı. 1373'te Cenevizliler'in işgaline uğradı ve 1464'e kadar onların yönetiminde kaldı. 1489 yılında buraya hâkim olan Venedikliler Lefkoşe'yi idarî, Magosa'yı askerî başşehir olarak kullanmayı tercih ettiklerinden şehri çevreleyen surları onarak muhkem bir kale haline getirdiler. Kale surları Ortaçağ askerî mimarisinin en güzel örnekleri arasında sayılır. Özellikle Othello Kulesi, Shakespeare'in aynı adlı tiyatro eserinden sonra çok meşhur olmuştur.

978 (1570) yılında Kıbrıs'ın fethine girişen Osmanlılar, Magosa'yı Lefkoşe'nin

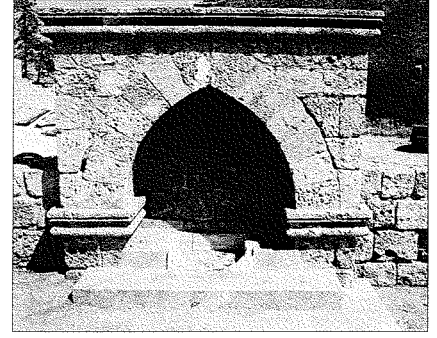
fethinden ancak on bir ay sonra 9 Rebîülevvel 979'da (1 Ağustos 1571) çetin bir kuşatmanın ardından ele geçirebildiler. Osmanlılar'ın Lefkoşe'yi tekrar merkez yapmaları Magosa'nın önemini azalttı. Seyyah raporları, daha Venedikliler zamanında limanın ticarî önemini kaybetmeye başladığını ortaya koyar. Osmanlılar da tıpkı Venedikliler gibi Magosa'ya bir ticaret limanından çok askerî amaçlarla ve donanma üssü olarak kullanmayı tercih ettiler. Fethin ardından bir sancak ve kaza merkezi yapılan Magosa'ya fetihten hemen sonra bir kadı, bir dizdar ve bir kethüdâ tayin edildi. Tanzimat dönemine kadar şehir yönetiminde önemli bir değişiklik olmadı, bu tarihten sonra mahallî idare reformları uygulandı. Adanın savunması için stratejik önemde bulunduğundan şehrin kalesi onarıldı ve buraya azeb, cebeci, topçu gibi çeşitli sınıflardan 1108 muhafız yerleştirildi. Daha sonra kale hapishane olarak kullanıldı. Nâmik Kemal gibi pek çok ünlü kişi burada alıkonuldu. Şehir askerî bir merkez olma hüviyetini Osmanlı hâkimiyeti boyunca korudu. 1878 yılından itibaren adanın yönetimini ele geçiren İngilizler de burayı askerî bakımdan önemli buldular ve II. Dünya Savaşı'nda ve sonrasında donanma üssü haline getirdiler. Ancak bu durum sur dışında Maraş (Varoşa) adıyla yeni bir merkezin gelişmesine de zemin hazırladı. 1974'te Türkiye'nin adaya müdahalesi neticesinde Magosa Türk kesiminde kaldı ve Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nin bir şehri oldu. 13 Şubat 1975'te Gazi unvanıyla anılmaya başlandı. Ancak Maraş bölgesi bir müddet sonra boşaltıldı.

Magosa'nın ekonomik ve sosyal durumu dönemlere göre farklılıklar arzeder. 1211'de şehri ziyaret eden W. von Oldenburg burasını iyi bir liman, 1322'de Mandaville ise her din ve ırktan insanın ziyaret ettiği dünyanın en başta gelen ticaret şehri olarak nitelendirmiştir. Ludolf von Suchen (1350), çok sayıda zenginlik yaşadığı ve her taraftan gelen hacı ve tüccarın buluştuğu bir yer olması sebebiyle dünyadaki bütün şehirlerin en zengini olduğunu yazmıştır. Ancak daha sonra buraya gelen seyyahlar, 1363 yılından itibaren Cenevizliler'in saldırıları sonucu meydana gelen tahribat, tekeli zihniyet yüzünden sadece vatandaşlarına ticaret izni vermeleri, bundan dolayı birçok zengin Lefkoşe'ye göç etmesi, Lusignanlar'ın Larnaka'da tüccarlara daha cazip imkânlar sağlamaları gibi sebeplerle şehrin ticaret limanı olarak önemini yavaş yavaş

yitirmeye başladığını belirtirler. 1394'te Magosa'ya gelen Martoni şehrin büyük meydanlara ve güzel evlere sahip olduğunu, ancak Cenevizliler yüzünden üçte birinin iskân edilmediğini ve evlerinin tahrip olduğunu kaydeder. Aynı seyyah, şehrin surlarının güzellik ve sağlamlığından ve buradaki yün işçiliğinden övgüyle söz etmekle birlikte eski Magosa'nın daha canlı ve kalabalık olduğunu belirtir.

XV. yüzyılda gerek Venedik'in gerekse Memlûkler'in şehre sayısız akınlar düzenlemesi Magosa'nın çöküşünü hızlandırdı. Venedikliler'in buraya Korfu, Mora ve diğer Venedik topraklarından nüfus nakletmek suretiyle canlandırma çabaları da kaderini değiştirmede. Pero Tafur (1435), Loredan (1476), Felix Fabri (1483) ve Locke (1533) gibi pek çok seyyah bu dönemde, bir zamanlar Akdeniz'in incisi olan Magosa'nın özellikle kötü hava şartları ve salgınlar yüzünden hızla nüfus kaybettiğini ve harap olduğunu yazar. Bununla birlikte fetih sonrasına ait Osmanlı resmî kayıtları, Magosa'nın durumunun seyyahların çizdiği karamsar tablodan çok daha iyi olduğuna işaret eder. Bu arada 980'de (1572) yapılan nüfus ve arazi sayımı, Magosa'nın uzun süren kuşatma sırasında bile Lefkoşe kadar etkilenmediğini gösterir. Venedik kaynaklarında 1560 yılı nüfusunun Lefkoşe'nin yarısı kadar olduğu belirtilen Magosa 1572'de Lefkoşe'nin beş altı katı nüfusa sahipti. Magosa'da yirmi mahallede 1193 hâne (yaklaşık 6000 kişi) vardı. Ayrıca kayıtlardan henüz bütün nüfusun hristiyan ve Rum olduğu, sadece altı hânenin Cemâat-i Yahûdiyân olarak kaydedildiği anlaşılmaktadır. 1573'te güvenlik gerekçesiyle alınan bir karar üzerine sur içinde sadece müslüman nüfusun ve askerlerin oturmasına müsaa-de edilmesiyle hristiyanlar şehrin 1 km. kadar güneyindeki Varoşa köyüne (yeni Maraş) taşındı. Burası zamanla gelişerek Magosa ile bütünleşti.

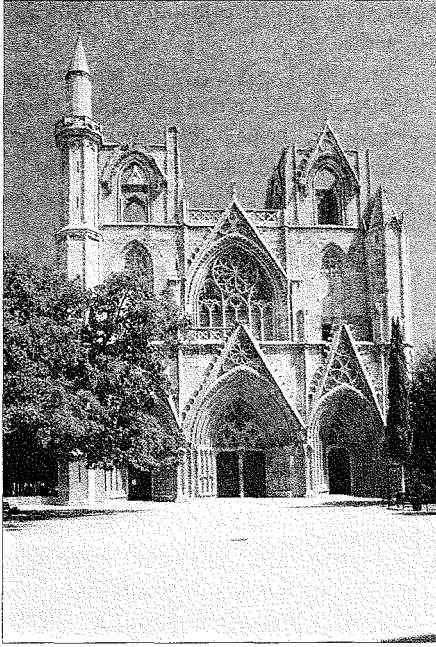
Fetihden sonra Kıbrıs'a sürgün yoluyla Anadolu ve Suriye'den yapılan nüfus nakliyle Magosa'nın nüfusuna önemli oranda müslüman da eklendi. Müslüman nüfusun kaydedilmediği cizye defterlerinde şehrin hristiyan nüfusunun zamanla çok azaldığı dikkati çeker (1606'da 2000, 1643'te sadece 606 cizye mükellefi). Bu düşüşün sebebi, 1589 sonrasında birkaç defa karşı karşıya kaldığı salgın hastalıklar ve depremler olmalıdır. Tanzimat döneminde yapılan sayımda (1850) şehirde 807 hâne tesbit edilmiş olup bunun 177 hânesi müslümandı. Yine bu sayımda yetiş-



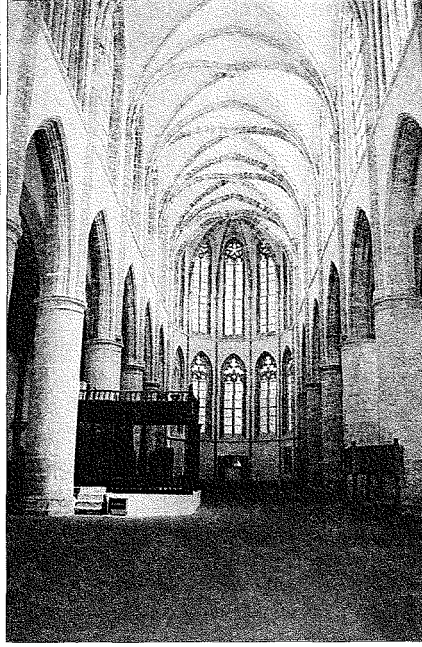
Magosa'da Osmanlı dönemine ait bir çeşme

kin erkek sayısı müslüman 354 ve hristiyan 1373 olmak üzere toplam 1727 olarak bulunmuştu (tahminen toplam 3500 kişi). 1881 yılında İngilizler'in yaptığı sayımda ise Magosa'nın toplam nüfusu (Maraş dahil) 2609 hâne olup bunun 1845'i Rum (% 71), 727'si müslüman (% 28), yirmi ikisi Mârûnî idi. Ayrıca altı Katolik Latin, altı Protestan, bir Ermeni vardı. Bu tarihten sonra nüfusunda sürekli olarak artış görülmektedir. 1891'de 835'i müslüman olmak üzere 3367 olan hâne nüfusu 1900'de 856'sı müslüman olmak üzere 3825'e yükseldi. 1960 yılında şehrin nüfusu 24.506 Rum, 6120 Türk ve 4148 diğerleri olmak üzere 34.774 olarak tesbit edilmiştir. 1980'de sadece Türkler'den ibaret olan nüfusu 19.428 idi.

Şehrin limanı, Osmanlılar devrinde önemini kaybetmekle beraber hiçbir zaman tamamen tüccarlardan soyutlanmadı; seyyah raporlarında da belirtildiği gibi burası her dönemde ticaret gemileri ve balıkçılar tarafından kullanıldı. Heyman XVIII. yüzyıl başlarında burayı adadaki en iyi liman olarak tanımlar. 1838'de Edward Pococke adlı seyyah Magosa'da ticarî etkinliğin az olduğunu, ancak bunun pazar-daki ucuzlukla bağlantılı bulunduğunu nakleder. 1889 tarihli bir rapora göre Magosa Limanı'ndaki kırk sekiz tekne otuz dört çeşit balıktan bol miktarda tutmaktaydı. Gerek İngiliz yönetimi sırasında gerekse yeniden Türk idaresine geçtikten sonra şehir gelişmesini sürdürerek artık modern bir sanayi ve eğitim merkezine dönüştü. Bugün ithalât ve ihracat kapısı olarak Magosa ülke ekonomisinde hayati bir fonksiyon üstlenmektedir. 1985 yılı istatistiklerine göre limanı yirmi farklı ülkenin tüccarları kullanarak 141.651.000 dolar ithalât, 45.803.000 dolar ihracat



Lala Mustafa Paşa Camii ve içinden bir görünüş



gerçekleştirmişlerdir. Aynı yıl 88.000 civarında yolcunun giriş-çıkış yaptığı liman 400.000 tonluk bir işlem hacmine ulaşmıştır.

Magosa'da fethin ardından kurulan ve sayıları hızla artan vakıflar, usulsüz olarak Rumlar'a verilinceye kadar müslümanların sosyal ve ekonomik kalkınmasına hizmet etmiştir. Bunlar arasında Lala Mustafa Paşa ve Abdullah Paşa vakıfları önemlidir. Devletin açtığı okullarla birlikte 1800'den sonra şehirdeki sıbyan okullarının sayısı sekize ulaşmıştır. Diğer Türk okullarıyla beraber 1878'de eğitim kurumu sayısı on iki olarak tesbit edilmişti. İngiliz yönetiminde eğitim alanındaki yeniden yapılanma çerçevesinde burada bir rüşdiye ile (kuruluşu 1910-1911) Magosa Nâmik Kemal Lisesi açılmıştır. 1974 sonrasında Magosa'daki eğitim kurumlarında oldukça belirgin bir artış oldu. Bugün Kıbrıs'ın en iyi yüksek öğretim kurumlarından biri olan Doğu Akdeniz Üniversitesi burada bulunmaktadır.

Günümüzdeki adı Gazimagosa olan şehir sur dışında modern mahalleler halinde genişlemiştir. Şarap üretimi ve dokumacılık başlıca sanayi kollarıdır. Nüfusu 31.286 (1996) olan şehir, Anadolu kıyıları ile Mersin-Gazimagosa arasında çalışan feribot seferleriyle irtibatlıdır.

Magosa'nın önemli tarihî eserleri arasında Othello Kulesi'nin de üzerinde bulunduğu tarihî surlar, fetihten sonra onarılarak Lala Mustafa Paşa Camii'ne dönüştürülen Saint Nicholas Katedrali, 1571 yılından beri Sinan Paşa Camii olarak hizmet veren Saint Peter ve Saint Paul Kilisesi ile Osmanlılar'ın hapisane ve karakol olarak kullandıkları eski Lüzinyan sarayı sayılabilir. Magosa'nın dışında eski Alasya şehrinin harabeleri Roma Tiyatrosu, Zeus Tapınağı ve Gymnasium gibi pek çok antik eseri içinde barındırır (ayrıca bk. KIBRIS [Mimar]).

BİBLİYOGRAFYA :

C. D. Cobham, *Excerpta Cypria: Materials for a History of Cyprus, with an Appendix on the Bibliography of Cyprus*, Cambridge 1908, s. 14, 22, 31, 55-57, 175-176, 236, 241-242, 254-255, 412, 435; G. Mariti, *Travels in the Island of Cyprus*, Cambridge 1909, tür.yer.; Sir H. Luke, *Cyprus under the Turks: 1571-1878* (Oxford 1921), Oxford 1989, tür.yer.; G. Jeffery, *Cyprus Monuments. Historical and Architectural Buildings. Famagusta Fortress in the Sixteenth Century*, No. 5, Nicosia 1933; Theophilus A. H. Mogabgab, *Supplementary Excerpts on Cyprus or Further Materials for a History of Cyprus*, Nicosia 1941, 1943, 1945, tür.yer.; N. Banescu, *Le declin de Famagousta. Fin du royaume de Chypre. Notes et documents*, Bucharest 1946; C. A. Wood, *A History of the Levant Company*, London 1964, tür.yer.; Halil Fikret Alasya, *Kıbrıs Tarihi ve Kıbrıs'ta Türk Eserleri*, Ankara 1964,

tür.yer.; Halil İnalçık, "Kıbrıs'ta Türk İdaresi Altında Nüfus", *Kıbrıs ve Türkler*, Ankara 1964, s. 27-59; Th. Papadopoulos, *Social and Historical Data on Population: 1570-1881*, Nicosia 1965, tür.yer.; E. de Lusignan, *Description de toute l'Isle de Cypre*, Famagusta 1968, tür.yer.; Cengiz Orhonlu, "Osmanlı Türklerinin Kıbrıs Adasına Yerleşmesi 1570-1580", *Milletlerarası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi: Türk Heyeti Tebliğleri*, Ankara 1971, s. 91-98; H. J. Kornrumpf, *An Historical Gazetteer of Cyprus (1850-1987) with Notes on Population*, Frankfurt 1990, tür.yer.; Kemal Çiçek, *Zimmis (Non-Muslims) of Cyprus in the Sharia Court: 1110/39 A.H./1698-1726 A.D.* (doktora tezi, 1993), Birmingham University, tür.yer.; a.mlf., "Living Together: Muslim-Christian Relations in Eighteenth-Century Cyprus as Reflected by the Shari'a Court Records", *Islam and Christian-Muslim Relations*, IV/1, Birmingham 1993, s. 36-64; R. C. Jennings, *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640*, New York-London 1993, tür.yer.; a.mlf., "The Population, Taxation and Wealth in the Cities and Villages of Cyprus, According to the Detailed Population Survey (Defter-i Mufassal) of 1572", *JTS*, sy. 10 (1986), s. 175-191; a.mlf., "Black Slaves and Free Blacks in the Cities and Villages of Cyprus 1590-1640", *JESHO*, XXX (1987), s. 286-301; a.mlf., "Locust Problem in Cyprus", *BSOAS*, LI/2 (1988), s. 279-313; a.mlf., "Maghōshā", *Elʿ* (İng.), V, 1171-1173; Ahmet C. Gazioğlu, *Kıbrıs'ta Türkler: 1570-1878*, Lefkoşe 1994, tür.yer.; Yusuf Halaçoğlu, "Settlement Policies in Cyprus during the Ottoman Period", *Cyprus International Symposium on Her Past and Present*, Ankara 1994, s. 49-52; C. F. Beckingham, "The Cypriot Turks", *JRCAS*, XLIII/II (1956), s. 126-130; Halil Sahillioğlu, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs'ın İlk Yılı Bütçesi", *TTK Belgeleri*, IV (1967), s. 1-34; Emel Esin, "Kıbrıs'ta Türk Devrinin İlk Eserleri Hakkında", *TK*, VIII/86 (1969), s. 126-129; Eşref Buharalı, "Kıbrıs'ta İlk Türkler veya Kıbrıs'ın Memlûk Hakimiyetine Girişi", *TDA*, sy. 95 (1995), s. 82-120.



KEMAL ÇİÇEK

MAĞFİRET

(المغفرة)

Günahların Allah tarafından bağışlanması anlamında bir terim.

Sözlükte "örtmek, gizlemek, birinin kusurunu ifşa etmeyip bağışlamak" mânasına gelen **gafr** (**gufrân**) kökünden türemiştir. Allah'a nisbet edildiğinde "kulun günahını örtüp kusurunu bağışlaması" anlamına gelir (*Lisânü'l-ʿArab*, "ğfr" md.). Râgib el-İsfahânî, Allah'a izâfe edilen mağfireti kulunu azap görmekten koruması şeklinde yorumlamıştır. Aynı kökten gelen **istiğfâr** "kişinin kusurunun bağışlanmasını Allah'tan talep etmesi" demektir. İsfahânî'ye göre bu talebin hem

söz hem fiille olması gerekir; aksi halde istiğfar kişiyi yalancı durumuna düşürür (*el-Müfredât*, "ğfr" md.).

Kur'an-ı Kerim'de mağfiret kökünden türeyen toplam 234 kelimenin 229'u Allah'a nisbet edilmiştir (gâfir, gafûr, gaffâr, gufrân, mağfiret, istiğfâr). Bunların kırk ikisi istiğfar kavramı etrafında şekillenmiş olup sonuç itibarıyla Allah'ın bağışlayıcı niteliğine râcidir. Bu arada mağfiret kelimesi bir yerde "başkasının kusurunu görmeme" anlamında insana (*el-Bakara* 2/263), yirmi yedi âyette de Allah'a nisbet edilmiştir (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "ğfr" md.). Mağfiret kavramı, Kur'an'ın yaklaşık 100 sûresinde yer almak suretiyle Allah'ın engin merhamet ve bağışlayıcılığını ifade etmektedir. Ayrıca, "Şunu bilmelisin ki rabbinin bağışlayıcılığı engindir" (*en-Necm* 53/32) gibi müjdeleyici beyanlardan başka mağfiret kavramının geçtiği âyetlerin çoğunda mağfiretle birlikte büyük ecir, nicelik ve nitelik açısından üstün değerli rızık ve cennetlerin verileceği beyan edilmektedir.

İnsan ne kadar çaba sarfetse de kendi ölçülerini çerçevesinde bile ideal bir kişi olamaz. Hayatında yaratana ve yaratılmışlara karşı yanlış davranışlarda bulunmadığını kendi vicdanında kabul edecek birinin mevcudiyetini düşünmek kolay değildir. Bu açıdan bakıldığında en büyük saygıya lâyık olan Allah'ın kendisine karşı işlenen hataları affetmesi kişinin hayata bağlanmasını sağlamakta, ebedî âlem hususunda ümitsizliğe kapılmasını önlemekte ve onu yapıcı bir psikolojiye yükseletmektedir. Bu konudaki âyetlerin genel muhtevassından anlaşılacağı üzere affedicilik geniş kapsamlı ilâhî bir vasf olmakla birlikte gerçekleşmesi insanda bulunması gereken bazı niteliklere bağlıdır. Bunların başında tereddütsüz iman gelir. Birçok âyette buna yararlı davranışlar da (amel-i sâlih) eklenmiştir. Enfâl sûresindeki âyetlerde (8/2-4) Allah katında yüksek dereceler, mağfiret ve tükenmez rızıkın vaad edildiği tereddütsüz imanın vasıfları şöyle sıralanmıştır: Allah'ın anılması halinde kalbin korkuya yaklaşan bir saygıya bürünmesi, Kur'an âyetlerine vâkıf olduğu oranda imanın pekişmesi, Allah'a tevekkül edilmesi, namazın kılınması ve Allah yolunda harcama yapılması.

Mağfiret kavramı hadis literatüründe de geniş bir yer tutmuştur. Wensinck'te bu kavramın geçtiği rivayetlerin kaynakları yirmi dört sütunu bulmaktadır (*el-Mu'cem*, IV, 528-540). Ebû Zer el-Gıfârî-

den rivayet edilen kutsî bir hadise göre Cenâb-ı Hak, kendisinin özel olarak koruduğu kimseler hariç bütün insanların hatalı olduğunu bildirmiş, bu sebeple zâtından mağfiret dilenmesi halinde kusurları bağışlayacağını vaad etmiştir (İbn Mâce, "Zühd", 30). İlgili hadislerde Hz. Peygamber'in belli şahıslar, muhacir ve ensar grupları ve bütün ümmeti için bağışlanma duasında bulunduğu nakledilmiştir (*a.g.e.*, IV, 534-535).

Kur'an ve sahih hadislerden oluşan naslarda Allah'tan samimiyetle mağfiret dilenmesi halinde şirk dışındaki bütün günahların affedileceği belirtilmektedir. Bununla birlikte diğer bazı naslar göz önünde bulundurulduğunda kul hakkının bağışlanmayacağı anlaşılır, zira bu hakkın sahibi Allah değil kuldur. Ayrıca bağışlanma talebi bir nevi tövbe niteliği taşır. Tövbenin kabul edilmesi için de bazı şartların gerçekleşmesi söz konusudur (ayrıca bk. GÜNAH; KEBİRE; TÖVBE).

BİBLİYOGRAFYA :

Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "ğfr" md.; *Li-sânü'l-Arab*, "ğfr" md.; *et-Ta'rifât*, "Mağfiret" md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, IV, 528-540; M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "ğfr" md.; Buhârî, "Ezân", 32, "Hudûd", 27, "Tevhîd", 24, "Vudû", 38; Müslim, "Hudûd", 22, "Tevbe", 45; İbn Mâce, "Zühd", 30.



ADİL BEBEK

MAĞRİB

(bk. FAS).

MAĞRİB

(المغرب)

Doğu İslâm dünyasının (Meşrik) sınırı kabul edilen Mısır'dan Atlantik Okyanusu'na kadar uzanan Kuzey Afrika bölgesi ve Güney Sahrâ İslâm kaynaklarında Mağrib adıyla anılmaktadır. Günümüzde bu coğrafyada Libya, Tunus, Cezayir, Fas ve Moritanya devletleri bulunmaktadır. Mısır'ın batısında yer almasından dolayı bazı kaynaklarda Endülüs de Mağrib coğrafyasına dahil edilmektedir. Ortaçağ İslâm tarih ve coğrafyacıları Mağrib'i çeşitli şekillerde bölümlere ayırmıştır. Bunlar arasında en fazla kullanılanı Mağrib-i Aksâ (Uzak Mağrib), Mağrib-i Evsat (Orta Mağrib) ve Mağrib-i Ednâ (Yakın Mağrib) şeklindeki üçlü taksimdir. Bölgenin toplam yüzölçümü 6.146.441 km², nüfusu 75 milyon civarındadır. Araplar, Berberiler (Emâzîğ) ve az sayıda zenci asıllılardan

meydana gelen nüfusun % 98'i müslümandır.

Tarih. İslâm Öncesi. Milâttan önce 3000'li yıllarda Berberiler'in bir alt kolu olduğu ileri sürülen Lîbî kabilesi Libya'nın doğusunda bulunan Berka'ya yerleşmiş, Grekler bugünkü Libya topraklarına bu kabilenin adını vermişlerdi. Lîbîler'in nüfuzu Nil nehrinden Sirte körfezine kadar yayılmıştı. Daha sonra Romalılar'ın Berberiler adını verdikleri, kendi dillerinde "hür insanlar" mânasına gelen Emâzîğlar yoğun olarak Afrika'ya geldiler. Nil nehri civarıyla Sînâ yarımadasında Lîbî Emâzîğları'na ait bulunan eserlere dayanarak Berberiler'in Atlas dağlarından doğuya gelip yerleştiklerini iddia eden Batılı araştırmacılar, Mes'ûdî ve İbn Haldûn gibi İslâm tarihçilerinin bunların Yemen veya Filistin'den buraya geldikleri yönündeki rivayetlerini reddetmişlerdir. Ancak Yemen'de yaşayan Berberiler'le Mağrib Berberileri'nin kolayca anlaşmaları Batılılar'ın bu görüşünü doğrulamamaktadır.

Akdeniz'in doğu kıyısında birçok şehir medeniyeti kurmuş olan Fenikeliler, bölgeye ticaret için gelip milâttan önce 814 yılında Tunus'ta Kartaca ve Sûs, Libya'da Sabratha ve Leptis Magna, Cezayir'de Bicăye, Fas'ta Selâ ve Tanca şehirlerini kurdular. Berberiler, genelde ticarî faaliyetlerde bulunmakla birlikte tarım ve hayvancılıkla da uğraşan Fenikeliler'in etkisi altında kaldılar. Kartacalılar Sicilya, Sardinya ve Korsika adalarını ele geçirmek için milâttan önce VI. yüzyılda Grekler'le, milâttan önce 264 yılında ise Romalılar'la savaştılar. Bunikia adı verilen ve milâttan önce III ve II. yüzyıllar boyunca devam eden bu savaşlar sonunda Romalılar, Kartacalılar'ın Akdeniz adalarındaki hâkimiyetlerine son verdiler. Kartacalılar'ın kumandanı Hannibal milâttan önce 146 yılında Romalılar'a yenilince Kartaca şehri yerle bir edildi. Mısır Grekleri de Libya'nın Berka şehrini milâttan önce 132 yılında ele geçirdiler. Romalılar'ın Mağrib'deki hâkimiyeti milâttan sonra 439 yılına kadar devam etti. Romalılar, Mağrib'in kuzey bölgelerinde Fenikeliler'den kalma eski şehirlerin kalıntıları üzerinde birçok yerleşim merkezi kurdular ve Berberiler'e kısmen Hristiyanlığı kabul ettirdiler. Ancak yerlilerin büyük bir kısmını idareleri altına alamadılar.

Bu dönemde Moritanya'nın kuzeyine göç eden Zenâte ve Sanhâce kabileleri, Batı Afrika'dan gelen altın ticaret yolunu ele geçirdikleri gibi nüfus dengesini de

değiştirdiler. Bu arada Romalılar hâkim oldukları bölgelerde idarî düzenlemeler yaptılar. Mağrib, Roma'da taht kavgası çıkınca Afrika Kontu Univas'ın isteği üzerine Vandallar tarafından 429 yılından itibaren istilâ edilmeye başlandı. Kartaca 439'da Vandallar'ın eline geçti. Bölgedeki yerleşik Roma idarî sistemine karışmadan hâkimiyetlerini sürdüren Vandallar, Libya yerlileri tarafından ağır bir yenilgiye uğratıldı. Yerlilerle bölgenin en verimli topraklarını elde tutan Vandallar arasındaki iktidar kavgası Bizans donanmasının bölgeye müdahalesine yol açtı. Belisarius kumandasındaki Bizans orduları 533 yılında Kartaca'yı ve eski Roma müstemlekelerini işgal etti. Mağrib'de 646 yılına kadar süren Bizans hâkimiyeti İslâmîyet'ten önceki son yabancı idare oldu. İmparator Iustinianos'un baskıcı yönetimi giderek yerini uzun bir ihmâl sürecine terketti. Bizanslılar yavaş yavaş sahile çekilirken Berberîler de göçebe hayatına geçtiler. Bizanslılar'a karşı baş gösteren ayaklanma ve kargaşalıklar müslüman Araplar'ın bölgeyi ele geçirmelerini kolaylaştırdı.

İslâmî Dönem. Mağrib'de İslâm fütuhâtı, Hz. Ömer zamanında 22 (643) yılında Amr b. Âs kumandasında Mağrib-i Ednâ denilen Libya'dan başladı. Araplar 27'de (647-48) Afrika'nın ortalarına doğru ilerleyerek İfrîkiye denilen ve bugünkü Libya'nın batı bölgeleriyle Tunus'u içine alan bölgeyi Ukbe b. Nâfi' kumandasında 50 (670) yılında ele geçirdiler. Mağrib-i Aksâ'da bulunan Fas'ın fethi aynı kumandanın ikinci valiliği döneminde 62'de (682) tamamlandı. Ukbe b. Nâfi', Mağrib-i Evsat'taki Tunus'ta Kayrevan şehrini kurarak burayı Mağrib'in idarî merkezi yaptı. Ancak yerli halk Emevîler'e karşı ayaklanınca kanlı çatışmalar meydana geldi. Mûsâ b. Nusayr'ın bölgeye vali tayin edilmesiyle ayaklanmalar bastırıldı. Yeni vali Târik b. Ziyâd'ı Endülüs fethine yönlendirerek kendisine yardımcı oldu. Berberîler'i bölmeye çalışan Vali Ubeydullah b. Habbâb'ın idaresinin son aylarında bütün Mağrib-i Aksâ Hâricîler'in eline geçti (123/741). Emevî ve Abbâsî devirlerinde Kayrevan'a birçok vali tayin edilmiş, Vali İbrâhim b. Ağleb et-Termîmî döneminde 184 (800) yılında İfrîkiye'nin idaresi babadan oğula geçerek verâset şekline dönüşmüştür.

İslâm hâkimiyeti döneminde Mağrib'de birçok emirlik ve devlet kurulmuştur. Arap Emirlikleri. Şam Emevîleri'nin rıza-

siyla Mağrib'de ilk emirlik 80 (699) yılında Himyerî asıllı Benî Sâlih kabilesi tarafından kuruldu. Merkezi Alenkûr olan emirlik Mağribîliler'in çoğunluğunun müslüman olmasıyla giderek güçlendi ve uzun süre ayakta kaldı. Merkezleri Fâtımîler tarafından tahrip edilen Benî Sâlih Emirliği 318 (930) yılında Mûsâ b. Ebû'l-Âfiye tarafından yıkıldı.

Hz. Peygamber'in neslinden olup Mağrib'e sığınan İdrîs b. Abdullah, 172'de (789) Berberî Zenâtelere'in de yardımıyla Hâricîler'in güçlü olduğu bölgede Mîknâs şehrinin bir semti sayılan Velîlâ'da, aynı yıllarda kardeşi Süleyman da Tilimsân'da Sünnî birer emirlik kurdular. Birkaç yıl sonra siyasî, iktisadî ve kültürel olarak Tilimsân'la Şicilmâse'yi birbirine bağlayan Fas şehri tesis edildi. Ancak İdrîsîler'in hâkimiyetine bölgedeki diğer güç odakları ve Endülüs Emevîleri tarafından son verildi. Hânedan mensuplarını Endülüs Emevîleri'ne bağlı Âmirîler sürgüne gönderdi (375/985). Öte yandan Abbâsîler, İdrîsîler'in doğuya yönelmesini engellemek için 184 (800) yılında İfrîkiye Valisi İbrâhim b. Ağleb'in geniş yetkilerle Ağlebîler Emirliği'ni kurmasına izin verdiler. Libya'nın Berka şehrinden İbâzî Emirliği'ne kadar uzanan ve İfrîkiye'nin geniş bir bölümünü içine alan Ağlebî Emirliği'nin toprakları Sicilya adasının da fethedilmesiyle Avrupa sınırlarına ulaştı. Bölgenin kalkınmasına önem veren Ağlebîler, son hükümdarları Ziyâdetullah devrinde Fâtımîler'le müttefikleri Kûtâme kabilesi tarafından yıkıldı (296/909).

Sanhâce ve Kûtâme kabilelerinin yardımıyla bölgenin yönetimine hâkim olan Şîî, Fâtımîler, Ağlebîler'in nüfuzu altındaki bütün toprakları ve Berka'yı ele geçirdiler. Mağrib-i Aksâ'ya da girerek bu bölgedeki müstakil emirlikleri ortadan kaldırdılar. Ancak sadece Şîî mezhebine itibar etmeleri Mâlikî, İbâzî ve diğer mezheplere mensup kabilelerin Fâtımîler'e karşı düşmanlıklarını arttırdı. Mağrib'deki son Fâtımî hükümdarı Muiz - Lidînilâh, 361'de (972) Mısır'a geçmeden önce Mehdiye şehrini Sanhâce kabilesine mensup Zîrî hânedanına teslim etti.

Hâricî Emirlikleri. a) Sufriyye. Meyse-re el-Matgarî tarafından Mağrib-i Aksâ'nın Atlantik sahillerinde 122 (740) yılında kurulan emirlik Murâbîtlar tarafından yıkılmıştır (453/1061). b) Nefûse İbâzîleri. Libya'da Nefûse dağı civarında yaşayan İbâzîler bölge tarihinin önemli bir toplu-

mu olarak bugün de varlıklarını devam ettirmektedir. c) Midrârîler. Başlangıçta Sufriyye'ye mensup iken Ubeydîler tarafından iktidarlarına son verildikten sonra Mâlikî mezhebine geçtiler ve merkezleri Sicilmâse'de yaklaşık iki asır hüküm sürdüler (140-349/757-960). d) Rüstemîler. Aslen İranlı olan Abdurrahman b. Rüstem tarafından kurulan ve Cezayir'in Tâhert şehrinde 161-295 (778-908) yılları arasında hüküm süren Rüstemîler, Kayrevan'da yaşayanları da kendilerine bağlayarak Cezayir-Trablus arasındaki geniş bölgeyi idareleri altına aldılar. Mağrib'de kurulan bu hâricî emirlikleri doğrudan veya dolaylı olarak yabancı hâkimiyetini reddettikleri gibi yabancıların yerlilerin inançlarına, fert ve toplum haklarına ve mahallî idarelerine müdahalelerini önlemişler, ancak kendi aralarında da zaman zaman ihtilâfa düşmüşlerdir.

Berberî Sanhâce Emirlikleri. a) Zîrî Hânedanı. Sanhâce emirliklerinin ilkidir. Hânedan, Fâtımî orduları kumandanı olan Cezayir Sanhâceleri'ne mensup Zîrî b. Munâd tarafından kuruldu. Fâtımî Halifesi Muiz İfrîkiye'den Mısır'a geçenken tesis ettiği emirliğin idaresini 361 (972) yılında Bulukîn b. Zîrî'ye verdi, onun kurduğu hânedan 555 (1160) yılında Muvahhidler tarafından yıkılana kadar devam etti. V. (XI.) yüzyılın başlarında Şîa mezhebini terkeden Zîrî hânedanını cezalandırmak isteyen Fâtımîler'in daha önce Yukarı Mısır'a yerleştirdikleri Benî Hilâl ve Benî Süleym adlı bedevî Arap kabilelerine 441'de (1049-50) İfrîkiye'nin kapılarını açmaları Mağrib'in siyasî ve iktisadî durumunun bozulmasına sebep oldu. Sahildeki önemli şehirler İtalya'dan gelen Normanlar'ın eline geçti. Bu arada Muvahhidler Zîrî hânedanına son verdi. b) Benî Hammâd Hânedanı. Bölgedeki bu ikinci hânedan Zîrîler'den ayrılan Hammâd b. Bulukîn tarafından kuruldu. İfrîkiye Hükümdarı Mansûr'un kardeşi olan Hammâd'ın 405 (1015) yılında tesis ettiği hânedan kısa zamanda gelişti. Emirliğin başşehri Kal'atü Benî Hammâd iktisadî ve kültürel bir merkez haline geldi. 547'de (1152) Benî Hammâd toprakları Muvahhidler tarafından ele geçirildi. c) Murâbîtlar Devleti. 448 (1056) yılında Mağrib-i Aksâ'da kurulan Murâbîtlar kısa zamanda Moritanya'dan Libya'ya kadar bütün Mağrib'i ve Endülüs'ü içine alan büyük bir devlet haline geldi. Devletin en meşhur şahsiyeti Yûsuf b. Tâşfin'dir. Murâbîtlar, özellikle Endülüs'ün tavâif-i mülûk devrinde uğradığı dağınıklığa son vererek yıkılmak-

ta olan bu İslâm ülkesinin yeniden canlanmasını sağladılar. Merakeş'i başşehir olarak kuran Murâbitlar, Muvahhidler'in 541 (1147) yılında bu şehri ele geçirmelerinin ardından yıkıldı.

Muvahhidler Devleti. Devletin kuruluşunda büyük rolü olan İbn Tûmert'in Cezayirli öğrencisi ve ilk halifesi Abdülmü'min el-Kûmî, bölgede önemli güç haline gelen Sanhâce hânedanlarını ortadan kaldırdığı gibi Normanlar'ı Kuzey Afrika sahillerinden çıkardı ve Endülüs'ü nüfuzu altına aldı. Rabat şehrini kuran Ebû Yûsuf el-Mansûr, İfrîkiye ve Trablusgarp'ta yaşayan Benî Hilâl ve Benî Süleym kabilelerine mensup binlerce bedevî Arap'ı Atlas Okyanusu sahillerine yerleştirdi. Ancak bunlar İfrîkiye Arapları'nın, özellikle de Murâbit asıllı Benî Gâniye'nin büyük direnişiyle karşılaştılar. Balear adalarında ki donanmaya el koyan ve Cezayir'in bazı limanlarını geçici olarak zapteden Benî Gâniye, Mısırlılar'la iş birliği yaparak Libya'nın batısına doğru ilerledi ve Muvahhidler'in Mısır'a ilerlemesini durdurdu. Bütün bunlara rağmen Muvahhidler, Kurtuba ile Rabah Kalesi arasında hristiyanlara karşı yaptıkları savaşı kazandılar (591/1195). 609'da (1212) Mağribîiler'den 500-600.000 kişilik büyük bir ordu toplayarak hristiyanların eline geçen kaleleri geri almak için savaşa giriştilerse de Endülüs'te yapılan bu savaşı kaybettiler. Muhammed en-Nâsir zamanında cereyan eden bu savaş Mağrib'i siyasî, iktisadî ve içtimâî bakımdan olumsuz etkiledi. Kısa bir süre sonra İfrîkiye merkezden koptu. Tilimsân'da kurulan Abdülvâdîler hânedanlığı Fas'taki Merînîler'e savaştı. İktisadî bakımdan çöken İfrîkiye bölgesine Hafsîler hânedanı hükümdarları yerleşince Fas'ta güç odakları çoğaldı. Merînîler 668'de (1269) yapılan savaşta Muvahhidler'e üstün gelip Merakeş'i ele geçirdiler. Böylece Muvahhidler Devleti sona ermiş oldu.

Hafsîler, Merînîler ve Abdülvâdîler (Ziyâîler). XIII-XVI. yüzyıllarda Trablusgarp'tan Cezayir'in doğusundaki bazı bölgelere kadar Hafsîler (1228-1574), Cezayir'in orta bölgelerinde Abdülvâdîler (1235-1550), buradan Atlas Okyanusu'na kadar Merînîler (1269-1464) hüküm sürdüler. Hafsî hânedanından Ebû Zekeriyâ el-Hafsî 625'te (1228) İfrîkiye'de istiklâlini ilân etti. Halefi Muhammed el-Müstansır zamanında Fransız donanması başşehir Tunus'a bir saldırı düzenledi. Fransızlar, salgın hastalıklar sebebiyle çok sayıda askerinin ölmesi üzerine Müstansır'ın ödemeyi

kabul ettiği fide karşılığında Tunus'u işgalden vazgeçtiler.

Berberîler'in Zenâte koluna mensup Merînîler ile Abdülvâdîler İslâm fethinden sonra Mağrib'de etkili olmuşlardı. VI. (XIV.) yüzyıla kadar göçebe hayatı yaşayan Merînîler 613 (1216) yılından itibaren Fas'ı nüfuzları altına almaya başladılar ve 668'de (1269) Merakeş'i ele geçirerek Muvahhidler'in nüfuzuna son verdiler. Merakeş'i merkez yaparak etrafına yeni Merakeş adlı ikinci bir şehir inşa ettiler. Ya'kûb el-Mansûr, Ebû'l-Hasan ve Ebû İnân Merînîler'in önemli hükümdarlarıdır. Merînîler donanmaya önem verdikleri halde kendilerinden üstün hristiyan donanması karşısında başarı gösteremediler. Sebte, Melile ve Tanca gibi limanları İspanyollar ve Portekizliler tarafından işgal edildi. Fas şehri halkı 869'da (1464) Merînîler'e karşı ayaklanarak bu devlete son verdi. Fas'ın idaresi Osmanlı hâkimiyetini kabul eden Vattâs hânedanının eline geçti. Bu hânedan İspanyol-Portekiz saldırılarından Mağrib limanlarını korumaya çalıştıysa da başarılı olamadı ve 915'te (1510) yerini Sa'dîler aldı.

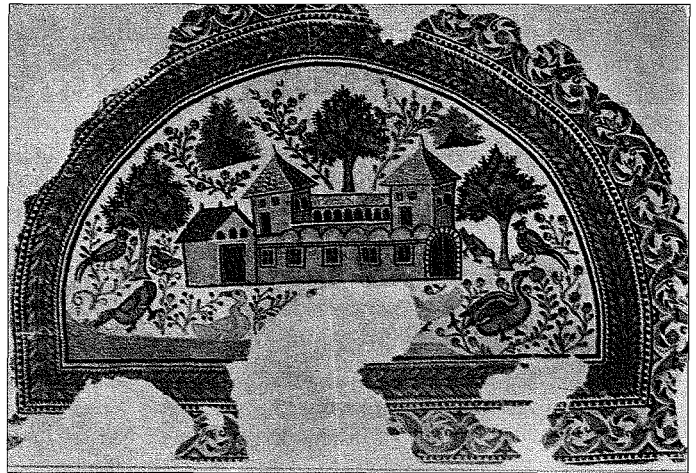
Abdülvâdîler Devleti, Mağrib-i Evsat'ta 633 (1235) yılında yine Zenâte asıllı Yağmurasan b. Zeyyân tarafından kuruldu. Muvahhid Hükümdarı Abdülmü'min, göçebe hayatı yaşayan Abdülvâdîler'e Vehrân'ın batısında arazi vererek buraya yerleştirmeye çalıştı. Abdülvâdîler daha sonra Muvahhidler'in zaafından istifade ederek müstakil bir devlet haline geldiler. Toprakları birkaç defa Merînîler'in ve Hafsîler'in eline geçmesine rağmen 957 (1550) yılına kadar ayakta kaldılar. 911-918 (1505-1512) yılları arasında İspanyol donanması Abdülvâdîler'in elinde bulunan Tilimsân şehrini, Müstegânim ve Biçâyê gibi önemli limanları işgal etti. Bu

tarihten itibaren karşılarında Osmanlı donanmasını bulan İspanyollar, Oruç Reis ve Barbaros Hayreddin Paşa kumandasındaki Osmanlı donanması karşısında geri çekilmek zorunda kaldılar. Abdülvâdîler hânedanına Osmanlılar tarafından son verildi.

Osmanlı Dönemi ve Sonrası. Osmanlılar Akdeniz'de bir güç olarak ortaya çıktığında İspanyol ve Portekizliler, Trablusgarp'tan Atlas Okyanusu'na kadar bütün limanları ele geçirmişlerdi. Bu dönemde Osmanlı donanması ile Avrupa donanmaları arasında Akdeniz'in güneyinde büyük bir mücadele başladı. Mağrib'de ilk olarak Cerbe adasını ele geçiren Barbaros Hayreddin Paşa 1517'de Cezayir şehri civarını İspanyollar'dan kurtardı. 950 (1544) yılına kadar Cezayir'in tamamını hâkimiyeti altına aldı. 1524 yılından itibaren Tunus'a müdahale etmeye başlayan Osmanlı donanması, Turgut Reis kumandasında 958'de (1551) Trablusgarp'ı ele geçirerek Osmanlı idaresini bütün Libya'da hâkim kıldı; sadece Sebte, Melile ve Fas'ın kuzeyindeki bazı limanlar Avrupalıların elinden kurtarılamadı. III. Murad ile Merakeş Sultanı Mansûr arasındaki yardımlaşma bölgeye altın çağı yaşattı. Türkler'in himayesindeki Mağrib Fransız istilâsına kadar geniş bir serbestlik içinde yaşadı. Fransa 1830 yılında Cezayir şehrini istilâ ederek burayı kendi mülkü ilân etti. Tunus 1881'de himaye adı altında işgal edildi. Fransa'nın işgalleri bu iki eyaletle sınırlı kalmadı, 1908 yılına kadar Fas'ı ve Moritanya'yı da ele geçirdi.

Libya'nın doğusundaki Berka'da merkez zâviyesini kuran Müstegânimli Şeyh Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin 1843'te başlattığı tarikat faaliyeti kısa zamanda bütün Mağrib'de ve Afrika'nın iç bölgelerinde yaygınlık kazandı. Fransızlar Afrika

Mağrib'de Roma dönemine ait bir çiftlik evinin taban mozalığı (İbrahim Harekât fotoğraf koleksiyonu)



kıtasında karşılarında en büyük engel olarak Senûsîler'i gördüler. İtalyanlar'ın 1911'de başlayan Libya'yı işgal süreci ancak 1930'lu yıllarda tamamlanabildi.

Hız. Peygamber'in soyundan gelen Sa'dî ve Alevî hânedanlarından ilki 915'ten (1510) 1069 (1658) yılına kadar, onun yerine geçen diğeri (Fas Devleti) günümüze kadar Mağrib-i Aksâ'da iktidarını muhafaza etmiştir. Vattâsî sultanlarının Fas üzerindeki hâkimiyetine son veren ve Portekizliler'i Agâdîr ve Sûs sahillerinden uzaklaştıran Sa'dîler (915/1510), bölgeye hâkim olduktan sonra nüfuz kavgasına girdikleri doğu komşuları Osmanlılar'la zaman zaman savaşmak zorunda kaldılar. Ancak daha sonra bu hânedanın en önde gelen sultanı Ahmed el-Mansûr ez-Zehbî Osmanlılar'la yakın ilişkiler kurdu. Bugünkü Mali Devleti'nin doğusunda hâkim olan Songay Sultanlığı topraklarını ele geçirerek buradan elde edeceği bol miktardaki altın sayesinde ve anlaştığı İngiliz ve Hollandalılar'ın yardımıyla Endülü'sü yeniden fethetmek istedi. Fakat elde etmeyi umduğu altını bulamadığı, Avrupalı devletler de sözlerinde durmadığı için bu isteğini gerçekleştiremedi. Ölümünden sonra oğulları arasında çıkan taht kavgaları sırasında Avrupalılar Mağrib limanlarına saldırılar düzenlediler. Bu dönemde Endülü's'ten kurtulabilen müslümanlar Rabat, Selâ ve Tıtvân limanlarına yerleştiler. Sa'dîler'in yıkılmasından sonra bölgede Alevî hânedanı kuruldu. Portekiz ve İngilizler tarafından işgal edilen şehirleri kurtarmak isteyen Alevî sultanlarından Mevlâ İsmail ve torunu Muhammed b. Abdullah Mehdiye, Tanca ve Cedîde'yi geri aldılar. Ancak Sebte ve Melile'yi kurtaramadılar. Cezayir ve Tunus'u istilâ ederek bu iki ülkenin Mağrib ve İslâm medeniyetiyle bağlarını koparmaya çalışan Fransa daha sonra Fas'ı himayesine aldığını ilân etti. Böylece 1912 yılı Mart ayında bütün Mağrib ülkeleri resmen işgal edilmiş oldu.

Avrupa ülkeleri, işgallerini sadece liman şehirleriyle sınırlı tutmayıp Mağrib'in tamamını ele geçirmeye koyuldular. Fransa 1830-1962 yılları arasında Cezayir'i, İspanya 1834-1975 arasında Batı Sahrâ'yı sömürgeleştirdi. İtalya 1911'de Libya'yı işgale başladığında Fransa da Moritanya'yı istilâ etti. II. Dünya Savaşı'na kadar İtalyan sömürgesi olan Libya bağımsızlığını kazandığı 1951 yılına kadar İngiliz ve Fransız mandası altında kaldı. Moritanya 1960'ta bağımsızlığını elde etti. 1881'de

Tunus'u, 1912'de Fas'ı himayesine aldığını ilân eden Fransa bu ülkelere ancak 1956 yılında bağımsızlık verdi. Sömürge döneminde Mağrib'in her tarafında işgalci Batılılar'a karşı direnişler ve ayaklanmalar meydana geldi. Cezayir'de Abdülkâdir el-Cezâirî'nin, Fas'ta Abdülkerîm el-Hattâbî'nin, Libya'da Ömer el-Muhtâr'ın mücadelesi bu ülkelerin kurtuluşu yolunda önemli direniş hareketleridir. XX. yüzyılın ikinci yarısında bağımsızlık yolundaki direnişlere mahallî liderlerin, millî partilerin ve halk kitlelerinin siyasî mücadeleleri eklendi. Fransızlar'ın Fas Sultanı V. Muhammed'i 1953 yılında sürgüne göndermeleri Arap ülkeleri tarafından uluslararası bir sorun haline getirildi. İtalya'nın II. Dünya Savaşı'nda yenilgiye uğraması Libya'nın bağımsızlığını elde etmesini sağladı. Cezayir devrimi (1954) Mağrib ülkelerinin bağımsızlığını kazanma yolunda önemli bir adım oldu.

Bağımsızlığın ardından Tunus ve Fas'ta sömürge öncesi hânedan yapısı korunurken Libya'da Osmanlı sonrası idarî boşluk meydana geldi. Sömürge sürecinde Türk askerleriyle birlikte İtalyan işgaline karşı direnen Senûsî tarikatı şeyhi I. İdrîs adıyla kral ilân edildi. 1957'de Tunus'ta, 1969'da Libya'da tek partili cumhuriyet yönetimleri kuruldu. Fas'ta ise Alevî hânedanı iktidarını sürdürdü. Cezayir'de Fransız sömürgesi sonrası Millî Bağımsızlık Partisi tek partili sistemle uzun müddet ülkeyi idare etti. Son yıllarda çoğulcu bir sisteme geçme denemeleri başarısızlıkla sonuçlandı. 1960 yılında bağımsızlığa kavuşan ve birçok askerî darbeye mâruz kalan Moritanya'da son yıllarda demokrasiye geçildi. 1980'li yıllarda siyasî, iktisadî ve içtimâî bakımdan birlik çabası gösteren Mağrib ülkeleri bugüne kadar bunu başaramadılar. Bölge ülkelerinin kendilerine mahsus tavırları, iç meseleleri, Fas'ın Batı Sahrâ'yı sınırlarına katması, Cezayir'deki iç kargaşa, Tunus ve Libya'da çoğulcu demokrasiye geçilememesi birliğin önündeki önemli engeller olarak görülmektedir. Ülkeler arasında üst seviyede birlik sağlanamasa da kurumlar arası iş birliği giderek gelişmektedir.

Tunus ve Fas'ta yabancı sermaye teşvik edilerek çeşitli sanayi alanlarında yatırım yapmaları sağlanmıştır. Ekonomik alanda liberal sisteme geçilmiş, ancak bölgenin kalkınmasını sağlayacak bir hamle henüz gerçekleşmemiştir. Gelir düzeyi artan Libya gelişmiş devletler ara-

sında sayılmaktadır. Özellikle Cezayir, Libya ve Tunus'ta petrol üretimi sayesinde ekonomik ve sosyal bakımdan gelişme açıkça görülmektedir. Bölgede dünyanın en zengin fosfat madeni bulunmaktadır. Zengin demir madenine sahip olan Moritanya hariç Mağrib'in geri kalan kısımlarında verimli topraklar bulunmakta olup özellikle Fas son yıllarda Avrupa'ya sebze ve meyve ihraç eden bir ülke haline gelmiştir. Bunlara çeşitli deniz ürünleri ve turizm gelirleri ilâve edilince bölgenin kalkınması için sadece yeni kanunî düzenlemelerin yapılması kalmıştır.

Mağrib'de Fransız sömürgesi döneminde halk kültürü ve sanatı üzerinde araştırmalar yapılarak bunların günümüze aktarılması sağlanmıştır. Bölgede hem Araplar hem de Berberîler'in benimsediği Endülü's ezgileri ve halk dansları yaygındır. Moritanya halk şiirinde hayatın keder ve gamları hâkimdir. Berberî şiirinin zarif, içli ve insan hayatını ve çevresini birer tablo gibi tasvir eden bir özelliği vardır. Plastik sanatlarda başarılar elde edilmektedir. Türkler'in mirası olan halıcılık ve kilimcilik gibi el sanatları gelişmiştir. Eğitim alanında da önemli gelişmeler görülmektedir. Klasik Arap müziğine ve halk müziğine önem veren Mağribîler üzerinde Endülü's müzikisinin etkisi kendini hâlâ hissettirmektedir. Turizme katkı sağlamak amacıyla eski eserlerin sergilendiği müzeler henüz ihtiyacı karşılayacak düzeyde değildir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Abdülhakem, *Fütûhu İfrîkiyye ve'l-Endülü's*, Cezayir 1948, s. 34-144; Bekrî, *el-Mesâlik* (nşr. Mac-Guckin de Slane), Paris 1965, s. 90-98; Dercîni, *Tabakâtü'l-meşâ'ih bi'l-Mağrib*, Kossantine 1974, I, 40-94; Abdülvâhid el-Merrâkûşî, *el-Mu'cib fi telhişi aḥbârî'l-Mağrib*, Kahire 1368/1949; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, Beyrut 1950, I, 1-165; İbn Ebû Zer', *el-Enisü'l-muṭrib*, Rabat 1973, s. 15-102, 172-261; Ebû Abdullah ez-Zerkeşî, *Târîhu'd-devleteyni'l-Muvaḥḥidiyye ve'l-Haḫşiyye*, Tunus 1386/1966; Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, *A'mâlü'l-a'lâm*, Dârülbeyzâ 1964, II, 14-50, 171-179; İbn Haldûn, *el-İber*, Beyrut 1959, VI, 349-365; VII, 148-309, 454; İbnü'l-Kattân el-Merrâkûşî, *Naẓmü'l-cümân* (nşr. Mahmûd Ali Mekki), Beyrut 1410/1990; Ebû'l-Kâsım ez-Zeyyânî, *et-Tercümânü'l-kubrâ*, Rabat 1967, s. 79; Ch. A. Julien, *Histoire de l'Afrique du nord*, Paris 1952, I, 135-154; II, 33-75; G. H. Bousquet, *Les Berbères*, Paris 1957, s. 25-26, 40; H. R. Idris, *Berberie orientale sous les zîrides*, Paris 1962; O. du Guigau deau, *Le passé maghrébin de la Mauritanie*, Rabat 1962; Philip Refle – Ahmed Sâmî Mustafa, *Cogrâfiyye-tü'l-vaṭâni'l-Arabî*, Kahire 1965, s. 105-183; İbn Ebû Dinâr, *el-Mû'nis fi aḥbârî İfrîkiyye ve Tûnis* (nşr. Muhammed Şemmâm), Tunus 1387/1967, s. 130-179; Hasan Hüsnî Abdülvēhâb,

Hulâşatü Târîhi Tûnis, Tunus 1968, s. 16; D. Paulme, *el-Hadârâtü'l-İfrîkiyye* (trc. Nesîm Nasr), Beyrut 1974, s. 16-17, 19, 22; İbrâhim Harekât, *et-Te'sîrû'l-'Osmâni fî'l-Mağrib*, Tunus 1974, s. 27; a.mlf., *el-Mağrib 'abre't-târîh*, Dârülbeyzâ 1993, I, 71-108, 233-374; II, 66-67, 99-192; Ahmed Ebû Ayyâşî, *Harbû'r-Rifet-Tahrîriye*, Tance 1974-75; Tâhâ Bâkir, *'Uşûr mâ kable't-târîh fî Libyâ*, Beyrut, ts. (Dârü's-Şark), s. 9, 32-41; H. Gueneron, *La Libye*, Paris 1976, s. 9, 20-38, 52, 70; Abdurrahman b. Muhammed el-Cilâlî, *Târîhu'l-Cezâ'iri'l-'âm*, Cezayir 1982, I, 141-258; II, 16; Süleyman el-Bârûnî, *el-Ezhârû'r-riyâziyye*, Tunus 1986; *eş-Şarku'l-evsat*, Riyad 13.06.1997; *Journal l'Opinion*, Rabat 18.06.1997; A. Yver, "Magrib", *IA*, VII, 142-143; "Libyâ", *Mu.M* (Mülhak), I, 173.



İBRAHİM HAREKÂT

□ MİMARİ. Mağrib sanatının en önemli faaliyet sahası mimaridir. Mağrib mimarisinin en erken örnekleri ribâtlar olmasına rağmen dinî mimarinin temelini oluşturan ulucamiler gözde eserlerdir. Kayrevan Ulucamii ile Kurtuba Ulucamii plan şeması ve mimari elemanlarıyla Mağrib'de inşa edilen bütün camiler üzerinde etkili olmuştur. Mağrib mimarisinin gelişimini beş dönem halinde incelemek mümkündür.

1. Yarı Bağımsız Emirlikler Dönemi (777-926). Bu devirde sanat faaliyetleriyle ilgili göze çarpan en önemli hânedan Ağlebîler olmuştur. Tunus'ta merkezlerini kuran Ağlebîler'in camileri, geniş iç avlu etrafında gelişen bir plana sahip çok katlı, köşeli minareleri ve ağır başlı mimari tezyinatıyla dikkat çekmektedir. Kayrevan şehrinde yer alan ulucamî (Sîdî Ukbe Camii), Mağrib'in ilk valisi Ukbe b. Nâfi' tarafından I. (VII.) yüzyılın ikinci yarısında yapılmış olmakla birlikte daha sonra Ağlebîler zamanında son şeklini almıştır. Kayrevan Ulucamii'nde görülen plan ve mimari özellikler hemen hemen diğer Ağlebî camilerinde de uygulanmıştır (bk. SİDİ UKBE CAMİİ). 235 (849) yılına tarihlenen Sefâkus (Sfaks) Ulucamii, Zîrî devrinde ve Tunus'taki Osmanlı idaresi zamanında önemli ölçüde tamir ve tâdilâta mâruz kalarak büyük değişiklikler geçirmiştir. Bununla birlikte kible duvarına dikey nefleri, mihrap önü kubbesi ve aynı ekseninde avlu yönündeki ikinci kubbesiyle asıl cami hakkında bilgi sahibi olmak mümkündür. Örtü sistemi değiştirilmiş olmasına rağmen bu örtü sistemini taşıyan at nalı kemerleri ve özellikle mihrap ekseninde yer alan minaresi Kayrevan Ulucamii'ni hatırlatmaktadır. 850-851 yılına tarihlenen Sûs Ulucamii de aynı özellikleri göstermektedir. Büyük ölçüde tamirat gör-

müş olmakla birlikte iki kubbesi, dikey nefleri ve diğer mimari hususiyetleri ilk yapı hakkında bilgi vermektedir (bk. SÛS ULUCAMİİ). Tunus şehrinde bulunan Zeytûne Camii (Tunus Ulucamii), Ağlebî emirleri Muhammed b. Ahmed ve kardeşi İbrâhim b. Ahmed tarafından 250'de (864) yaptırılmıştır. Orta nefin avluya açıldığı kısımdaki ikinci kubbe ve avlu etrafındaki revaklar 990-995 yılları arasında Zîrî devrinde tamamlanabilmiştir. Daha sonraki dönemlerde de tamir görmüş ve ilâveler yapılmıştır. Ana unsurlarıyla tam bir Ağlebî eseri olma niteliğini taşıyan caminin minaresi farklı bir biçimde, daha çok Fas minarelerini hatırlatan bir özelliktedir (bk. ZEYTÛNE CAMİİ). Kayrevan şehrinde bulunan 252 (866) tarihli Üç Kapılı Cami, Tunus üzerindeki Endülüs tesisleri kadar bu devrin mimari tezyinat anlayışı hakkında da örnek teşkil eden bir yapıdır. Muhammed b. Hayrûn el-Meâfirî adlı bir Endülüslü tarafından inşa ettirilen caminin iç teşkilâtı XV. yüzyıldaki tamirat esnasında değiştirilmişse de binanın giriş cephesi tertip ve tezyinatıyla esas şeklini önemli ölçüde korumuştur. Ağlebî dönemi sivil mimari örnekleri çok harap durumdadır. Günümüze gelebilenler arasında en önemlileri Kayrevan şehri dışında bulunan Rakkâde ile Abbâsiyye harabeleridir. Her iki harabe de Ağlebî saraylarının kalıntılarını ihtiva etmektedir. Ağlebîler'in askerî mimari örnekleri içinde en çok dikkat çekenleri şüphesiz ribâtlardır. Ribâtların dinî gaye ile birlikte askerî bir konuma sahip olup kale şeklinde kullanıldıkları bilinmektedir. Tunus ve Libya'daki İslâm mevcudiyetinin ilk zamanlarından itibaren değişik mahallerde çeşitli ribâtlar yapılmıştır. Tripoli, Sefâkus, Manastır, Bizerte ve Sûs'ta inşa edilen ribâtlar Ağlebîler tarafından kullanılmıştır. Bunların içinde en iyi durumda günümüze ulaşabilen Sûs'taki ribât, köşelerinde ve her duvar bölümünün ortasında bulunan yarım daire biçiminde kulelerle takviye edilmiş kare planlı bir bina olup dörtgen bir iç avlunun etrafında teşekkül eden iç bölümlerden meydana gelmiştir. Girişi güneydoğu istikametinde olan bina 821 tarihinde tamamlanmıştır (bk. SÛS RİBÂTİ).

2. Mahallî Devletler Dönemi (909-1152). Abidevî bir görünüm, sade, vakur bir ifade biçiminin mevcut olduğu bu dönem mimarisinin en güzel örneklerini Fâtımîler yaptırmıştır. Daha sonraları Mısır'da inşa edecekleri muhteşem mimari

eserlerin habercisi olan Mehdiye Ulucamii 916'da tamamlanmış olup bölgenin en dikkat çekici eserlerinden biridir. Şîî İsmâîlî mezhebinden olan Fâtımîler'in, bir bakıma Sünnî Mâlikî Kayrevan'da Ağlebî idaresi esnasında yaptırılan Kayrevan Ulucamii'ne karşı kendi güçlerini ispat etmek için inşa ettirdikleri Mehdiye Ulucamii, Fâtımî imamlarının Kayrevan'ı terkedererek yeni başşehirleri Mehdiye'yi kurmalarından sonra yapılmıştır. Ana hatlarıyla Kayrevan Ulucamii'nin plan özelliklerini sürdüren Mehdiye Ulucamii'nin en belirgin özelliği, dışarıya doğru çıkıntı yapan bir zafer takı görüntüsüne sahip cümle kapısı ve bu kapının bulunduğu dış cephenin iki köşesinde yer alan minareleridir. Ağlebî camileri ve diğer Mağrib camilerinin minarelerinden tamamen farklı bir hususiyet gösteren bu minareler, Mısır'da inşa edilen Fâtımî eserlerinde görülmekle beraber Mağrib mimarisinde tekrarlanmamış ve sadece Fâtımî mimarisine dahil bir özellik olarak kalmıştır. Mahallî devletler döneminde yapılan eserlerin önemli bir kısmı büyük saray, kale ve şehir harabeleri şeklinde günümüze ulaşmıştır. Hem dinî hem sivil hem de askerî mimari elemanların bir arada bulunduğu külliye halinde teşekkül eden eserlerin harabeleri Fâtımîler ve onların müttefiki olarak Kuzey Afrika'yı yöneten Zîrîler ve Zîrîler'in bir kolu olan Hammâdîler'in sanatı hakkında önemli fikirler vermektedir. Bu harabelerde yapılan arkeolojik çalışmalar sayesinde devrin mimarisi ve hayat tarzına dair değerli bilgiler elde edilmiştir. Fâtımî, Zîrî ve Hammâdî yerleşmeleri arasında hiç şüphesiz en önemli olanlar, Tunus'ta Fâtımîler'den kalan Mehdiye ve Mansûriye şehirleriyle Libya'daki Ecdâbiye harabeleri, Zîrîler'in Asîr Sarayı ve Hammâdîler'in Kal'atü Benî Hammâd harabeleridir. Asîr sarayı, özellikle Mehdiye Ulucamii cümle kapısının teşkilâtını hatırlatan giriş kapısıyla olduğu kadar giriş kapısıyla aynı eksen üzerinde bulunan ve yatay uzun dikdörtgen bir kabul salonuyla irtibat kurulan, üç tarafı nişli ve üstü kubbeyle örtülü taht odasının teşkilâtıyla hemen dikkat çekmektedir. Dikdörtgen plana sahip olan saray (X. yüzyıl ikinci yarısı), iç avlu etrafında oluşmuş bir merkezî kısım ve bunun iki tarafında bulunan kanatlardan meydana gelmiştir. Kanatlar da kendi içlerinde küçük avlular etrafında şekillenmiştir. Kuzey tarafında bulunan taht odası ana saray bünyesinin dışına taşınarak dışarıdan belli olacak şekilde inşa edilmiştir. Hammâdîler'in iskân merkezi

Kal'atü Benî Hammâd bir kule, çeşitli saraylar, âbidevî bir mimariye sahip olan cami gibi kısımlardan oluşmuş ağır tahkimatlı küçük bir şehirdir. Bu şehir içinde yer alan Dârülbahr Sarayı revaklı avluları, idarî ve özel hayata ayrılmış kısımları, hamam ve sarnıcıyla bir külliye teşkil etmektedir. Asîr Sarayı'ndan farklı olarak daha mahallî hususiyetler gösteren bu saray ve Kal'atü Benî Hammâd'ın diğer bölümleri içinde bilhassa camide Mağrib mimarisinin özellikleri hâkim durumdadır. Planıyla tipik bir Mağrib camisi hususiyetini gösteren yapıda 25 m. yükseklikteki minare Fas'la çok yakın bir irtibatın varlığına işaret eder.

3. Murâbitlar ve Muvahhidler Dönemi (1056-1269). Berberî asıllı bu iki devletin idaresi altında Mağrib sanatı en tipik eserlerini vermiştir. Bu devirde Endülüs'ün de Murâbitlar'ın idaresine girmesiyle Mağrib hem sanat hem kültür bakımından Endülüs'le tam bir irtibat kurmuştur. Murâbitlar devrinde (1056-1146) başlayan bu anlayış bazı ufak değişikliklere rağmen büyük ölçüde Muvahhidler (1130-1269) tarafından da kabul edilmiştir. Murâbit ve Muvahhidler'in sade, vakur tezyinatla göz dolduran ve yalnız mimari unsurlarla sağlanan bir süslemeyle yetinen anlayışları bütün Mağrib mimarisinin temelini oluşturmuştur. Bu mimarinin merkezi de bu devirden itibaren Fas olmuştur. Kaburga kemerli kubbeler, atnalı veya yuvarlak kemerler, mukarnaslı dirsekler ve çok dilimli kemer şekillendirmeleriyle birlikte bitkisel stuko tezyinat, kare planlı yüksek minareler ve heybetli kapılar bu devir mimarisi için belirleyici unsurlardır. Özellikle devâsâ ölçülerdeki minareler Mağrib mimarisi için karakteristik bir biçim almıştır. Endülüs mimarisi ve bilhassa Kurtuba Ulucamii'nden derin tesirler alan Murâbit ve Muvahhid mimarisi Kayrevan Ulucamii'nde ortaya çıkan planla da irtibatını koparmamıştır. Murâbit mimarisinin en önemli camilerinden olan Tilimsân Ulucamii'nin inşasına şehrin kurucusu Yûsuf b. Tâşfîn tarafından 475'te (1082) başlanmış ve cami, Ali b. Yûsuf'un 530 (1136) yılında yaptırdığı ilâvelerle ana görünümünü almıştır. XIII. yüzyılda avlu ve minare eklenmiştir. Plan itibarıyla Kurtuba Ulucamii II. Hakem bölümünü hatırlatan cami, mihrap istikametine dik uzayan neflere sahip olup ortadaki nefin mihrap önünde ve avlu istikametinde iki kubbesi bulunmaktadır. Kaburga kemerli kubbeler çift kubbe şeklinde yapılmış ve dış kubbe pencereli ola-

rak inşa edilmiştir. İç kubbe zengin bir stuko tezyinata sahip olup mihrap önündeki maksûre kısmının etkisini arttırmaktadır. Kubbeler dışında kalan bölümlerde çatı geniş orta nefte at nalı ve yanlarda yuvarlak kemerler tarafından taşınan oymalı dirsekler üzerinde yükselen kirişlere oturmaktadır. Minaresi XIII. yüzyıldan kalma olan caminin avlusu daha eski örneklerle göre küçük olup üç dört nefli revaklarla çevrilidir. Bu tipin başka bir örneği olan Cezayir Ulucamii 1096'da tamamlanmıştır. Mihrap istikametine dik olarak uzayan nefli camide kubbe bulunmamaktadır. Diğer bir Murâbit devri eseri olan Fas'taki Karaviyyîn Camii, Fas'ın olduğu kadar bütün Mağrib'in en güzide eserlerinden biri olup dinî ilimlerin tahsil edildiği bir medrese olması bakımından önemlidir (bk. KARAVİYYİN CAMİİ). Bir çeşme olarak yapıldığı düşünülen Merakeş'teki Kubbetü'l-Berûdiyyîn'in, Ali b. Yûsuf tarafından 514'te (1120) inşa ettirilen Merakeş Cuma Camii ile irtibatı bulunan bir bina olması mümkündür. Dikdörtgen planlı ve kubbeli bu küçük yapı kubbesinin teşkilâtı, mimari unsurların kullanılışı ve tezyinata dönük hususiyetleriyle Murâbit mimarisi için değerli bir örnek teşkil etmektedir. Cami bugün mevcut değildir. Murâbit devri askerî mimarisi için XI. yüzyıla tarihlenen Fas civarındaki Amargu Kalesi ile Endülüs'te Mürsiye'deki (Murcia) Monteagudo Şatosu'nu zikretmek mümkündür.

Muvahhidler'in sadeliğe önem veren anlayışlarını en iyi biçimde aksettiren Tînmâl Ulucamii 1153-1154'te Abdülmü'min el-Kûmî tarafından tamamlanmıştır. Kayrevan ve Mehdiye ulucamilerini hatırlatan özellikler gösteren yapı, mihrap duvarına paralel bir nefle buna dikey olarak uzayan dokuz neften oluşan bir plana sahiptir. Bunlardan ortadaki ve iki yan uçtaki nefler diğerlerinden daha geniş olup kible yönünde yatay nefle kesişmektedir. Neflerin kesiştiği bu kısımlarda mukarnaslı tonozlar görülmektedir. Harap durumda olan caminin diğer kısımlarındaki örtü sistemi yıkılmıştır. Girişleri yanlarda olan caminin dörtgen planlı minaresi değişik bir konumda olup mihrabın tam üstünde bulunmaktadır. Endülüs özelliklerini gösteren mihrap sekiz kenarlı ve kemeri at nalı biçimindedir. Avluda yalnızca iki yanda iki sıralı revaklar yer almaktadır. Muvahhid mimarisinin en meşhur eseri Merakeş'teki Kütübiyye Camii ve bu caminin minaresidir. Muvahhid Halifesi Abdülmü'min el-Kûmî tarafından 552 (1157)

ve 553 (1158) yıllarında yaptırılan iki bitişik camiden kuzeydeki ortadan kalkmış, güneydeki günümüze ulaşmıştır (bk. KÜTÜBİYYE CAMİİ). 567-572 (1171-1176) yılları arasında Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Abdülmü'min tarafından yaptırılan İşbîliye Ulucamii ve daha sonra Ebû Yûsuf el-Mansûr devrinde tamamlanan minaresi Melviye (Giralda) Muvahhid sanatının en güzel örneklerinden olmakla beraber Endülüs sanatı içinde kalmaktadır. İslâm âleminin en büyük camilerinden biri olarak planlanan, fakat tamamlanamadan kalan Rabat'taki Hassân Camii Muvahhidler'in mimari anlayışı hakkında önemli fikir veren bir eserdir. Ebû Yûsuf el-Mansûr'un 587 (1191) yılında yapımını başlattığı cami 595'te (1199) onun ölümüyle yarım kalmıştır. 139 x 183 m. ölçülerindeki bir sahayı kaplayan camide mihrap duvarına paralel neflerin sayısı üçe çıkarılmış olup yirmi bir dikey nef bu bölüme doğru uzanmaktadır. Ortadaki nef diğerlerinden daha geniştir ve üç yatay nefi keserek mihrap önüne kadar devam etmektedir. Yapıda ibadet mekânının içinde mihraba dik yerleştirilmiş olan yan avlular Mağrib ve İslâm mimarisi için çok değişik bir durum göstermektedir. Dikdörtgen avlunun ucunda mihrapla aynı eksen üzerinde bulunan ve Burcu Hassân diye anılan minare 60 m. yüksekliğiyle tamamlanamadan kalmış olmasına rağmen dik kati çekmektedir. Yine Ebû Yûsuf el-Mansûr tarafından Merakeş'teki Kasba Camii 585-591 (1189-1195) yıllarında inşa ettirilmiştir. Caminin ibadet mekânı, mihraba dik on bir nefle bunları mihrap yönünde kesen yatay bir nefe sahiptir. Yatay nefte maksûre kubbesiyle bunun solunda yer alan ikinci bir kubbe daha vardır. Avlunun ibadet mekânının karşısına gelen revakında mihrapla aynı ekseninde yer alan bir birimin üzeri de kubbeyle örtülüdür. Muvahhidler devrinde Mağrib mimarisi için önem arzeden örneklerinin başında XII. yüzyılın sonlarına tarihlenen Rabat şehrinin surları ve kapıları gelmektedir. Bâbü'l-Udâye kabartma tezyinatı ve değişik görünümüyle göz alıcı bir eserdir. Rabat'taki Bâbü'r-Ruvâh ve Merakeş'teki Bâb Agnav iki kuleyle müdafaa edilen ve içinde karmaşık bir planı olan müstahkem kapılar olup özellikle kabartma ve mimari unsurlarla meydana getirilmiş tezyinatlarıyla tanınmıştır.

4. Merînîler Dönemi (1196-1465). Bu dönemde daha önceki devrin büyük ve sade binalarından farklı olarak küçük ölçülerde eserler yapılmış olmasına rağmen

men çok zengin bir tezînat benimsenmiştir. Tilimsân yakınlarında Mansûre'de Ebû Ya'kûb Yûsuf tarafından 702 (1303) yılında inşasına başlanan ve ancak otuz yıl sonra tamamlanabilen Mansûre Camii hiç şüphesiz en önemli Merînî camilerinden biridir. Harap durumda olan yapı, mihrap duvarına paralel üç yatay nef ve bu neflere dikey olarak uzanan on üç dik nefli plana sahiptir. Mihrabın önünde üçer nefin kesiştiği alanda kare bir mak-sûre vardır. Mihrab eksenî üzerinde 40 m. yükseklikteki minare altında yer alan cümle kapısı ile dikkat çekicidir. Minare üstünde Merînî mimarisi için alışılmış olan zengin çini tezînatın izlerini gösteren çini parçaları bulunmaktadır. Merînî cami mimarisi için dikkat çekici bir diğer örnek olan Tilimsân yakınlarındaki, Ebû'l-Hasan el-Merînî tarafından inşa edilen Sîdî Bû Medyen Camii (Ubbâd), Sîdî Bû Medyen Türbesi'yle irtibatlı bulunan bir eserdir. 739 (1339) tarihli cami mukarnaslı kubbesi, zengin stuko ve çini tezînatıyla göz doldurmaktadır. Merînî mimarisinin özelliği olan zengin tezînatın en üst seviyeye çıktığı eserler medreselerdir. Fas'ta çok sayıdaki Merînî medreseleri arasında özellikle ikisi çok meşhurdur. 723-725 (1323-1325) yıllarında Ebû Saîd Osman'ın yaptırdığı Attârî Medresesi, içindeki mescidi ve revaklı avlusuyla Mağrib medreselerinin en güzel örneklerinden olup ihtişamlı tezînatı, oyma ahşap çatısı ve bronz kapı kanatlarıyla eşsizdir. Merînî mimarisinin olduğu kadar Mağrib mimarisinin de baş eserlerinden olan Bû İnâniyye Medresesi de en güzel örneklerdendir. 751-756 (1350-1355) yıllarında Ebû İnân el-Merînî tarafından inşa ettirilen medrese geniş bir avlu etrafında teşekkül etmiş bir plana sahiptir. Kible tarafında bulunan mescid beş kemerle kible duvarına paralel iki nefle ayrılmıştır. Önünden geçen bir su kanalı ile mescid avlunun bütünlüğüne çok değişik bir biçimde katılmaktadır. Su kanalı ve havuzuyla tam bir Endülüs havası taşıyan mermer kaplamalı avlunun yanlarında oymalı paravanlar ve kapılarla gizlenmiş öğrenci odaları, yan kısımların ortasında sağ ve solda olmak üzere iki derslane mevcuttur. Bu dershanelerin üstü kaburga kemerli ahşap kubbelerle örtülüdür. Çini, stuko, mermer ve ahşap malzemelerle yapılan, mukarnaslı ve değişik kabartma desenlerin hâkim olduğu medrese aynı zamanda cuma camisi olarak da kullanılmak üzere inşa edilmiştir. Günümüze çok sayıda örneği gelen Merînî türbelerinden

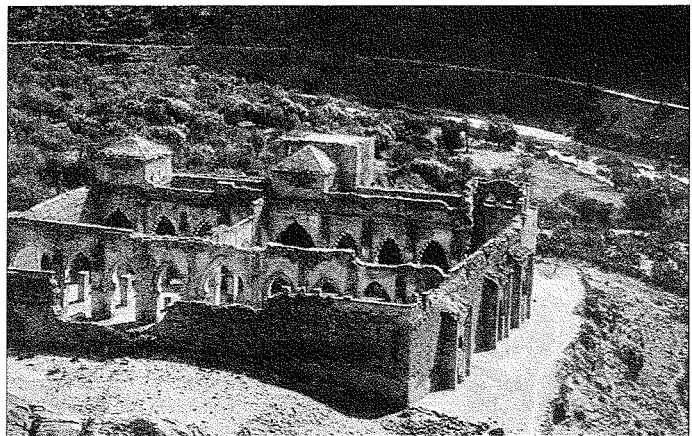
en önemli ve değişik olanı hükümdarların türbelerini ihtiva eden Şellâh Külliyesi'dir. Ebû Ya'kûb Yûsuf'un vefatının ardından 710'da (1310) yapımına başlanan külliye, Ebû'l-Hasan el-Mansûr-Billâh tarafından 739 (1338-39) yılında tamamlanmıştır. İslâm mimarisi içinde bu tür türbe teşkilâtlarının en değişik örneklerinden biri olan eser bir zâviye, iki cami, minareler ve defin için ayrılmış değişik bölümlerden meydana gelmiş olup hariçten ağır bir askerî tahkimata sahip duvarlarla çevrelenmiştir. Külliye'nin dışarıyla irtibatını sağlayan kapı da Mağrib askerî mimarisinin özelliklerini taşımaktadır ve heybetli iki yuvarlak kule arasında yer alan sivri kemerli bir giriş olarak yapılmıştır. Merînî askerî mimarisi için fikir verebilecek olan bu külliye'den başka en güzel örnek olarak Fas'taki Bâbü'l-Mahzen'i zikretmek mümkündür.

5. XVI. Yüzyıl ve Sonrası. XVI. yüzyıl başlarından itibaren Mağrib İslâm sanatı iki bölgeye ayrılmıştır. Bunlardan biri, 1511'den itibaren 1830 yıllarına kadar Osmanlı idaresi altında kalan Libya, Tunus ve Cezayir'deki mahallî anlayışla Osmanlı anlayışının teması neticesinde ortaya çıkan sanat çevresidir. Diğer ise bu çevrenin dışında daha batıda kalan ve Endülüs etkileriyle kendi geleneksel anlayışını devam ettiren Fas'tır. Fas'ta yapılan bazı eserler bu devrin temsilcisi olarak gösterilebilir. Fas, XVI. yüzyıldan başlayarak önce Sa'dî şerifleri ve ardından Filâliyye (Aleviyye) hânedanı tarafından yönetilmiştir. Sa'dî şerifleri devri mimari faaliyeti içinde en dikkat çekenlerden biri, Karaviyyîn Camii avlusuna eklenen ve Benî Ahmer devri Endülüs sanatının takipçisi olan iki köşk ve kanallarla bağlı havuz teşkilâtıdır. Bunun dışında, 972 (1564-65) yılında Mevlây Abdullah'ın Merakeş'teki Bin Yûsuf Medresesi'nde gerçekleştirdiği tâdilât ve

tamirat önemlidir. Bu esnada yapılan oyma stuko ve çini mozaik süslemeler Merînî anlayışı ile Endülüs sanat üslûbunu takip etmektedir. Aynı anlayışı gösteren tezînatıyla göz dolduran Sa'dîler Türbesi (Darîhu's-Sa'diyyîn) Sa'dî şerifleri devrinin en önemli eserlerinden biri olup Merakeş'te bulunmaktadır ve 986 (1578) tarihli Muhammed eş-Şeyh ile Ahmed el-Mansûr tarafından yaptırılan türbeden gelişen bir külliye'dir. On iki sütunlu türbe mekânı ve ona bağlı mescidden meydana gelen ikinci bölüm 1012 (1603) yılında tamamlanmış olup zengin ahşap, çini ve stuko tezînatıyla göz doldurmaktadır.

Aleviyye hânedanı sanatı için fikir verebilecek mimari eserlerin başında Mevlây İsmâil'in başşehri Miknâs'ta bulunan yapılar gelmektedir. Ağır bir askerî tahkimata sahip üç kat surla çevrili şehrin kapıları ve içinde bulunan saray önemlidir. Şehir dahilinde ayrıca bir cami ve Mevlây İsmâil'in türbesi mevcut olup şehir depoları, ahırları, garnizon mahalleri, hapishaneleri ve geniş bahçeleriyle bir bütün teşkil etmektedir. Camide çini ve stuko tezînat dikkat çekicidir. Şehir, XVII. yüzyılın sonundan XVIII. yüzyılın başlarına kadar devam eden bir sürede meydana gelmiştir.

Osmanlı idaresi altında gelişen Mağrib eserleri arasında, 1613-1631 yıllarında Hammûde Paşa tarafından yaptırılan Kayrevan'daki Sîdî Sâhib Türbesi'yle Tunus'taki 1655 tarihli Hammûde Paşa Camii ve Türbesi dikkat çekicidir. Cami harimi mihraba dik yedi nefli olup bunlar mihrap önünde yatay bir nefle kesilmiştir. Türbe kare planlı ve sivri çatılıdır (bk. HAMMÛDE PAŞA CAMİİ ve TÜRBESİ). Tunus'ta Osmanlı devri eserleri arasında önemli bir yeri olan diğer bir yapı da 1086 (1675) tarihli Sîdî Mahrez Camii'dir (bk. SİDİ MAHREZ CAMİİ). Cezayir'de bulunan



Tinmel
Ulucamii –
Mağrib

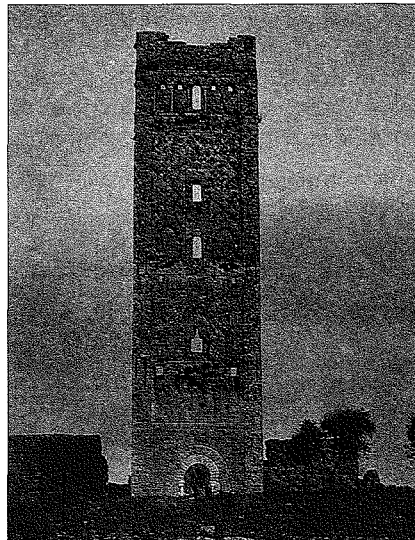
Dalyan Camii mahallî anlayışla Osmanlı sanatının bir arada bulunduğu önemli eserlerdendir. Mihrap istikametine dikey uzanan üç bölümden meydana gelen caminin mihrap önündeki bölümden önceki orta kısmının üstünü Osmanlı tipi bir kubbe örtmektedir. Caminin minaresi tamamen mahallî görünüştedir.

Mimari Tezyinat ve Küçük El Sanatları. Mağrib mimarisinin tezyinat anlayışı, mahallî anlayışın Tunus üzerinden Abbâsî mimarisinin tezyinatıyla ve Endülüs mimarisinin kendi tezyinî anlayışından tesir aldığı bir çevrede meydana gelmiştir. Mağrib mimarisinin tercih ettiği tezyinî unsurlar için kullanılan malzeme genellikle stuko ve taş oymalardır. Bunların ardından ahşap malzemenin boyalı ve kakmalı oymalarla kullanıldığı görülmektedir. Diğer bir tezyinî malzeme olarak çini-ler erken devirde daha sınırlı biçimde kullanılırken ikinci devirde büyük bir önem ve yaygınlık kazanmış, Mağrib mimarisinin stukoyla birlikte en çok kullanılan tezyinî malzemesi haline gelmiştir. Mağrib mimari geleneğini sürdüren çevrelerde bugün dahi çini önemini korumaktadır. Mimari tezyinatı iki devrede ele almak mümkündür: Merînî devrine kadar geçen süre (VIII-XIII. yüzyıllar), Merînîler devri ve onları takip eden dönem (XIII. yüzyıldan sonra). İlk devrin en önemli temsilcilerinden olan Ağlebî mimarisi genel olarak sade ve süssüz ihtişamlı dış cepheler, mihrap, minber ve maksûre kısmında ağırlık taşıyan taş, stuko, çini, ahşap oyma ve kabartma tezyinatıyla dikkat çeken eserlerle temsil edilmektedir. Ayrıca at nalı biçimi ve çok dilimli kemerlerin kullanımıyla mimari tezyinat zenginleştirilmiştir. Ağlebî mimarisinin de kabul ettiği sade dış cepheler ve bina içinde mihrabın önemini belirtmek için bu kesimde tezyinatın ağırlık taşıması bütün Mağrib mimarisinin tercih ettiği bir husus olmuştur. Bu durum Fâtımî, Zîrî ve Hammâdî anlayışında da kendini göstermiş olup sade, vakur dış cephelerde dikine uzayan at nalı veya yuvarlak kemerli nişlerin kullanımıyla dikkat çeken yeni bir anlayış doğmuştur. Fâtımîler ve mütteliklerinin mimari anlayışına hâkim olan en dikkat çekici husus zafer takı biçiminde cümle kapılarında kendini göstermiştir. Mağrib mimari anlayışının sadeliğe önem veren tavrı Murâbitlar ve Muvahhidler devrinde en üst seviyesine çıkmıştır. Murâbit mimarisi için daha zengin olan tezyinî hususiyetler, Muvahhidler'in "geniş tezyinat" (geniş stil) olarak adlandı-

rılan geniş mimari elemanların kullanılmasıyla sağlanan süslemesiyle yer değiştirmiştir. Murâbit mimarisinde lüks stuko tezyinat maksûre kubbelerinde kaburga tonozlarla birlikte yer alırken Endülüs'ten alındığı belli olan mukarnaslı kubbeler de mimariye girmiştir. Bunun dışında, at nalı veya sivri uçlu kemerlerin yuvarlak kemerlerle birlikte kullanıldığı binaların dış cephelerinde aynı tip kemerlerin tezyinî olarak kullanımı yaygınlaşmış, bu tip kemerlere sahip pencereler ve nişler görülmeye başlanmıştır. Mimari elemanların tezyinî hususiyet kazanarak binaların bütün süslemesine temel teşkil etmesi özellikle Muvahhidler tarafından teşvik edilmiş ve dış cephelerde kapılar ve pencerelerin etrafında olduğu gibi devâsâ minarelerin cephelerinde de kendini göstermiştir.

Mağrib mimarisinin tezyinî bakımdan ikinci dönemi Merînîler'le başlamıştır. Tamamen Endülüs'ün muhteşem tezyinî malzemeleri ve bu malzemelere biçim veren anlayışına açılan Merînî eserleri mukarnaslı ve kaburga tonozlu kubbelerden başka avlu cepheleri, oda içleri ve diğer mimari bölümlere yayılan stuko ve çini tezyinatıyla göz alıcı bir hususiyet kazanırken ahşap oyma örtü sistemlerindeki zengin boya, kakma ve madenî kaplama unsurları da çoğalmıştır. Mukarnasın tezyinî eleman olarak hâkim bir unsur olduğu bu dönemde oyma stukolar ve sırlı mozaik çiniler gösterişli mekân te-

Tilimsan Ulucamii'nin minaresi



şekkülüne sebep olmuştur. Bu zenginlik ve lüksün tezyinata hâkim olduğu anlayış Sa'dî şerifleri ve Alevîyye devirlerinde de mevcut olup halen varlığını devam ettirmektedir. Fas merkezli bu sanat muhitleri dışında kalan Osmanlı idaresindeki bölgelerde de çok renkli tezyinî unsurlara duyulan alâka kendini göstermiş olup özellikle renkli mermer ve çinilerin kullanıldığı eserlerle temsil edilen bir tezyinat hâkimiyetini sürdürmüştür.

Mağrib'de el sanatları sahasında önemli bir faaliyet ve aynı zamanda önemli bir alâka mevcuttur. Fas'ta görüldüğü gibi şehirlerde yaşayanlarla bedevî hayat süren kabilelerin el sanatları kendine has nitelikler taşımaktadır. Bu durum bütün Mağrib el sanatları için geçerlidir. Tarih boyunca Mağrib el sanatları bu medenî ve bedevî cemaatlerin arz ve taleplerine cevap verecek bir temayüle sahip olmuştur. Mahallî Berberî ruhunun hâkim olduğu bedevî eserleriyle Endülüs sanatının derin etkilerini taşıyan şehirli sanatkarların yaptığı eserler bu farklı temayülleri çok güzel yansıtmaktadır. Özellikle Fas'ta çinilik önemli bir faaliyet alanı bulmuştur. Endülüs'teki atölyelerde geliştirilen çinilik daha sonra Fas'ı etkilemiştir. Yeşil rengin genel olarak hâkim olduğu çok renkli mozaik ve karo çinilerle süslü binalar bu çevrenin alışılmış geleneksel ruhunu aksettirir. Çiniliğe bağlı olarak gelişen seramik ve çömlekçilik önemli ölçüde Endülüs'le irtibatlı olup Suriye, Irak, İran ve Mısır'da yapılmış olanlardan da etkiler almış bulunmaktadır. Fakat mahallî anlayış bütün tesirleri birleştiren en önemli âmil olarak mevcudiyetini göstermektedir. Beyaz, mavi, yeşil ve kahverengi gibi renklerin hâkim olduğu seramik eserlerin en tanınmışları beyaz üzerine mavi renkte yapılmış olup geometrik ve bitkisel desenlerle yazı, işaret ve şekillerin bulunduğu örneklerdir. Dokumalar, halılar ve kilimlerle birlikte tanınmış sanat kollarından biri de sepetçilik olmuştur. Madenî el sanatları içinde bilhassa kuyumculuk çok gelişmiştir. Ahşap oymacılık ve mobilyacılığın da önem taşıdığı Mağrib el sanatlarının en meşhurlarından biri de dericilik olup özellikle kunduracılığıyla Fas büyük bir övgü kazanmıştır. Mağrib sanat ve kültür mirasının bugünkü sahipleri olan Fas, Cezayir, Tunus ve Libya, bağımsız devletler olarak sanat miraslarıyla irtibatlarını sürdürmelerine rağmen dış dünyaya açık canlı bir sanat faaliyetini desteklemektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

W. – G. Marçais, *Les monuments arabes de Tlemcen*, Paris 1902; J. de la Nezière, *Monuments mauresques du Maroc*, Paris 1924; H. Terrasse, *Art hispano-mauresque*, Paris 1932; a.mlf., "Le reviviscence de l'acanthé dans l'art hispano-mauresque sous les almoravides", *al-Andalus*, sy. 26, Madrid 1961, s. 426-435; H. Basset – H. Terrasse, *Sanctuaires et forteresses almohades*, Paris 1932; L. T. Balbas, *Arte Almohade, Arte Nazri, Arte Mudejar*, Madrid 1949, tür.yer.; a.mlf., "Nuevas perspectivas sobre el arte bajo el dominio de los almoravides", *al-Andalus*, sy. 18, Madrid 1952, s. 411-424; G. Marçais, *L'architecture musulmane d'occident: Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne, Sicile*, Paris 1955; a.mlf., *Architecture de l'Iraqiye*, Paris 1966; J. D. Hoag, *Western Islamic Architecture*, New York 1963; M. Sijelmasi, *Les arts traditionnelles au Maroc*, Paris 1974; D. T. Rice, *Islamic Art*, London 1975, tür.yer.; D. Hill, *Islamic Architecture in North Africa*, London 1976, s. 40-69, 91-134; A. Hutt, *Islamic Architecture: North Africa*, London 1977; G. Mitchell, *Architecture of the Islamic World*, London 1984, tür.yer.; O. Grabar, *İslam Sanatının Oluşumu* (trc. Nuran Yavuz), İstanbul 1988, tür.yer.; M. Muhammed Kahlâvî, *Mesâcidü'l-Mağrib ve'l-Endelüs fi 'aşri'l-Muvahhidîn*, Kahire, ts.; M. S. Dimand, "Studies in Islamic Ornament", *AI*, IV (1937), s. 293-337; E. Lambert, "L'art de l'Islam occidental", *Annales de l'université de Paris*, XXIII, Paris 1953, s. 383-393; J. M. Bloom, "The Origins of Fatimid Art", *Muqarnas*, III, Leiden 1985, s. 20-38.  A. ENGİN BEKSAÇ

MAĞRİBÎ, Ahmed Kehattû

(أحمد كهاتو مغربي)

(ö. 849/1445)

Hindistanlı mutasavvıf.

737'de (1336) Delhi'de varlıklı bir ailenin çocuğu olarak doğdu. Menkıbeye göre henüz dört yaşında iken âniden çıkan bir fırtına yüzünden yolunu kaybetmiş, tüccarlar tarafından bulunarak silsilesi Medyeniyye tarikatının kurucusu Ebû Medyen'e ulaşan Baba İshâk-ı Mağribî adlı bir şeyhin dergâhına getirilmiş, bu dergâhta eğitim görerek büyümüş, on iki

yaşlarında Delhi'ye yaptığı bir ziyaret esnasında kardeşleri onu tanıyarak kendisini götürmek istemiş, ancak Ahmed bunu kabul etmemiştir.

Mağribî yirmi beş yaşına gelince Baba İshak tarafından halife tayin edildi. 776'da (1374-75) şeyhinin ölümü üzerine onun yerine geçti ve kırk gün inzivâyâ çekildikten sonra Delhi'deki Hân-ı Cihân Camii'ne yerleşti. On iki yıl boyunca zâhidâne bir hayat sürdürdü ve arkasından hacca gitti. Hac dönüşü Irak ve İran'a uğradı. 800 (1398) yılında Timur ordusu Delhi'ye saldırdığında müridleriyle birlikte bir eve hapsedildiyse de Timur tarafından serbest bırakıldı. Mağribî Timur'dan büyük saygı gördü, daha sonra onunla birlikte Semerkant'a gitti. Gucerât'a dönmeden önce Horasan'ı ziyaret etti. Hindistan dönüşünde Serhîz şehrine yerleşti. Gucerât'ta bağımsız bir devlet kuran Sultan Muzafer Şah kendisine iltifatta bulunarak müridi oldu. Sultanın yaptığı bağışların çok büyük miktarlara ulaştığı, şeyhin bunların dağıtılması için özel bir kişiyi görevlendirdiği kaydedilmektedir. Muzafer Şah'ın ölümü üzerine yerine geçen Ahmed Şah ve onun ardından Muhammed Şah da Mağribî'ye mürid oldu. Mağribî ileri bir yaşta Serhîz'de vefat etti. Kabri üzerinde Muhammed Şah'ın (1442-1451) inşasına başladığı türbe ve cami Kutbüddin Ahmed Şah zamanında (1451-1458) tamamlanmış, ayrıca bir imarethâne yapılmıştır.

Semâi seven ve semâ meclislerine katılan Mağribî'nin semâin şeriata aykırı olup olmadığı hususunda Horasanlı âlimlerle yaptığı bir tartışmada onları ikna ettiği, bizzat kendisinin semâ meclislerinde kavalla Hindular'ın "doha"larını icra ettiği, bununla beraber Hindular'a karşı bir husumeti bulunduğu nakledilmektedir. Mağribî'nin Farsça sözleri ve menkıbeleri bir müridi tarafından *Melfûzât-ı Ahmed-i Mağribî* adı altında bir eserde toplanmıştır (Storey, 1/2, s. 953). Aynı za-

manda bir şair olan Mağribî'nin *Melfûzât'ta* bazı şiirleri yer almaktadır. Ahmed Şah'a sunduğu bir risâleyi Ebû Hâmid b. İbrâhim Şerh-i Risâle adıyla şerhetmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû'l-Fazl el-Allâmî, *Â'in-i Akbarî* (trc. H. Blochmann), Delhi 1989, III, 413; Abdülkâdir el-Bedâûnî, *Muntakhabu't-tawârikh* (trc. G. S. A. Ranking), Delhi 1986, I, 357-358; Cihângîr, *The Tuzuk-i Jahângiri: Memoirs of Jhângir* (trc. A. Rogers, ed. H. Beveridge), New Delhi 1978, I, 428; Storey, *Persian Literature*, 1/2, s. 952-953; T. W. Beale, *An Oriental Biographical Dictionary*, Millwood 1980, s. 41; A. Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, Leiden 1980, s. 66; S. Athar Abbas Rizvi, *A History of Sufism in India*, New Delhi 1986, I, 404-408; Zuhûrî'l-Hasan Şâbir, *Humhâne-i Taşavvuf*, Lahor 1988, s. 275-279; Z. A. Desai, "The Major Dargahs of Ahmadabad", *Muslim Shrines in India* (ed. C. W. Troll), New Delhi 1989, s. 80-81; B. Lawrance, "Maghrîbî", *EP* (İng.), V, 1209-1210; K. A. Nizami, "Ahmad Khattû", *Elr*, I, 649-650.



RIZA KURTULUŞ

MAĞRİBÎ, Molla Muhammed

(bk. ŞİRİN MAĞRİBÎ).

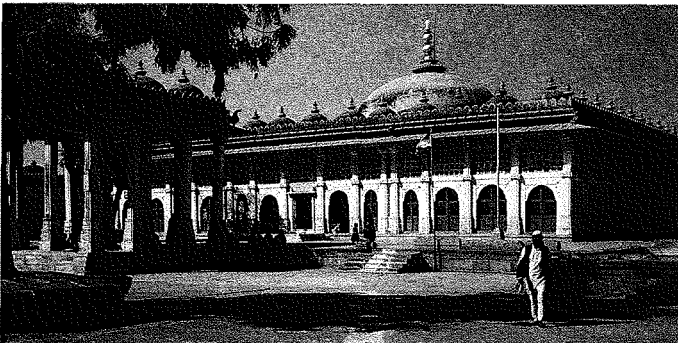
MAĞRİBÎLER

(بنو المغربی)

IV-V. (X-XI.) yüzyıllarda vezir, kâtip ve müdebbir olarak çeşitli İslâm hânedanlarının hizmetinde bulunan bir aile.

Fars kökenli ve Şii olan ailenin Mağribîler (Benü'l-Mağribî) olarak adlandırılmasının sebebi, atalarından Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Yûsuf'un, Abbâsî Devleti'nin batı bölgelerinin haracının toplanmasından sorumlu Dîvânü'l-mağrib'de görev yapmış olmasıdır. Onun, Basra'dan Bağdat'a gelerek Dîvânü'l-mağrib'de vazife almasının dışında hayatı hakkında bilgi yoktur. Bu divan Abbâsî Halifesi Müktefî-Billâh döneminde (902-908) ortaya çıktığından Ebû'l-Hasan'ın Müktefî-Billâh'ın veya ondan sonraki halifele-rin hizmetinde bulunduğu söylenebilir (İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-şâleb*, VI, 2532, 2535; Makrîzî, II, 157).

Mağribîler'in Ebû'l-Hasan'dan sonraki tanınmış simaları şunlardır: Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Ali (ö. 354/965'ten sonra). Babası Ebû'l-Hasan Ali'nin görev yaptığı Bağdat'ta doğdu. Burada çeşitli idarî görevde bulundu. Dönemin Abbâsî sarayının en etkin şahsiyeti olan Muhammed b. Yâkût'un emrinde müdebbir olarak çalıştı.



Ahmed
Kehattû
Mağribî'nin
türbesi –
Serhîz /
Hindistan

Abbâsîler'in ilk emîrî'l-ümerâsı İbn Râîk'in kâtibi Ebû Ali b. Hârûn b. Abdülâzîz el-Evâricî'nin kız kardeşiyle evli olmasının da yükselmesinde etkili olduğu düşünülebilir. Nitekim İbn Râîk 330 (942) yılında Bağdat'tan kaçmak zorunda kalınca Ebû'l-Kâsım Hüseyin de önce Suriye'ye gitti, burada İhşîdîler'in hizmetine girerek Mısır'a geçti. Bir müddet Mısır'da görev yaptıktan sonra İhşîdî idaresindeki değişikliklerden etkilenen aile Hamdânîler'in hâkimiyetinde bulunan Halep'e göç etti. Ebû'l-Kâsım burada Seyfûddeve'nin kâtibi olarak uzun yıllar görev yaptı. 354'te (965) Bizanslılar'la yapılan anlaşma çerçevesinde müslüman esirlerin serbest bırakılması karşılığında Hamdânîler'in ödeyeceği fidyenin garantisi olarak Bizans topraklarında rehin kalması, onun Seyfûddeve nezdindeki itibarının ne kadar yüksek olduğunu göstermektedir. Ebû'l-Kâsım Hüseyin bu olayın ardından Halep'te öldü.

Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin (ö. 400/1010). Bağdat'ta doğdu. Babası Hüseyin b. Ali'den sonra Seyfûddeve el-Hamdânî'nin kâtipliğini üstlendi. Bu görevini Sa'düddeve döneminde de sürdürdü. Ancak uzun yıllardan beri Sa'düddeve'yi uğraştıran eski Humus valisi Emîr Ebû'l-Fevâris Bekcûr'un Fâtımîler'le anlaşarak 380 (990) yılında Rakka'da başlattığı isyana katıldı ve bu sırada Bekcûr'a yaptığı tavsiyelerle isyanı bizzat yönlendirdi. 381'de (991) Halep üzerine yürüyen Bekcûr öldürülünce Ebû'l-Hasan Ali Mısır'a kaçarak Fâtımîler'e sığındı. Burada Halife Azîz-Billâh'ın hizmetinde bulundu. 383 (993) yılında Azîz-Billâh tarafından Halep'i Hamdânîler'den almakla görevlendirilen Mengü Tegin kumandasındaki orduyla birlikte müdebbirî'l-ceyş olarak Dimaşk'a gitti. Uzun süre Halep'i kuşatan Fâtımî ordusu, Bizanslılar'ın Hamdânîler'e yardımının yanı sıra Makrîzî'ye göre eski hâimleri Hamdânîler'le para karşılığı anlaşılan Ebû'l-Hasan'ın ihaneti sonucunda başarısız olarak Dimaşk'a geri dönmüştü (el-Hıtaf, II, 157). Bunun üzerine halife onu görevinden azlederek Mısır'a getirtti. Bu sırada Azîz-Billâh vefat edince (386/996) Ebû'l-Hasan yeni halife Hâkim-Biemrillâh döneminde Fâtımî divanlarında çeşitli görevler üstlendi. Ancak halifenin veziri Mansûr b. Abdûn ve diğer hristiyan kâtiplerle Mağribîler arasındaki nüfuz mücadelesinden Mağribîler yenilgiye uğradı ve Hâkim-Biemrillâh'ın emriyle Ebû'l-Hasan Ali ile birlikte kardeşi ve çocukları katledildi (Zilkade 400 / Haziran

1010). Benî Mağribî'e yönelik bu katliamdan sadece Ebû'l-Hasan Ali'nin oğlu Ebû'l-Kâsım Hüseyin kurtulabilmiştir.

Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Ali (ö. 418/1027). Vezîr el-Mağribî ve el-Kâmil zü'l-vizâretyn lakaplarıyla bilinen ve Mağribî ailesinin en meşhur siması olan Ebû'l-Kâsım Hüseyin, Zilhicce 370'te (Haziran 981) babası Ebû'l-Hasan Ali'nin görev yaptığı Halep'te doğdu. Dil, edebiyat, cebir, hesap ve ilm-i nücûma kabiliyeti yanında iyi bir şair ve edip olan Ebû'l-Kâsım yazısının güzelliğiyle de dikkat çekiyordu. Nitekim Fâtımî Devleti'ne bağlı divanlarda önemli bir göreve getirildi. Ailesi Fâtımî Halifesi Hâkim-Biemrillâh tarafından öldürülünce Mısır'dan kaçarak Filistin'e gitti ve Cerrâhî kabilesi reisinin oğlu Hassân b. Müferric b. Dağfel et-Tâî'ye sığındı (400/1010). Hassân'ı ve daha sonra gittiği Mekke'de Şerîf Ebû'l-Fütûh el-Müsevî'yi Fâtımî halifesine karşı kıskırttı. Böylece Mekke'de ve Benî Cerrâhî'nin hâkim olduğu bölgelerde hutbe Râşid-Billâh lakabını alan Mekke şerifi adına okundu (402/1011-12). Hâkim-Biemrillâh tarafından bunlar tekrar itaat altına alınınca Ebû'l-Kâsım Irak'a kaçmak zorunda kaldı. Vâsıt'ta Büveyhî Veziri Fahrülmülk'e sığınan Ebû'l-Kâsım, onun ölümünden sonra Musul'a geçerek Ukaylî Emîri Kırvâş b. Mukalled'in ve ardından Meyyâfârikîn'e geçerek Mervânî Emîri Nasrûddeve Ahmed'in hizmetinde kâtiplik ve vezirlik gibi görevlerde bulundu. 415'te (1024) Bağdat'ta kısa bir süre Büveyhî Müşerrîfûddeve'nin vezirliğini yaptı. Son yıllarını Mervânîler'in hüküm sürdüğü Meyyâfârikîn'de Nasrûddeve'nin hizmetinde geçiren Ebû'l-Kâsım Ramazan 418'de (Ekim 1027) vefat etti. Ebû'l-Kâsım, siyasetnâme tarzında küçük bir risâle olan *Kitâb fi's-siyâse* (nşr. Sâmî ed-Dehhân, Dimaşk 1948; nşr. Fuad Abdülmün'im Ahmed, İskenderiye, ts.), İbnü's-Sikkît'in *İslâhu'l-mantık* adlı eserinin muhtasarı olan *el-Münehhal: Muhtasarı İslâhî'l-mantık* (nşr. Cemal Talebe, Beyrut 1415/1994), *Edebü'l-havâş fi'l-muhtâr min belâğati kabâ'ili'l-'Arab ve aḥbârihâ ve en-sâbihâ ve eyyâmihâ* (günümüze ulaşan kısmı Hamed el-Câsir tarafından yayımlanmıştır: I, Riyad 1980), *el-Înâs bi-(fi)-'ilmi'l-ensâb* (nşr. Hamed el-Câsir, Riyad 1980; İbrâhim Ebyârî, Kahire 1980) adlı eserleri yanında İbn Hişâm'ın *es-Sîretü'n-Nebeviyye*'sini kısa notlarla şerhetmiş, bu şerh Süheyl Zekkâr tarafından *es-Sîretü'n-Nebeviyye li-İbni Hişâm bi-şerhi'l-Vezîr el-Mağribî* ismiyle neş-

redilmiştir (I-II, Beyrut 1992). Ebû'l-Kâsım'ın tek ciltlik bir Kur'an tefsirinden başka *el-Me'sûr fî milḥi'l-ḥudûr* adlı bir eserinin bulunduğu kaydedilir (günümüze ulaşmayan diğer eserleri için bk. *el-Münehhal*, s.13-18).

BİBLİYOGRAFYA :

Vezîr el-Mağribî, *Kitâb fi's-siyâse* (nşr. Sâmî ed-Dehhân), Dimaşk 1948, neşredenin girişi, s. 9-50; a.mlf., *el-Münehhal: Muhtasarı İslâhî'l-mantık* (nşr. Cemal Talebe), Beyrut 1415/1994, neşredenin girişi, s. 3-40; İbnü'l-Kalânîsî, *Târiḥu Dimaşk* (Zekkâr), s. 61-64; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdeba'* (ed. D. S. Margoliouth), Kahire 1927, IV, 60-64; V, 424-427; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, bk. İndeks; İbnü'l-Adîm, *Buḡyetü't-taleb* (Zekkâr), V, 2239-2240; VI, 2532-2555; ayrıca bk. İndeks; a.mlf., *Zübdetü'l-haleb*, I, 146, 152; İbn Hallikân, *Vefeyât*, II, 172-177; Makrîzî, *el-Hıtaf*, II, 157-158; M. Canard, *Histoire de la dynastie des hamdanides de Jazira et de Syria*, Alger 1951, I/2, s. 687, 695, 699-700, 823-825; Ahmed Ömer ez-Zeylâi, *Mekke ve 'alâkâtühe'l-ḥâriciyye: 301-487 h.*, Riyad 1401/1981, s. 50-58; T. Bianquis, *Damas et La Syrie sous la domination fatimide: 359-468/969-1076*, Damas 1986, I-II, bk. İndeks; M. Gil, "The Political History of Jerusalem During the Early Muslim Period", *The History of Jerusalem, the Early Muslim Period: 638-1099* (ed. J. Prawer - H. Ben-Shammai), New York 1996, s. 1-37; P. Smoor, "al-Mağribî", *El²* (İng.), V, 1210-1212.



CENGİZ TOMAR

MAHABBET

(bk. MUHABBET).

MAHALLÂTÎ

(bk. AĞA HAN).

MAHALLE

(السحلة)

Sözlükte "bir yere inmek, konmak, yerleşmek" anlamına gelen **hall** (halel ve hulûl) kökünden türetilmiş bir mekân ismi olan **mahalle** kelimesi devamlı veya geçici olarak ikamet etmek için kurulan küçük yerleşim birimlerini ifade eder. Mahalle küçük değişikliklerle diğer İslâm ülkelerinde de aynı anlamda kullanılmıştır.

Tarih. İslâm tarihi kaynaklarında, Mekke'deki ilk yerleşmenin Hz. Peygamber'in dedelerinden Kusay b. Kilâb tarafından Kâbe çevresinde gerçekleştirildiği ve şerhde Kureysü'l-bitâh ve Kureysü'z-zevâhir adlı iki mahallenin kurulduğu kaydedilir (Belâzûrî, *Ensâb*, I, 58; XI, 53-54). İslâm'ın ilk yıllarında Mekke'de on iki kadar

mahalle bulunduğu, müslümanların Ebû Tâlib mahallesinde (şî'bü Ebî Tâlib) kendilerine uygulanan boykot sebebiyle uzun süre sıkıntı içerisinde yaşadıkları, Resûl-i Ekrem Medine'ye hicret ettiği zaman Arap ve yahudi kabilelerinin birbirinden oldukça uzak mahallelerde oturdukları bilinmektedir. Mescid-i Nebevî'nin inşa edilmesinden sonra aynı uygulama sürdürülmekle birlikte şehirdeki yerleşme yeniden düzenlendi. Yerleşmenin şehrin içerisinde yoğunlaşmasını önlemek, şehrin güvenliğini sağlamak ve şehirden uzakta oturanların şehir merkeziyle bağlantısını sürekli hâle getirmek için kenar mahalleler bu plana dahil edildi. Ortaçağ'da yoğunlaşan dairevî şehir planıyla uygunluk arzeden ve İlkçağ'lardan beri bilinen dış mahallelerin şehrin bir bölümü olarak tasarlanması sonucunda Medine'deki mahalle sayısı arttı, bu arada bazı eski mahalleler de ortadan kalktı (İbn Şebbe, I, 260-268). Kenar mahallelerin şehrin bir bölümü olarak görülmesi anlayışı sonraki dönemlerde devam etmiş, zaman zaman bu mahallelerde oturanlara başta vergi olmak üzere bazı muafiyetler getirilmiştir (Taberî, IV, 70).

İlk İslâm fetihlerinin ardından fethedilen yerlerde kurulan yeni şehirlerde bir kabileye veya kabileler topluluğuna tahsis edilen mahalleler için *hıttat* ve çoğulu olan *hıttat* kelimeleri kullanılmaya başlandı (bk. *HİTTAT*). Başlangıçta askerî amaçlarla kurulan, zaman içerisinde birer dinî, siyasî ve kültürel merkez haline gelen Basra, Küfe, Fustat ve Kayrevan gibi şehirlerde mahalleler bu şehirlerin ortak unsurları olan cami, dârülmâre ve çarşı ekseninde kabile esasına göre birbirinden ayrı birimler halinde düzenlendi. Meselâ Küfe'ye yerleştirilen her kabilenin ayrı bir mahallesi vardı. Özellikle Emevîler döneminden itibaren mescid ve mezarlık mahallenin diğer öğeleri olarak ortaya çıktı. Vâsıt'ı Dicle nehrinin iki yakasında kurarak dört mahalleye ayıran Haccâc, şehrin batı yakasındaki mahallelere Arap olmayanların yerleşmesine izin vermedi. Doğu yakasındaki mahallelere ise Buhara ve Mâverâünnehir tarafından getirttiği unsurları yerleştirdi (Halîfe b. Hayyât, s. 239). Benzer bir uygulama Abbâsîler devrinde Sâmerâ'da yapılmış, Türkler ile Ferganalılar birbirinden ayrı ve uzak mahallelere yerleştirilmiştir (Ya'kübî, s. 258). Bazı şehirlerde kabilelere ayrılan bölümlerin arasında zamanla sokaklar teşekkül etti, bunlar hem geçit alanı hem de mahalleleri birbirinden ayıran öğeler haline geldi

(Cezar, s. 89-90). İlk kurulan İslâm şehirlerinde kabilelerin şehrin farklı yerlerine yerleştirilmesi mahalleye fiziksel ve toplumsal bir birim niteliği kazandırmıştır. İbn Kesîr, bu dönemde mahallenin burada yaşayan insanlara bir yere bağlı olma hissini verdiğine ve bazan insanların mahalleye nisbet edildiğine işaret eder (*el-Bidâye*, XI, 338). Kabile esasına göre kurulan Basra'nın zamanla küçüldüğü ve iki mahallesinin Arap unsurlara, bir mahallesinin de Arap olmayan unsurlara ait olduğu görülmektedir. Siyasî ve ekonomik tercihler merkeze alınarak kurulan Bağdat'ta ise mahalle ve semtler etnik kökenler ve meslekler göre teşkil edilmiştir. Şehirlerde bu şekilde gerçekleştirilen yerleşimler belirli bir kimliği olan şehir birimlerinin gelişmesini sağladı. Kabile ve etnik gruplara dayanan bu sistem mahallelerde içtimâî, meslekî ve dinî grupların oluşturulmasıyla devam etti.

Yeni kurulan şehirlerden daha çok eski şehirlerde yeni düzenlemelerin yapıldığı Endülüs'te müslümanların kenar mahallelere yerleştirdiği görülmektedir. IV. (X.) yüzyılda yedi kapıyla dışarıya açılan başşehir Kurtuba'nın (Cordoba) içinde yirmi bir mahalle varken şehrin kenarında çoğunluğunu yerli müslümanların (müvelledûn) oluşturduğu mahallelerin sayısı yirmi birdi. İbn Havkal, Sicilya'da Palermo şehrinde dört mahallenin bulunduğunu ve bunlardan Hâlisâ'nın etrafının surlarla çevrili olduğunu, daha çok Slav kölelerin (sakâlibe) oturduğu mahallenin ise denizden geniş bir duvarla ayrıldığını kaydeder (*Şûretü'l-arz*, s. 119).

Müslümanların idaresi altına giren Ortadoğu'daki tarihî şehirler herhangi bir değişikliğe uğramadan eski düzenlerini ve belirli özelliklerini korurken yeni unsurlarla desteklenerek yeniden yapılandırıldı. Şehirler dinî ve etnik yapılarına göre bazan duvarlarla da ayrılan mahallelere bölündü. Meselâ Dimaşk'ın kuzeydoğusunda hristiyan, güneydoğusunda yahudi ve batı yakasında müslüman mahalleleri yer alıyordu.

İslâm fetihleri İran ve Türkistan şehirlerinde birtakım değişikliklere sebep oldu, bunun sonucunda İç Asya'da şehirler V. (XI.) yüzyılda belirli bir tipe kavuştu. Sur içine alınan Türkistan şehirleri mahallelere bölünerek her meslek sahibi ayrı bir mahalleye yerleştirildi. Sosyal ve ekonomik şartlar da bu uygulamaya uygun düşmüş, meslek gruplarının ayrı mahallelerde toplanması XI-XII. yüzyıl Türki-

tan şehirlerinin ayırt edici bir özelliği haline gelmiştir (Cezar, s. 376-378). XIV. yüzyıl seyyahlarından İbn Battûta'nın farklı etnik köken, din ve meslekler mensup insanların surlarla çevrilmiş mahallerinde yaşadıklarını kaydetmesi (*Tuhfetü'n-nüzzâr*, I, 394) bu uygulamanın yerleştiğini göstermektedir. İslâm'ın ilk dönemlerinde ve Ortaçağ'da mahallelerin fizikî yapılarının tamamlayıcı unsuru olan kuyuların yerini (İbn Şebbe, I, 152, 159) Osmanlılar'la birlikte mahalle çeşmeleri almıştır.

XI. yüzyılın sonlarından itibaren Türk kavimlerinin Anadolu'ya yerleşmeye başlamasıyla birlikte şehir ve kasabalarda giderek yeni bir yerleşme modeli ortaya çıktı. İlk dönemlerde Bizans'tan intikal eden yerleşim şekli genellikle korunurken zamanla gelişmeye paralel olarak yeni bir yapılanma kendini gösterdi. Yeni nüfusun gelmesiyle birlikte Anadolu'da eski Bizans şehirleri gelişmeye, bu arada yeni şehirler oluşmaya başladı. Bu süreç Anadolu'nun Türkleşmesi ile sonuçlandı.

Sosyal Yapı ve Yönetim. İslâm şehirlerinde mahallelerin oluşmasında dinin önemli bir etken olduğu görülmektedir. Bu bağlamda mahalle, "aynı mescidde ibadet eden cemaatin aileleriyle birlikte yerleştiği şehir kesimi" şeklinde tanımlanmıştır (Ergenç, *Osm.Ar.*, IV [1984], s. 69). Bazı Batılı araştırmacılar, çeşitli dinî ve etnik gruplara göre şehrin bölge ve semtlere ayrılmasının bir İslâm şehrinin en önemli özelliği olduğunu vurgulamışlardır. Tarihî şehirlerin yanı sıra yeni kurulan Kayrevan ve Vâsıt gibi şehirlerde de gayri müslümlere ait mahalleler vardı. Şehirlerin din unsuruna göre kısım veya mahallelere ayrılması insanların sosyal, ekonomik ve siyasî tercihlerini kendilerinin yaparak ayrı bir yaşama alanı belirlemelerine imkân sağlamıştır. Anadolu'da çeşitli etnik köken ve dinlere mensup insanlar şehirlerde kendi özel mahallelerinde oturuyorlardı. Meselâ Selçuklular döneminde Konya'nın sur içerisindeki alanı Türk ikamet mahalleleri iken gayri müslim mahalleleri sur dışında bulunuyordu (Baykara, s. 46-48). Bununla birlikte müslümanların idaresinde kendi mahallelerinde yaşayan farklı din ve ırktan insanların bulundukları şehirlerde, özellikle de Anadolu'da bu durum hiçbir zaman bir ayrımcılığa dönüşmemiştir. Osmanlı devrinde farklı dinlere mensup insanlar çoğunluğu müslüman olan mahallelerde, meselâ Lübnan, İstanbul ve Bosna'da "kom-

şu" olarak kendilerine yer bulabilmişlerdir. Osmanlı tahrir kayıtları, bazı Anadolu ve Rumeli şehirlerinde müslüman ve gayri müslim unsurların aynı mahallede oturduklarını açıkça göstermektedir. Bunun dışında bazı meslek grupları kendi mesleklerinin adını taşıyan mahallelerde (Vezneciler, Çıkrıkçılar) oturmuşlardır.

Bazı araştırmacılar tarafından plansız şehirleşme örneği olarak görülen çıkmaz sokaklar yabancıların girişini engellediği gibi mahallede yaşayanların mahremiyet ve güvenliklerinin sağlanmasını da kolaylaştırmaktadır. Toplumsal hayatın bütün ihtiyaçlarının karşılandığı her mahalle çıkmaz sokaklara açılan bir ana caddeyle bölünüyor ve bu cadde sağlam yapılarla kapatılabiliyordu. Mahallelerin duvarla ayrılması usulü müslüman Araplar tarafından İran'a da götürülmüştür (Barthold, s. 23).

Şehirlerin savunmasını kolaylaştırmak maksadıyla yapılan surların yanında mahalle ile semtleri birbirinden ayıran kapılar vardı ve mahalleler bu kapılara göre adlandırılıyordu. Herhangi bir ayaklanma esnasında şehrin diğer mahalleleriyle bağlantısını kesmeyi amaçlayan ve mahalleleri şehir kapılarına göre gruplandırmaya dayanan, Dimaşk, Kahire ve Semerkant ile erken Osmanlı döneminde Kayseri'de örnekleri görülen bu uygulamaya daha önceki dönemde Anadolu'da rastlanmamaktadır (Baykara, s. 49). Bu bakımdan Anadolu'da mahallenin XIII. yüzyıldan itibaren daha yaygın bir görünüm arzettiği söylenebilir.

Klasik İslâm şehirlerinde ticaret ve ikamet alanları birbirinden ayrılmıştır. Bu durumun genellikle özel ve kamu alanlarının ayrılması ihtiyacından doğduğu ileri sürülmekteyse de aslında bu ayrışma devletin vatandaşlarının günlük hayatlarıyla yakından ilgilenmemesi sonucu ortaya çıkmış, böylece mahalleler muhtar bir hüviyet elde etmiştir. Zira devletin kontrol mekanizması çoğunlukla ticarî alanlarda ve merkezde kendini gösterirken mahalleler kendi işlerini kendileri yerine getirmekte, bu da mahalle halkı arasındaki dayanışmayı arttırmaktaydı.

Osmanlılar'da bazı grupların toplumun bütününden ayrı bir mahalleye kapanmasının onun Osmanlı öncesi İslâm şehirlerinde görüldüğü kadar katı olmadığı, Osmanlı klasik döneminde dinî ve etnik grupların şehirlerde birbirine kapalı cemaatler halinde yaşamadığı bilinmektedir. Öte yandan şehrin ticaret ve sanat

kesiminde kendini gösteren mesleki gruplaşmaların mahallelere yansımadağı, bir mahallede boyacı, ekmekçi, berber, kalaycı gibi çeşitli mesleklerden insanların yaşadığı arşiv belgelerinden anlaşılmaktadır.

Mahalleler, Emevîler ve Abbâsîler döneminde "reis" ve "şeyh" adı verilen kimseler tarafından yönetilirdi. Reisler valiler tarafından görevlendiriliyordu, şeyhleri ise hükümet tayin etmiyorsa da onları tanıyordu. Yönetim, bu kişiler sayesinde mahallede bulunan kabileyi denetim altına alarak kontrol ediyor, kabileleri birbirine karşı dengede tutuyordu. Bölgenin meselelerinden haberdar oluyor, kıtlık ve felâket zamanlarında gerekli yardımlar yapılıyor ve şüpheli şahıslar belirlenebiliyordu. Ortaçağ'da özellikle başşehirlerdeki mahallelere bazı özel görevlilerin tahsis edildiği, aşevleri açıldığı vb. sosyal uygulamaların yapıldığı görülmektedir (İbn Kesîr, XII, 136; XIII, 170). 380'de (990) Bağdat mahallelerinde artan hırsızlık olayları üzerine mahalle halkının bir kumandanın emrinde teşkilâtlanarak hırsızlarla mücadele etmeye başladığı kaydedilmektedir (İbn Kesîr, XI, 329). Suriye ve Irak şehirlerinde IV-VI. (X-XII.) yüzyıllarda görülen mahallî milis kuvvetleri ahdâs teşkilâtının yerini IX. (XV.) yüzyılın sonlarına doğru Memlûk Devleti'nin zayıflamasına paralel olarak "zuar" adı verilen teşkilât aldı. Özel kıyafetleri olan gençlerden meydana gelen bu teşkilât üyelerinin mahallenin idaresinde rol oynadıkları ve zaman zaman mahalle halkını merkezi idareye karşı ayaklandırdıkları görülmektedir (Lapidus, s. 153-155).

Osmanlı şehirlerinde mahallenin en önemli özelliği temel yönetim birimi olmasıdır. Vergi yükümlüsü reâyâ tahrir defterlerine ve diğer vergi kayıtlarına bulundukları mahallelere göre ismen yazılmış, oturdukları binaların hangi mahalle sınırları içinde bulunduğu belirlenmiştir. Mahalle halkı birbirine müteselsilen kelfidir, yani mahallelerinde meydana gelen bir olayın aydınlığa kavuşturulmasında ve doğan bir zararın karşılanmasında ortaklaşa sorumludur (Ergenç, *Osm.Ar.*, IV {1984}, s. 74). Mahallenin tanımı yapılırken bu sosyal durum göz önüne alınmış, genel hatlarıyla "üyelerinin ortak bir mâbedde ibadet ettikleri ve nüfusu yaklaşık 1000 kişiden oluşan yerleşim birimi" olarak belirtilmiştir (Mantran, s. 71). 1871 tarihli Osmanlı vilâyet kanununda mahallelerdeki ev sayısı dikkate alınarak

"en az elli hâneden oluşan bir yerleşim birimi" şeklinde tarif edilmiştir (Karpas, IX/3 {1978}, s. 248). Ancak bu tanımlar genelleştirilebilecek bir özellik taşımamaktadır. Osmanlı tahrir kayıtlarının incelenmesi, mahalle biriminin belirli bir nüfus ölçüsü içerisine konabilecek derecede kategorileştirmeye izin vermemektedir. Osmanlılar'ın klasik dönemlerinden itibaren mahalle ve köy iktisadî, malî ve idarî yönünden kendi içine kapalı en alt yönetim birimini oluşturmuştur. Geleneksel Osmanlı şehirlerindeki mahallenin henüz sınıf ve statü farklarının belirlenmediği fiziki bir mekân niteliğini taşıdığı, bir paşa konağının karşısında bir evkaf kâtibinin küçük bir evinin, bir ilmiye ricalinin konağının yanı başında mahalle su yolcusunun kulübesinin bulunduğu, bu insanların statü farklılıklarına rağmen birbirleriyle konuşup görüştükleri dikkati çekmektedir.

Mahallenin idarî yapı ile bağlantısını sağlayan mahalle görevlilerinin en önemli yardımcıları, Emevîler döneminden itibaren yaygınlaşmaya başlayan mahalle mescidlerinde görev yapan imamlardı. Selçuklular devrinde mahallenin âyan ve ahîleriyle iyi geçinmek zorunda olan imamlar etkinliklerini sürdürüyorlardı. Osmanlılar'da XIX. yüzyılın ilk yarısına kadar müslüman mahallelerinin sorumlu yöneticisi imam, gayri müslim mahallelerinin yöneticisi haham veya papazdı. İmam, padişah berati ile tayin edilen ve beldenin mülkî ve beledî âmiri olan kadının temsilciliğini üstlenen bir memurdu. Haham veya papaz hahambaşı veya patrikhânenin temsilcisiydi. Mahallede meydana gelen doğum, ölüm, evlenme gibi olayları kaydetmek imamın göreviydi. Mahallede her şey onun iznine bağlıydı. Bir kimsenin mahalleye yerleşebilmesi için mahalle sakinlerinden birinin ve imamın kefaleti şarttı. İmamın en önemli görevi mahalle halkına vergilerin paylaşılması ve toplanması işini yürütmektir. Bu görevleri imamların nüfuzunu arttırıyordu. Ancak onların bu görevlerini hakkıyla yerine getirdiklerini söylemenin zor olduğu kaydedilmektedir (Ortaylı, s. 106-107). 1827'de Dersaadet ve Bilâd-ı Selâse ahalisinin erkek nüfusunun sayımı yapılmış, nüfusun artmasının, işsizlik ve serseriliğin önlenmesi için şehre giriş çıkışlar kontrol altına alındığında imamların denetimindeki mürûr tezkirelerinde yolsuzluk yapıldığı anlaşıncaya her mahalleye iki muhtar tayin edilmiştir. XIX. yüzyıl ıslahatlarıyla mahalle ve köylerde

muhtarlık teşkilâtı kurulmaya başlanınca imama göre muhtar daha yetkili bir yönetici konumuna gelmiştir. Mahalle muhtarlıklarının kurulmasına ilk olarak İstanbul'da başlanmış, muhtarlıklar yaygınlaştıkça vergilerin salınması ve toplanması, mahallelerin güvenlik işleri ve belediye hizmetleri muhtarlara bırakılmıştır. Muhtar bütün mahallenin kefil, imam da muhtarın kefiliydi. Tanzimat'a kadar mütesellimler tarafından denetlenen muhtarlar bu tarihten sonra muhtemelen muhassıllar ve zaptiye âmirlerince denetlenmiştir. 1864 tarihli Vilâyet Nizamnâmesi'nde en az elli hâne bir mahalle olarak kabul edilmiş, ihtiyar meclisleri kurulmuş, şehirlerdeki mahalle muhtarlıkları zaptiye âmirlerince, köy muhtarları kaymakamlarca denetlenmeye başlanmıştır (Ortaylı, a.g.e., s. 109). Mahalle sakinlerinin başvurusu ve kadının resmî yazısı ile mahalleye tayin edilen bekçiler imamların ve muhtarların emrinde mahallenin güvenlik işleriyle meşgul olurlardı.

Cumhuriyet'ten sonra 1934 yılında çıkarılan 2295 sayılı kanunla belediye teşkilâtı olan yerlerde mahalle muhtarlıkları ve ihtiyar heyetleri kaldırılmış, muhtarın yürüttüğü görevler belediyeye, zabıta ve diğer dairelere verilmiş, aynı yıl hazırlanan bir yönetmelikle bu görevlerin kimler tarafından ne şekilde yürütüleceği belirlenmiştir. 15 Nisan 1944 tarih ve 4541 sayılı, Şehir ve Kasabalarda Mahalle Muhtar ve İhtiyar Heyetleri Teşkiline Dair Kanun'la mahalle muhtarlıkları yeniden kurulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA :

Halife b. Hayyât, *et-Târîh* (Zekkâr), s. 239; İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîneti'l-münevvere*, I, 152, 159, 232-268; Belâzûrî, *Ensâb* (Zekkâr), I, 58, 265-270; XI, 53-54; a.mlf., *Fûtûh* (Fayda), s. 586; Ya'kûbî, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 258-259; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), IV, 70; İbn Havkal, *Şûretü'l-arz*, s. 118-119; İbn Battûta, *Tuhfetü'n-nüzzâr*, I, 99, 207, 243, 345, 394; II, 644; İbn Kesir, *el-Bidâye*, X, 11; XI, 329, 338; XII, 136, 277; XIII, 170; XIV, 122; Osman Nuri Ergin, *Türkiye'de Şehirciliğin Tarihi İnkişafı*, İstanbul 1936, s. 103, 120-121; Barthold, *İslâm Medeniyeti*, s. 23; Von Grunbaum, "The Structure of the Muslim Town", *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*, London 1955, s. 141-158; Ekrem Hakkı Ayverdi, *Fâtih Devri Sonlarında İstanbul Mahalleleri*, Ankara 1958; R. Mantran, *La vie quotidienne à Constantinople au temps du Soliman le magnifique*, Paris 1965, s. 71; *The Islamic City* (ed. A. Hourani - S. M. Stern), Oxford 1970; Mustafa Cezar, *Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Muhtarlık*, İstanbul 1977, s. 89-90, 376-378; Abdel Aziz Duri, "Governmental Institutions", *The*

Islamic City (ed. R. B. Serjeant), Paris 1980, s. 52-65; I. M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge 1984, s. 85-95, 153-163, ayrıca bk. İndeks; Tuncer Baykara, *Türkiye Selçukluları Devrinde Konya*, Ankara 1985, s. 43-52; Zeynep Çelik, *The Remaking of Istanbul: Portrait of an Ottoman City in the Nineteenth Century*, Seattle 1986; Kijima Yasufumi, "Street Networks and Open Space in Islamic Cities", *The Proceedings of the International Conference on Urbanism in Islam*, Tokyo 1989, I, 313-335; Özer Ergenç, "Some Notes on the Administrative Units of the Ottoman Cities", a.e., I, 425-444; a.mlf., "Osmanlı Şehirlerindeki Mahallenin İşlev ve Nitelikleri Üzerine", *Osm.Ar.*, IV (1984), s. 69-78; E. Wirth, "The Concept of the Islamic City: Privacy in the Islamic East Versus Public Life in Western Culture", *Applied Geography and Development: A Biannual Collection of Recent German Contributions*, Tübingen 1992, s. 22-38; Doğan Kuban, *Türk ve İslâm Sanatı Üzerine Denemeler*, İstanbul 1995, s. 96, 165-169, 176-187, 217; a.mlf., "Anadolu-Türk Şehri Tarihi Gelişmesi Sosyal ve Fiziki Özellikleri Üzerinde Bazı Gelişmeler", *VD*, VII (1968), s. 58-66; Bilal Eryılmaz, *Yerel Yönetimlerin Yeniden Yapılanması*, İstanbul 1997, s. 200, 201, 207, 212; Süreyyâ Fârûkî, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam* (trc. Elif Kılıç), İstanbul 1998, s. 165-167; Feridun Emecen, "Osmanlılarda Yerleşik Hayat, Şehirli ve Köylü", *Osmanlı*, Ankara 1999, IV, 91-97; M. M. Cerosi, *Osmanlı Kenti. Osmanlı İmparatorluğunda 18. ve 19. Yüzyıllarda Kent Uygurluğu ve Mimarisi* (trc. Aslı Ataöv), İstanbul 1999, s. 70-72; İber Ortaylı, *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri (1840-1880)*, Ankara 2000, s. 106-110; Kemal Beydilli, *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmanın Günlüğü*, İstanbul 2001, s. 5-11; Musa Çadircı, "Türkiye'de Muhtarlık Teşkilatının Kurulması Üzerine Bir İnceleme", *TTK Belleten*, XXXIV (1970), s. 407-420; D. F. Eickelman, "Is there an Islamic City? The Making of a Quarter in a Moroccan Town", *IJMES*, V/3 (1974), s. 274-294; Kemal Karpas, "Ottoman Population Records and the Census of 1881/82-1893", a.e., IX/3 (1978), s. 237-274; Janet Abu-Lughod, "The Islamic City: Historic Myth, Islamic Essence and Contemporary Relevance", a.e., XIX/2 (1987), s. 155-176; Halil İnalcık, "İstanbul: An Islamic City", *Journal of Islamic Study*, I, Oxford 1990, s. 13-19; Cem Behar, "Kasap İlyas Mahallesi: İstanbul'un Bir Mahallesinin Sosyal ve Demografik Portresi, 1546-1585", *İstanbul Araştırmaları*, sy. 4, İstanbul 1998, s. 7-110; Tahsin Özcan, "Osmanlı Mahallesi: Sosyal Kontrol ve Kefalet Sistemi", *Marife*, I, Konya 2001, s. 129-151; Fatma Acun, "A Portrait of the Ottoman Cities", *MW*, XCII/3-4 (2002), s. 255-285; Ch. Pellat, "Mahalla", *EI*² (İng.), V, 1220-1221; M. E. Bonine, "Cities of the Islamic Period", *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, New York 1997, II, 35-36.

ALİ MURAT YEL



MUSTAFA SABRİ KÜÇÜKAŞCI

MAHALLE MEKTEBİ

(bk. MEKTEP).

MAHALLİ (الماحلي)

Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed
b. Ahmed b. Muhammed
el-Ensârî el-Mahallî
(ö. 864/1459)

Şâfiî fakihî ve müfessir.

1 Şevval 791 (23 Eylül 1389) tarihinde Kahire'de doğdu ve orada yaşadı. İbnü'l-İmâd'a göre Teftâzân Arapları'ndandır (Şezerât, VII, 303). Aslen Nil nehrinin Dimyat kolunun batısındaki Mahalletülkübrâ'dan olan aile fertleri Mahallî nisbesiyle anılır. İlk eğitimini babasından ve dedesinden alan Mahallî büyük bir ilmi gelişmenin yaşandığı Kahire'de Şâfiî, Hanefî ve Mâlikî âlimlerinin ders ve sohbet hallerine katıldı. Demîrî, Akfehî, Muhammed b. Ebû Bekir İbn Cemâa, İbnü'l-İrâkî, Abdurrahman b. Ömer el-Bulkinî, Muhammed b. Abdüddâim el-Birmâvî, İbn Hacer el-Askalânî, Bedreddin Mahmûd el-Aksarâyî, Nâsîrüddin b. Enes el-Misrî gibi şahsiyetlerden tefsir, fıkıh ve usulü, kelâm, Arap dili ve edebiyatı, mantık dersleri aldı. Tefsir ve usulü'd-dîn gibi konularda Bisâtî'nin yanında yetişti. Hâfîzasının zayıflığına rağmen sahip olduğu üstün zekâ ve muhakeme gücüyle sivrilerek bu ilimlerde eser verecek düzeye erişti ve döneminin önde gelen âlimleri arasında yer aldı. Geçimini baba mesleği olan kumaş ticaretiyle sağlayan Mahallî dükkânını vekiline bırakarak kendini tedrîs ve telif faaliyetlerine verdi. 844 (1440) yılından itibaren Berkûkiyye ve muhtemelen 852'den (1448) sonra İbn Hacer el-Askalânî'nin yerine Müeyyediyye Medresesi'nde fıkıh okuttu. Devlet erkânından uzak duran âlim, el-Melikü'z-Zâhir Çakmak döneminde yapılan başkadılık teklifini kabul etmedi. Mahallî'ye Kahire dışından ders ve kitaplarının rivayeti için icâzet almaya, fetva sormaya ve ziyarete gelenler olurdu. Talebeleri arasında Cerâî, Burhâneddin İbn Ebû Şerîf, Kalesâdî, Necmeddin İbn Kâdî Aclûn, Takıyyüddin İbn Kâdî Aclûn, Şemseddin es-Sehâvî ve Celâleddin es-Süyûtî gibi şahıslar bulunmaktadır. Eserleri güzel tertip edilmiş ve kısa, özlü, anlaşılır ve güvenilir olmaları bakımından büyük rağbet görmüştür. Yardım sever, emir bi'l-marûf ve nehiy ani'l-münkere önem veren, gösterişten uzak bir âlim olan Mahallî 1 Muharrem 864 (28 Ekim 1459) tarihinde vefat etti ve Kahire'de Bâbünnasr dışındaki aile kabristanına defnedildi.

MÂHÂNÎ

(المهاني)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Îsâ
b. Ahmed el-Mâhânî
(ö. 267/880 [?])

Matematik ve astronomi âlimi.

İran'ın Kirman bölgesindeki Mâhân'da doğdu; hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. 246 (860) yılı civarında Bağdat'ta bulunduğu bilinmektedir. Ebû'l-Hasan İbn Yûnus'un *ez-Zicû'l-Hâkimî*'deki kayıtlarından özellikle ilm-i kırânâtla ilgilendiği, 239-252 (853-866) yılları arasında kırân (kavuşum, konjonksiyon), ay ve güneş tutulmaları üzerine rasatlar yaptığı öğrenilmektedir.

İlk nesil İslâm matematikçi - astronomları içerisinde yer alan Mâhânî'nin zamanımıza ulaşan az sayıdaki eserinden güçlü ve özgün bir âlim olduğu anlaşılmaktadır. *Maqâle fi ma'rifeti's-semt li-eyyî sâ'a eradte ve fi eyyî mevzi' eradte* adlı çalışmasında uyguladığı yöntem, daha sonra Bettânî tarafından uygulanan ve küresel trigonometrideki kosinüs formülüne ulaşan yöntemle eşdeğerlidir. Döneminin matematiğinde mevcut temel meselelerle uğraşan Mâhânî, Ömer Hayyâm'a göre, "bir düzlemle bir küreyi hacimleri arasındaki oranı belli iki eşit parçaya bölme" şeklinde ifade edilen Archimedes'in *Kitâb fî'l-küre ve'l-üşşuvâne* adlı eserinin ikinci kitabının dördüncü öcülüne cebirsel çözüm bulmaya çalışan ilk İslâm matematikçisidir. Mâhânî bu sorunu $x^3 + a = cx^2$ şeklinde üçüncü dereceden bir denklem haline getirmiş, fakat çözmemiştir ve bu denklem ölümünden sonra onun adıyla tanınmıştır. Ebû Ca'fer el-Hâzin ise koni kesitlerini kullanarak denklemi çözmeyi başarmış, böylece üçüncü dereceden denklemlerin geometrik çözümünün yolunu açmıştır (*Resâ'ilü'l-Hayyâm*, s. 1-2, 90-91). Mâhânî, Öklid'in *Elementler*'inin beşinci kitabına yazdığı şerhte geometrik aritmetiği geliştirmiş, özellikle kesirler üzerinde çalışarak oran- orantı teorisi (nisbet nazariyesi) üzerinde durmuştur. Aynı eserin onuncu kitabının şerhinde ise geometrik irrasyonel sayılar teorisini ele almış ve bu teoride cebrik hale getirip geometrik büyüklük (aded-i muttasıl) yerine rasyonel ve irrasyonel sayıları kullanmıştır. Mâhânî, matematiğe yaptığı bu önemli katkısıyla Öklid'in *Elementler*'inin Hârizmî'nin kurduğu ilmü'l-cebr ve'l-mukâbeyleyle okunabileceğini ve

Eserleri. 1. *Tefsîrû'l-Celâleyn**. Celâleddin es-Süyûtî tarafından tamamlandı-ğı için bu isimle anılan eserin ilki Delhi'de (1211/1796) olmak üzere birçok baskısı yapılmıştır. 2. *el-Bedrû't-tâli' fi halli Cem'i'l-cevâmi'*. Tâceddin es-Sübkî'nin usûl-i fıkha dair eserinin en güzel şerhlerinden biri olup metinle ve hâsiyeleriyle birlikte defalarca basılmış (meselâ bk. Bulak 1285, 1287; Kahire 1308), eser üzerine birçok âlim tarafından hâsiye yazılmıştır (bk. CEM'U'L-CEVÂMÎ'). 3. *Şerhu'l-Varakât fi 'ilmi uşûli'l-fıkh* (Kahire 1329, 1344, 1938, 1374/1955; Riyad 1417/1996). İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin *el-Varakât* adlı eserinin şerhi olup İbn Kâsım el-Abbâdî (*Hâsiye 'alâ Şerhi'l-Varakât*, Karâfî'nin *Şerhu Tenkihî'l-fuşûl fi'htisârî'l-Maşşûl* adlı eserinin kenarında, Kahire 1307; eş-Şerhu'l-kebir 'ale'l-Varakât, nşr. Seyyid Abdülazîz – Abdullah Rebî, I-II, Riyad-Cidde 1416/1995) ve Ahmed b. Muhammed el-Bennâ (*Hâsiye 'alâ Şerhi'l-Celâl el-Mahallî 'ale'l-Varakât*, Kahire 1303, 1326, 1332, 1342) gibi âlimler tarafından yapılmış hâsiyeleri vardır. Hat-tâb'ın *el-Varakât* şerhi de (Kahire 1369/

1950, *Leâ'ifü'l-işârât*'ın kenarında) Mahallî'nin şerhinin hâsiyesi mahiyetindedir. 4. *Kenzü'r-râgibîn fi şerhi Minhâci't-tâlibîn*. Nevevî'nin Şâfiî fikhına dair meşhur eserinin şerhi olup (Kahire 1283) Kalyûbî (I-II, Mekke 1305), Şehâbeddin Ahmed Amîre el-Burullusî (I-II, Kahire 1283; Kalyûbî'ninkiyle birlikte, I-IV, Kahire 1306, 1318, 1327) ve Nûreddin el-Halebî gibi âlimler tarafından hâsiyeleri yapılmıştır. 5. *Şerhu'l-Kavâ'id li'bni Hişâm*. İbn Hişâm en-Nahvî'nin *el-İ'râb 'an kavâ'id il-İ'râb*'inin tamamlanamamış bir şerhidir. 6. *el-Envârü'l-muğiyye fi medhi Hayri'l-beriyye*. Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî'nin *Kaşîdetü'l-bürde*'sinin şerhi olup Muhammed b. Ahmed ed-Desûki tarafından üzerine *Hâsiye 'alâ şerhi'l-Bürde* adıyla bir hâsiye yazılmıştır. 7. *Şerhu'l-Bürde (Şerhu Bânet Sü'ad)*. Kâ'b b. Züheyr'in *Kaşîdetü'l-bürde*'sinin şerhidir. 8. *Kenzü'z-zehâir*. Takıyyüddin es-Sübkî'nin *et-Tâ'iyye*'sinin şerhi olup eksik kalan eserin bir nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Beyazıt, nr. 1081).

Kaynaklarda adı geçmeyen şu eserler de kütüphane kataloglarında Mahallî'ye nisbet edilmektedir: *et-Tıbbü'n-nebevî* (İbn Kayyim el-Cevziyye'nin aynı adlı eserinin muhtasarıdır); *Şerhu Lâmiyyeti'l-'Acem* (Tuğrâî'nin *Lâmiyyetü'l-'Acem*'inin şerhidir); *Hâsiye 'alâ Şerhi'l-Beyzâvî* (Tamamlanamayan eserin Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde bir nüshası mevcuttur; Bayezid, nr. 7953); *Risâle fî'l-kırâ'ât; Muhtasarü'l-Hüda'n-Nebeviyye* (İbn Kayyim el-Cevziyye'ye ait eserin muhtasarıdır). Mahallî'nin bunlardan başka tamamlanmamış bazı eserleri de vardır (Süyûtî, I, 444).

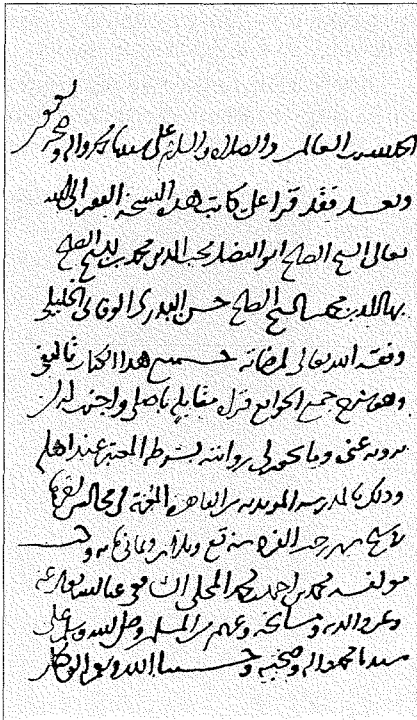
BİBLİYOGRAFYA :

Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, I, 242; VII, 39-41; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, I, 443-444; İbn İyâs, *Bedâ'ü'u'z-zühür*, II, 355-356; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Lecne), II, 84-85; *Keşfü'z-zunûn*, I, 124, 407, 445, 492, 573, 595, 613, 623; II, 1064, 1135, 1333, 1807, 1833, 1873, 2006; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 303-304; Şevkânî, *el-Bedrû't-tâli'*, II, 115-116; Pertsch, *Gotha*, I, 186; II, 224-225; IV, 294; Ahlwardt, *Verzeichnis*, VI, 613; VII, 47, 48, 522; Serkis, *Mu'cem*, II, 1623-1624; Brockelmann, *GAL*, II, 18, 114; *Suppl.*, I, 69, 440; II, 19, 116, 127, 140; K. Yâsir ez-Zeydî, "Menhecü'l-Celâleyn fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-Kerîm", *Âdâbü'r-râfideyn*, V, Musul 1974, s. 125-150; VIII (1977), s. 367-405; Şükrü Arslan, "Celâleyn Tefsîri'nin İsnadı ve el-Mahallî'nin Bakara Süresinden Yaptığı Tefsîri", *EAÜİFD*, sy. 10 (1991), s. 155-172; Ch. Pellat, "al-Mahallî", *EP* (Ing.), V, 1223.



ŞÜKRÜ ARSLAN

Mahallî'nin kendi hattıyla bir icazeti (Dublin Chester Beatty Library, nr. 4797)



geometrik sayılar teorisiyle cebirin onun cebir diliyle yeniden yazılabileceğini göstermiş, bu sonuç daha sonra özellikle Kerecî'nin elinde cebirin ilerlemesine ilham kaynağı olmuştur.

Eserleri. 1. Risâle fi'n-nisbe (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1502/5; Leningrad Or. Institut, nr. A 585; Paris Bibliothèque Nationale, nr. 2467/16). *Risâle fi'ş-şekl min emri'n-nisbe* (Berlin Staatsbibliothek, nr. 6009) ve *Risâle fi'l-müşkil mine'n-nisbe* (Bibliothèque Nationale, nr. 2457/39; Tahran Sipehsâlâr Medresesi Ktp., nr. 597) adlarıyla da bilinir; oran-orantı teorisi üzerinedir. **2. Kitâb fi sittetin ve işrine şeklen mine'l-makâleti'l-ûlâ min Öklîdis elletî lâ yahtâcü min şey' minhâ ile'l-hulf.** İbnü'n-Nedîm'in zikrettiği eser, Öklid'in *Elementler*'inin birinci kitabındaki yirmi altı teoremin ispatında "olmayana ergi" (reductio ad absurdum) yöntemine gerek duyulmadığı hakkındadır. **3. Tefsîrü'l-makâleti'l-âşire min Kitâbi Öklîdis** (Bibliothèque Nationale, nr. 2457/39). Öklid'in *Elementler*'inin irrasyonel sayıların hendesi tahlili olan onuncu kitabı üzerine kaleme alınmış bir şerhtir. **4. Şerhu'l-makâleti'l-hâmise min Kitâbi Öklîdis.** Öklid'in *Elementler*'inin hendesi sayılar teorisinden bahseden beşinci kitabının şerhi olup İbnü'n-Nedîm tarafından zikredilmiştir. **5. Şerhu Kitâb fi'l-küre ve'l-üşuvâne.** Ömer Hayyâm'ın bahsettiği bu çalışma, Archimedes'in *Kitâb fi'l-küre ve'l-üşuvâne*'sinin ikinci kitabının dördüncü öncülü üzerinedir; birkaç varaklık bir bölümü Leiden Universitätsbibliothek'te bulunan esere (Sezgin, V, 130) Kûhî bir şerh yazmıştır (Leiden Universitätsbibliothek, nr. 991). **6. Makâle fi ma'rifeti's-semt li-eyyi sâ'a eradte ve fi eyyi mevzi' eradte** (TSMK, III. Ahmed, nr. 3342/3). Azimutun (güney açısı) tesbitiyle alakalıdır. **7. Tahrîru Kitâbi Mânâ-lâvus fi eşkâli'l-küre ve'l-üşuvâne.** Menelaos'un küreler ve silindirler hakkındaki eserinin ikinci makalesinin onuncu şekline kadar yapılan bir tahrirdir. Aslı kayıp olan Mâhânî'nin tahririni Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ebü Saîd el-Herevî gözden geçirmiş ve tamamlamıştır (Leiden, Or., nr. 399/2). Ancak Nasîrüddîn-i Tûsî, kendi tahririnde Mâhânî ile Herevî'nin katkılarını faydasız olarak nitelendirip İbn İrâk'ın aynı eser üzerindeki çalışmasını kullanmıştır. **8. Risâle fi 'urâdi'l-kevâ-kib.** İbnü'n-Nedîm ve İbnü'l-Kiftî tarafından zikredilmiştir. Mâhânî ayrıca parabolün alanıyla ilgili bir çalışmada, pa-

rabolün alanını uzun bir yol kullanarak Archimedes'den farklı bir şekilde hesaplayan Sâbit b. Kurre'nin yöntemini dik-kate olarak daha kısa bir çözüm vermektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdd), s. 325, 331; Ömer Hayyâm, *Resâ'ilü'l-Hayyâm el-cebriyye* (nşr. Rüşdî Râşid – Ahmed Cebbâr), Halep 1981, s. 1-2, 90-91; İbnü'l-Kiftî, *İhbârü'l-İlema'*, s. 186-187; *Keşfü'z-zunûn*, I, 138; D. E. Smith, *History of Mathematics*, New York 1953, II, 680-684; Sezgin, *GAS*, V, 130, 260-262; VI, 155-156; VII, 404; Yvonne Dold-Samplonius, "al-Mâhânî", *DSB*, IX, 21-22; a.m.f., "al-Mâhânî", *Encyclopedia of the History of Science, Technology and Medicine in Non-Western Cultures* (ed. H. Selin), Dordrecht 1997, s. 544-545; Ebü'l-Kâsım Kurbânî, *Zindeginâme-i Riyâzîdânân-ı Devre-i İslâmî*, Tahran 1365 hş., s. 431-435; *Encyclopedia of the History of Arabic Science* (ed. Roshdi Rashed), London 1996, II, 354, 355, 357, 426, 485-486; A. Anbouba, "L'algèbre arabe aux I^{xe} et X^e siècles. Aperçu général", *MTUA*, II/1 (1978), s. 79; J. Sesiano, "Muhammad b. 'Isâ al-Mâhânî", *EP* (Ing.), VII, 405.



İHSAN FAZLIOĞLU

MAHBÛBÜ'L-KULÛB

(محبوب القلوب)

Ali Şîr Nevâî'nin
(ö. 906/1501)

dinî, tasavvufî ve edebî mahiyetteki
ahlâk kitabı.

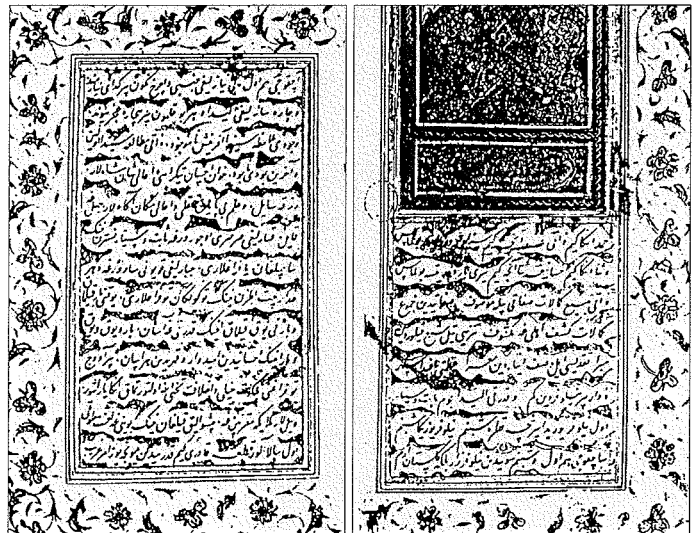
905 (1500) yılında Çağatay Türkçesi'yle yazılmıştır. Nevâî giriş bölümünde kendi ilmi, siyasi ve içtimai tecrübelerinden kısaca bahsederek dostlarına, özellikle toplumdaki çeşitli iş ve meslek sahiplerine halka hizmet yolunda yararlanacakları ümidiyle bilgi ve tecrübe birikimini aktar-

mak istediğini, eserinin gönüllerde beğenileceğini umduğu için ona *Mahbûbü'l-kulûb* (gönüllerin sevgilisi) adını verdiğini belirtmektedir.

Eser bir giriş, üç bölüm (kısım) ve hâtîme mahiyetinde kısa bir münâcâtta oluşmaktadır. "Yaratılmışların (İnsanlar) Halleri, Fiilleri ve Sözlerinin Keyfiyeti" başlıklı ilk bölüm kırk fasıl halinde düzenlenmiş olup müellifin âdil olan ve olmayan sultanlarla diğer devlet adamları, kolluk kuvvetleri; şeyhülislâm, kadılar, fakihler, müderrisler, tabipler, şairler, kâtipler, öğretmenler, imamlar, müezzinler, vâizler, hâfızlar, kıssacılar, ehl-i nücûm, ticaret ehli, çiftçiler, yetimler vb. himayeye muhtaç kesimler, yüzüstü dilenciler, şeyhler, dervişler, ayyaşlar, şarkıcılar, dansçılar gibi çeşitli meslek ve zanaat erbabıyla toplumsal tabakalar, zümreler üzerindeki gözlemleri ve tesbitleri yanında ideal bir düzen için uygulanmasını gerekli gördüğü kuralları içermektedir.

"Güzel Fiiller ve Çirkin Huylar" başlığını taşıyan ikinci bölüm tövbe, zühd, tevekkül, kanaat, sabır, tevazu ve edep, zikir, teveccüh (mâsivâdan uzaklaşıp Allah'a yönelme), rîzâ ve aşk konularının geleneksel Sünnî ahlâk ve tasavvuf telakkisi çerçevesinde işlendiği on babdan oluşmaktadır. Her konuda, faziletiyle tanınmış bir İslâm büyüğünün hayatından örnek hikâyeler aktarılmaktadır. Nevâî bu kısımda en geniş yeri ayırdığı aşkı avam aşkı, havas aşkı ve sıddıklar aşkı şeklinde üçe ayırır. Bunların en yüksek derecesi, enbiyâ-i mürselîn ve melâike-i mukarrebîn mertebesine yükselen sıddıkların aşkıdır.

"Güzel Fiillerin Neticesi ve Kötü Huyların Alçaklığı" başlıklı üçüncü bölüm "ten-



Mahbûbü'l-kulûb'un
ilk iki sayfası
(Paris Bibliothèque
Nationale,
nr. 747)

bih" adıyla kısa pasajlar halinde işlenmiş olup çok yeme, çok konuşma, bencillik ve kendini beğenme, itidalsizlik, ihsan, sehâvet ve himmet, kerem ve fütüvvet, mürüvvet, vefa ve hayâ, hilim, dostluk, siyaset âdâbı, fâsik âlimlerin zararları, mal, dünya ve nefis, güzel söz ve konuşma âdâbı, sultanlarla ilişkilerin âdâbı, doğru yolda gitmenin faydası, içkinin zararları, gençlik ve yaşlılık, kâmil mürşidin önemi, seferin yararları, beden ve ruh sağlığını korumanın yolları gibi pek çok konuda pratik bilgiler, öğütler ve kurallar içeren hikmetli sözlerden oluşmaktadır. Eserde genellikle secili bir üslûp hâkimdir.

Mahbûbü'l-kulûb'un altısı Türkiye kütüphanelerinde olmak üzere (İÜ Ktp., TY, nr. 4149, 5757; Süleymaniye Ktp., Lala İsmâîl, nr. 251, 252, Esad Efendi, nr. 1700; DTCF Ktp., Muzaffer Özak, nr. 1/226) yirmi altı nüshası tesbit edilmiştir. Bunların en eskisi 961 (1554) yılında istinsah edilen, Paris Bibliothèque Nationale'de kayıtlı nüshadır (nr. 747, yazmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. *Mahbûbü'l-kulûb* [nşr. Zuhâl Kargı Ölmez], s. 8-16). İstanbul (1289), Buhara (1907), Taşkent ve Moskova'da (1948) basılan eserin ilk ilmî neşri, *Vozlyublenniyserdetz: 'Ali-Şîr Nevâî' Mahbûbü'l-kulûb* adıyla Andrey Nikolaevich Kononov tarafından gerçekleştirilmiştir (Moskova - Leningrad 1948). Ağâh Sırrı Levend, *Ali Şîr Nevâî* başlıklı dört ciltlik seri çalışmasının son cildinde çoğu birinci bölümden olmak üzere eserin bazı kısımlarını Latin harfleriyle yayımlamıştır (*Divanlar ile Hamse Dışındaki Eserler*, s. 227-276). Zuhâl Kargı Ölmez, *Mahbûbü'l-kulûb (İnceleme-Metin-Sözlük)* adlı doktora çalışmasında eserin edisyon kitiğini yapmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

Ali Şîr Nevâî, *Mahbûbü'l-kulûb: İnceleme-Metin-Sözlük* (haz. Zuhâl Kargı Ölmez, doktora tezi, 1993), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ahmet Bican Erçilasun, "Ali Şîr Nevâî'nin Mahbûbü'l-kulûb'unda Devlet Anlayışı", XVI. Milletlerarası Altaistik Kongresi Bildirileri, Ankara 1979, s. 103-112; A. Zeki Velidi Togan, "Ali Şîr", *İA*, I, 355.



MUSTAFA ÇAĞRICI

MAHCÛB, Abdullah b. İbrâhim

(bk. MÎRGANÎ, Abdullah b. İbrâhim).

MAHCÛR

(bk. HACİR).

MÂHÇE

(bk. ALEM).

MAHDAR

(bk. MAHZAR).

MAHDÛM-i CİHÂNİYÂN

(bk. CELÂLEDDİN HÜSEYİN el-BUHÂRÎ).

MAHDÛM el-MEHÂİMÎ

(bk. MEHÂİMÎ).

MAHDUMKULU

(bk. MAHTUMKULU).

MAHDÛMÜLMÜLK

(مخدوم الملک)

(ö. 990/1582)

Hindistan'da
Sûriler ve Bâbürlüler döneminde
şeyhülislâmlık yapan âlim.

Asıl adı Abdullah olup soyunu ensardan Medineli bir aileye dayandıran bir sülâleye mensuptur. Dedesi, XVI. yüzyıl başlarında Sultan İskender-i Lûdî zamanında kurulan Sultanpûr'a yerleştiği için Sultanpûrî nisbesiyle de anılır. Mahdûmülmülk İslâmî ilimlerdeki eğitimini Sultanpûr'da tamamladı ve burada Arapça öğrendi. Telif ettiği *'İşmetü'l-enbiyâ* ve *Şerhu Şemâ'ili'n-nebi* (Tirmizî'nin *Şemâil*'ine şerh) gibi kitapları döneminin yaygın olarak okunan eserleri arasındaydı. *'İşmetü'l-enbiyâ*'nın Bâbürlü Şah'ın oğlu Kâmrân Mirza'ya ithaf edilmiş olması onun Bâbürlü sarayı ile yakınlık kurduğunu göstermektedir. Esasen Mahdûmülmülk unvanının da kendisine Hümayun tarafından verildiği söylenir. Hümayun'un Hindistan'dan çıkarılmasından (1540) sonra Sûriler hânedanının kurucusu Şîr Şah Sûr'dan saygı görmüş ve oğlu İslâm Şah Sûr döneminde şeyhülislâmlığa tayin edilmiştir. Çağdaşı müelliflerden Şeyh Mübarek Nâgavî ve oğlu Ebû'l-Fazl el-Allâmî, Mahdûmülmülk'ü münafıklıkla itham ederken Abdülkâdir el-Bedâûnî onu tasavvuf düşmanı olarak suçlamıştır. Bedâûnî'nin verdiği bilgiler Mahdûmülmülk'ün tâvîzsiz bir Sünnî olduğunu, özel-

likle bid'atlara karşı yoğun bir mücadele verdiğini, bu hususta bazı kişileri sorguya çektiğini ve bazı tarikat mensupları ile müellifleri şiddetle cezalandırdığını göstermektedir. Mahdûmülmülk'ün bu yetkiyi kendisine güvenen İslâm Şah'tan aldığı anlaşılmaktadır.

Kurnaz ve hesabını bilen bir kişi olarak tanınan Mahdûmülmülk varlıklı olmasına rağmen dinî-malî sorumluluklarını yerine getirmekle itham edilmiş, bu yüzden Hümayun'un vefatından sonra Lahor Valisi Muhammed Han Sîstânî tarafından serveti elinden alınmışsa da daha sonra Ekber Şah zamanında yeniden şeyhülislâmlık makamına getirilmiştir. Mahdûmülmülk bu görevleri sırasında Hanefî fikhî esaslarına göre verdiği fetvalarıyla tanınmıştır. Nitekim döneminde hac yolunun çok sıkıntılı olduğu gerekçesiyle hacca gitmenin zorunlu sayılmadığı yönündeki fetvası kaynaklarda zikredilmektedir. Bu fetvada, deniz yoluyla hacca gidecek olanların pasaportlarına Portekizliler'in Meryem ve İsâ tasvirlerini mühür olarak vurdukları belirtilerek bunun putperestlik âlâmeti sayılması dönemin zihniyetini ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir.

Ekber Şah'ın dinî görüşlerindeki değişiklik sebebiyle Mahdûmülmülk'ün Ekber ile arası açıldı. Ekber onu diğer bazı din âlimleriyle birlikte Hicaz'a sürdü (988/1580), ayrıca malları müsadere edildi. Ekber'in din anlayışından dolayı Doğu Hindistan'da bazı isyanlar ortaya çıkınca Mahdûmülmülk Hindistan'a dönmek üzere yola çıktı ve Ahmedâbâd'a ulaştığında vefat etti. Bedâûnî kendisini Ekber Şah'ın öldürttüğünü kaydetmektedir.

Kaynaklarda, Mahdûmülmülk'ün yukarıda belirtilenlerden başka *Minhâcü'd-dîn* (siyerle ilgili) ve *Hâşiye 'alâ Şerhi Molla* (Molla Câmî'nin İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'sine yazdığı şerhe hâşiye) adlı iki eserinden daha bahsedilmektedir. Onun iki talebesi Gâzî Sadreddin Lâhûrî ve Mevlânâ İlahâbâd Sultânî de din âlimleri arasında yer alır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû'l-Fazl el-Allâmî, *Ekbernâme*, Kalkûta 1873-87, II, 47; Abdülkâdir el-Bedâûnî, *Müntehabü't-tevârih*, Kalkûta 1865-69, I, 46; II, 198-199, 203-204, 210, 279; III, 70-73; a.mlf., *Necâtü'r-reşid* (nşr. S. M. Hak), Lahor 1972, s. 82-83; *Mecma'u'l-efkâr* (nşr. I. H. Siddiqui), Patna 1993, s. 22-25; Abdülbârî, "İşmetü'l-enbiyâ", *Khuda Bahks Library Journal*, sy. 2, Patna 1978; M. Hidayet Husain - [B. Lawrence], "Makhdûm al-Mulk", *EP* (İng.), VI, 131.



IQTIDAR HUSAIN SIDDIQUI

MA'HEDÜ İHYÂ'İ-MAHTÛTÂT

(bk. MA'HEDÜ'İ-MAHTÛTÂT'İ-ARABİYYE).

MA'HEDÜ'İ-MAHTÛTÂT'İ-ARABİYYE

(معهد المخطوطات العربية)

Arapça yazma eserlerle ilgili çalışmalar yapan enstitü.

1946'da Kahire'de yapılan Arap Birliği toplantısında alınan bir kararla Arap Birliği Kültür Dairesi Başkanlığı'na bağlı olarak başlangıçta Ma'hedü İhyâ'î-İl-mahtûtât adıyla kuruldu. İlk müdürü Yûsuf b. Reşid el-İş olup daha sonra bu görevi yapanlar arasında Selâhaddin el-Müneccid, enstitünün faaliyetine katılanlar içinde Fuâd Seyyid, Muhammed b. Tâvî et-Tancî, Muhammed Reşâd Abdülmuttalib, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Mahmûd Muhammed et-Tanâhî gibi tanınmış ilim adamları bulunmaktadır.

25 Temmuz 1970'te Arap Birliği'nin yeni kurulan kültür alt birimi Arap Birliği Eğitim Kültür ve Bilim Teşkilâtı'na (ALECSO) bağlandı. 1979'da Mısır'ın İsrail'le Camp David Antlaşması'nı imzalaması üzerine kuruluşundan itibaren Kahire'de bulunan Arap Birliği Genel Sekreterliği ve Eğitim, Kültür ve Bilim Teşkilâtı ile birlikte üyeliği dondurulan Mısır'dan Tunus'a, 1981'de de Küveyt'e nakledildi ve yeni bir çalışma programı hazırlandı. Mısır 1989'da Arap Birliği'ne dönünce Kahire'deki enstitü Arap Birliği Eğitim Kültür ve Bilim Teşkilâtı'na bağlı olarak yeniden faaliyete başladı (1990). Irak'ın 1990'daki işgali sırasında bütün varlığı, Arap Birliği Eğitim Kültür ve Bilim Teşkilâtı'na bağlı *el-Mevsû'atü'l-'Arabîyye*'nin Bağdat'taki merkezine taşınan ve faaliyeti durdurulan Küveyt'teki enstitü 1991 yılının sonlarında Kahire'dekiyle birleştirildi.

Enstitünün kuruluş amacı, dünyanın çeşitli yerlerinde bulunan resmî ve özel kütüphanelerdeki Arapça yazmaların kataloglarını tek bir katalogda birleştirmek, katalogu henüz hazırlanmamış yazmaların kataloglarını hazırlamak, Arapça yazmaların mikrofilmli çekerek bunları araştırmacıların istifadesine sunmak, değerli yazmaların tahkiki basımını gerçekleştirmek, yazmalarla ve bunların neşirleriyle ilgili dergi çıkarmak, bu konularda çeşitli kurum ve kuruluşlarla iş birliği yapmak, yazmalar hakkında tanıtma ve

eğitme kursları düzenlemek şeklinde belirlenmiştir.

Arap Birliği, Birleşmiş Milletler Eğitim ve Kültür Teşkilâtı ile (UNESCO), Arapça yazmaların mikrofilme alınmasıyla ilgili nakdî yardım konusunda 1962'de bir anlaşma yapmış, 1963'te Mısır'da Dârü'l-kütübî'l-Misriyye ile ona bağlı el-Hizânetü't-Teymûriyye, Tal'at, Mustafa Fâzıl, Halîm, Kûle, Şinkitî, Zekiyye ve diğer birçok kütüphanede bulunan yazmaların önemli bir kısmının mikrofilm çekilerek arşivlenmiştir. Yazma eser veya mikrofilmelerin temini için Mısır, Suriye, Lübnan, Filistin, Fas, Tunus, Hindistan, İran, Türkiye, Yemen, Suudi Arabistan, Almanya, İspanya, Portekiz, İngiltere, Rusya, İtalya ve Yugoslavya gibi birçok ülkeye heyetler gönderilmiştir. Enstitünün mikrofilmli aldığı yazma eser sayısı 1971 yılı sonu itibarıyla 30.000'e ulaşmıştı. Enstitünün Küveyt'e nakledilmesinin ardından bu mikrofilmler Kahire'de kaldığından yeni bir arşiv oluşturulmuştur.

Enstitü, daha sonra mikrofilm arşivinde bulunan yazmaların katalog çalışmalarına başlamıştır. Fuâd Seyyid'in hazırladığı, tarih ve riyâzî ilimlerle tabii ilimler dışındaki konuları kapsayan I. cilt (Kahire 1954) enstitünün 1950'ye kadar mikrofilme çektiği yazmaları ihtiva etmektedir. Katalogun tarihle ilgili yazmaları içine alan II. cildinin ilk kısmını Lutfî Abdülbedî (Kahire 1956), iki (Kahire 1957) ve üçüncü (Kahire 1959) kısımlarını Fuâd Seyyid hazırlamıştır. Dördüncü kısmı (Kahire 1970) hazırlayanın adı belirtilmemiştir. III. cildin astronomi, astroloji ve mîkâta dair yazmaları ihtiva eden ilk kısmını Paul Kunitzsch (Kahire 1958), tıp yazmalarını içeren ikinci kısmını İbrâhim Şebûh (Kahire 1959) düzenlemiştir. Tıp katalogunun ikinci kitabı 1978'de yayımlanmıştır. Fuâd Seyyid'in hazırladığı üçüncü kısım (Kahire 1960), riyâziyyâta (hesap, cebir, hendese), dördüncü kısım (Kahire 1963) kimya ve tabîyyâta dairdir. Yine Fuâd Seyyid'in düzenlediği katalogun IV. cildi (Kahire 1964) genel bilim-sanat konularındaki yazmaları kapsar. Enstitü daha sonra Fuâd Seyyid'e ait I. cilde (1954) zeyiller yayımlamıştır. I. cildin edebiyat yazmalarının ikinci kısmını (1979) hazırlayanın adı zikredilmemiş, üçüncü bölümü (Kahire 1400/1980), Münîr Muhammed el-Medenî, dördüncü (Kahire 1994), beşinci (Kahire 1995) ve altıncı (Kahire 1996) kısımlarla nahiv yazmalarının ikinci kısmı (Kahire 1997) İsmâ Muhammed

Şentî, fıkıh yazmalarına yapılan zeylin ilk cüzü (Küveyt 1986) Abdülhâfız Mansûr ve Abbas Abdullah Künne tarafından hazırlanmıştır. Şentî, Paul Kunitzsch'in daha önce düzenlediği katalogu da ilâvelerle yeniden neşretmiştir (Kahire 1999). Enstitünün Küveyt Kütüphanesi'ndeki hadis mikrofilmleri katalogunu Abbas Abdullah Künne hazırlamıştır (I. cilt, Kahire 1997). Çeşitli ülkelerdeki yazma eser kütüphanelerinin kataloglarını yayımlayan enstitü basılı klasik Arapça kitaplarla ilgili bir katalog da neşretmiştir (*el-Mu'cemû's-şâmil li't-türâsi'l-'Arabîyyi'l-mahtû'*, I-V, haz. Muhammed İsmâ Sâlihiyye, Kahire 1992-1995).

Enstitünün 1955'te yayımlamaya başladığı, yılda iki sayı çıkan *Mecelletü'l-Ma'hedi'l-Mahtûtât'î'l-'Arabîyye* adlı dergi 1999'da XLIII. cilde ulaşmış olup yayımı devam etmektedir. Dergide çeşitli kütüphanelerdeki Arapça yazmaların meselelerine, bunların tanıtılmasına ve enstitünün etkinliklerine dair yazılar bulunmaktadır. *Ah'bârü't-türâsi'l-'Arabî* adıyla on beş günde bir çıkarılan dergide ise Arapça yazmaların neşirleri hakkında bilgilere ve bazı yazmaların neşirlerine yer verilir. Enstitünün 50. kuruluş yıldönümü münasebetiyle 21-22 Nisan 1996 tarihinde Kahire'de bir kongre düzenlenmiş, sunulan tebliğ ve değerlendirmeler dergide yayımlanmıştır (bk. bibl.).

Ayrıca her yılın sonunda o yıl neşredilen yazmalar, herhangi bir kütüphanede mevcut olup da kataloglara girmemiş, GAL, GAS vb. eserlerde yer almayan yazmalara dair bir indeks yayımlayan enstitü birçok önemli yazmanın neşrini gerçekleştirmiştir. Otuza yakın yazma müstakil kitap halinde, seksen kadarı da dergide yayımlanmıştır (bir listesi için bk. MMA [Kahire], XL/1 [1417/1996], s. 160-166). Zehebî'nin *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* adlı eseri, İbn Manzûr'un *Muhtârü'l-Eğânî'si*, İbn Fâris'in *Mücmelü'l-luğâ'sı*, Mekki b. Ebû Tâlib'in *et-Tebşîrâ'sı*, Şemsüleimme es-Serâhî'nin *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr'i*, İbn Sîde'nin *el-Muḥkem'i*, Belâzûrî'nin *Ensâbü'l-eşrâf'i*, Kerecî'nin *İnbâtu'l-miyâhi'l-hafîyye'si* bunlar arasında zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

es-Sicillü's-şekâfi: sene 1952, Kahire 1954, tür.yer.; Salahuddin al-Munağğed, "L'institut des manuscrits arabes et ses activités", *Akten des Vierundzwanzigsten internationalen orientalisten-Kongresses München, 28 August bis*

4 September 1957 (nşr. H. Franke), Wiesbaden 1959, s. 279-288; M. Şefik Gurbâl, *el-Mevsû'atü'l-'Arabiyyetü'l-müessere*, Beyrut 1987, tür.yer.; İzzet Yâsîn Ebû Heybe, *el-Mah-tûâtü'l-'Arabiyye, fehârisühâ ve fehresetühâ ve mevâtünühâ*, [baskı yeri yok] 1989 (el-Hey'e-tü'l-âmme li'l-kitâb), tür.yer.; Abdullah eş-Şerîf, "Merâkizü't-türâş fi'l-vaṭāni'l-'Arabî", *Mecelletü'l-veşâ'iki'l-mahṭûât*, II/2, Trablus 1987, s. 275-281; *MMMA* (Kahire), XL/1 (1417/1996), tür.yer (enstitünün 50. kuruluş yıldönümü kongre tebliğleri).



MUHAMMED HARB

MAHFİL

(المحفل)

İslâm mimarisinin dinî yapılarında özel kullanımları olan mekân birimlerine verilen ad.

İslâm mâbedlerinde halifelerin, hükümdarların veya bu iki niteliği şahsında birleştiren devlet başkanlarının maiyetleriyle birlikte namaz kılmasına tahsis edilen birimler **maksûre** veya **mahfil** olarak adlandırılmıştır. Aslında İslâm dininin özüne ters düşen ve gerek Asr-ı saâdet'te gerekse ilk üç halifenin zamanında görül-meyen bu uygulamanın ikinci halife Hz. Ömer'in camide şehid edilmesi üzerine emîrül-mü'mininin hayatını güvenlik altına almak için başlatıldığı, ilk defa üçüncü halife Hz. Osman'ın Medine'deki Mes-cid-i Nebvî'de maksûre olarak adlandırılan, zemini yükseltilmiş ve çevresi kuşatılmış bir mahalde namaz kılma âdet edildiği bilinmektedir. Dört halife döneminin sona ermesi ve Emevîler'in saltanat kurumunu ihdas ederek hilâfetle birleştirmeleriyle iyice güçlenen bu gelenek, Emevîler'in ardından İslâm dünyasında hâkimiyet kuran diğer hânedanlarca da devam ettirilmiştir.

Anadolu Türk mimarisinde mahfil uygulamasının erken örneği Divriği Kale Camii'nde görülmektedir (576/1180-81). Batı duvarının kuzey ucunda yer alan ve zeminden yüksek tutulmuş olan sivri kemerli kapı açıklığı yapının içinde bu yönde ahşap bir mahfilin varlığına işaret etmektedir. Niğde Alâeddin Camii'nde (620/1223) kuzey yönde minarenin hemen yanında yer alan kapının içeride ahşap hatillî mahfile açıldığı anlaşılmaktadır. Anadolu'da bu geleneğe bağlanan ve özgün biçimiyle günümüze ulaşan en eski örnek Divriği Ulucamii'ndedir (626/1229). Fevkanî ve ahşap olan bu mahfil bağımsız bir girişle donatılmış olup harimin güneydoğu köşesinde yer almaktadır. Anadolu'da Selçuklu Devleti'nin zayıflamasına

paralel olarak tarih sahnesine çıkan beyliklerin hükümdarları tarafından yaptırılan camilerde de mahfil geleneği devam eder. Beylikler döneminin en eski örneği, Eşrefoğulları'nın merkezi olan Beyşehir'deki Eşrefoğlu Camii'nin (698/1299) güneybatı köşesinde teşhis edilir. Söz konusu mahfil batı cephesinde bulunan bir kapıya sahiptir. Ancak bu kapıdan doğrudan mahfile geçilmemekte, harime girildikten sonra sağda duvara yaslanan ahşap merdivenle mahfile ulaşılmaktadır. Mahfil fevkanî olarak tasarlanmış, duvarlara ve çatıyı destekleyen ahşap dikmele-re oturan döşemesi, caminin bezemesiyle uyum gösteren geometrik şebekeli ahşap korkuluklarla kuşatılmıştır. XIII. yüzyıla ait her iki örnek de cami içindeki konumları ve tasarımlarının ana hatlarıyla Osmanlı döneminin hünkâr mahfillerine öncülük etmiştir.

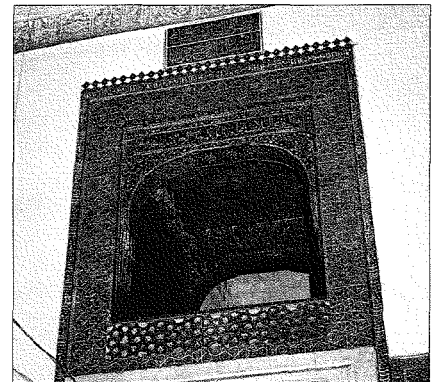
İhanlı Devleti'nin çöküşü ve Anadolu'da bu devletin enkazı üzerinde Eretna-oglu Devleti'nin kuruluşu sırasında yaptırılan Niğde Sungur Bey Camii'nde (736/1335-36) harimin kuzey duvarı, tonozları taşıyan kemerlerin üzengi hizasından itibaren inceltilerek geriye (kuzeye) çekilmiş, kemerlerin oturduğu pâyelerin arasında kalan üç adet dikdörtgen planlı alan mahfil birimleri olarak değerlendirilmiştir. Bunlardan kuzeydoğudaki birim bağımsız bir girişle donatılmış olan hükümdar mahfilidir. Kuzey cephesinin solunda (doğusunda) bu mahfile ait dikdörtgen açıklıklı küçük giriş bulunur. Yüksekte kalan mahfil kapısı sonradan örülerek kapatılmış, duvara ankastre olan merdiven de tıraşlanmıştır.

Beylikler dönemine ait başka camilerde de bu tür mahfillerin tasarlandığı, ancak sonradan beyliklerin Osmanlı Devleti'ne katılması üzerine işlevlerini yitirip ortadan kalktıklarına ilişkin bazı izler teşhis edilmektedir. Meselâ Karamanoğlu Beyliği yapılarından olan ve yirmi beş adet dikdörtgen birimden meydana gelen Ak-saray Ulucamii'nde (811/1408-1409) güneybatı köşesindeki birimde dikkati çeken bazı mimari ayrıntılar burasının zamanında hükümdar mahfili olarak tasarlanmış olabileceğine işaret eder. Söz konusu birimin batı duvarında cepheden bakıldığında diğer tepe pencerelerinden daha büyük, aslında kapı olduğu anlaşılan bir açıklık bulunmakta, içeride bu açıklığın eşik hizasında, bugün mevcut olmayan bir ahşap katın kirişlerinin oturacağı konsol dizisi yer almaktadır.

Osmanlı mimarisi terminolojisinde "hünkâr mahfili" veya "mahfil-i hümayûn" olarak adlandırılan bu birimler padişahların cuma ve bayram namazlarını, ayrıca kandil gecelerinde yatsı namazlarını bulundukları şehirde selâtin camilerinden birinde eda etmeleri söz konusu olduğundan daha ziyade Osmanlı başşehirlerindeki camilerde görülmekte, özellikle Edirne ve İstanbul'daki cami mimarisinin önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Osmanlı camileri içinde hünkâr mahfilline sahip olduğu kesin olarak bilinen en eski tarihli yapı Bursa'da Çelebi Sultan Mehmed'in yaptırdığı Yeşilcamii'dir (822/1419). Yoğun çini bezemesiyle dikkati çeken hünkâr mahfili yapının kuzeyinde üst katın ekseninde yer almakta, zemin kattaki giriş eyvanının üstüne oturan ve loca görünümü arzeden bu mekân bir Bursa kemeriyle harime açılmaktadır. Hünkâr mahfilini arkadan ve yanlardan kuşatan, hükümdarın maiyetiyle harem halkına mahsus olduğu anlaşılan toplam beş adet birim kendi türünün ilk örneği olan bir hünkâr kasrı meydana getirir. Yeşilcamii'deki bu düzenlemeye, hünkâr kasırlarının giderek önem kazandığı ve büyüdüğü XIX. yüzyıldan itibaren İstanbul camilerinde tekrar dönülmüş olması dikkat çekicidir.

İstanbul'da Fâtih Sultan Mehmed dönemine (1451-1481) ait hünkâr mahfilleri ortadan kalkmış bulunduğundan Osmanlı mimarisi tarihinde Bursa Yeşilcamii'dekinden sonra bilinen en eski hünkâr mahfili Edirne'deki Beyazıt Camii'nde (893/1488) yer almaktadır. Daha sonra İstanbul camilerinde teşhis edi-

Bursa Yeşilcamii'nin hünkâr mahfili



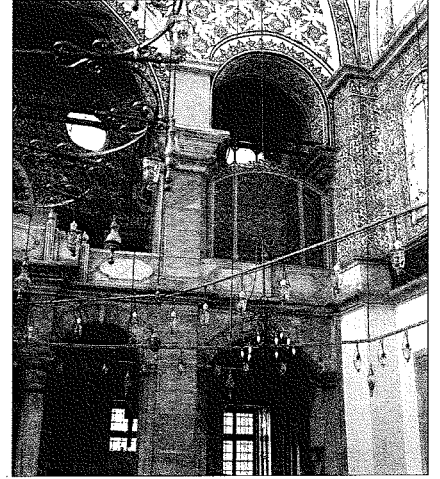
lecek örneklerin prototipini oluşturan bu mahfil harimin güneydoğu köşesinde yer almakta ve sütunların taşıdığı sivri kemerlere oturmaktadır. Doğu cephesinde bağımsız bir girişi olan mahfil minber korkuluklarının eşi olan, geometrik şebekeli mermer korkuluklarla donatılmıştır.

İstanbul'daki selâtin camilerinde, özgün biçimiyle günümüze ulaşabilmiş ilk hünkâr mahfili Beyazıt (II.) Camii'ndedir (911/1505). Harimin güneybatı köşesinde (mihrabın sağında) yer alan fevkanî hünkâr mahfili sütunlara oturan lentolarla taşınmaktadır. İstanbul'da ve Edirne'de daha sonra inşa edilen selâtin camilerindeki hünkâr mahfillerinin çoğunda teşhis edilen özellikler şöylece sıralanabilir: İstisnasız hepsi fevkanî konumda olan hünkâr mahfilleri ekseriyetle harimin güneybatı ve güneydoğu köşesinde, yani mihrabın sağında veya solunda bulunmakta, sütunlara oturan lentolarla veya kemerlerle taşınmakta ve korkuluklarla kuşatılmaktadır. Sütun başlıklarının, kemerlerin ve korkulukların ayrıntıları ait oldukları dönemin mimari zevkine göre değişiklik arzeder. Klasik üslûpta olan camilerin mahfillerinde mukarnaslı başlıklar, sivri kemerler, korkuluklarda çoğunlukla geometrik taksimat, bazan da rûmîli geçmeler kullanılmış, Osmanlı barok üslûbunu yansıtan camilerin mahfillerinde ise bu üslûba özgü kıvrımlı hatlardan oluşan ayrıntılar tercih edilmiş, hemen daima hünkâr mahfilinin mimari öğeleri ve bezeme ayrıntıları camiyle bir üslûp bütünlüğü içinde ele alınmıştır. Ancak klasik üslûptaki bazı örneklerde, mermer şebekelerin üzerine sonradan barok üslûpta madenî şebekelerin veya ahşap kafeslerin oturtulmuş olduğu görülür. Bütün hünkâr mahfilleri cemaatin kullandığı girişlerden ayrı bağımsız bir girişle donatılmış, eğer camide bir hünkâr kasrı varsa bu bölümle aralarında doğrudan bağlantı kurulmuştur. Girişler harimin yan cep-

helerinden birinde yer almakta, genellikle duvar pâyelerinin arasına yerleştirilen bir revakla donatılmaktadır. Duvarlarda kalem işi veya çini bezemeye yer verilmiştir. İlk Sultan Ahmed Camii'nin hünkâr mahfilinde olmak üzere XVII ve XVIII. yüzyıllara ait olanların çoğunda küçük mihraplar tasarlanmıştır. Bu arada Edirne Selimiye Camii ile Sultan Ahmed Camii'nin hünkâr mahfillerinde mihrap duvarı içine yerleştirilmiş olan ve tarikat yapılarındaki halvethâneleri andıran itikâf hücrelerinin varlığı bânilerin tasavvufa duydukları yakınlıkla anlam kazanmaktadır.

Bu özelliklerin gözlemlendiği hünkâr mahfillerini barındıran camileri inşa tarihlerine göre şu şekilde sıralayarak mahfillerin konumlarını ve taşıyıcı sistemlerini belirtmek mümkündür: Sultan Selim Camii'nde (928/1522) mihrabın solunda ve lentolu; Şehzade Camii (955/1548), Süleymaniye Camii (964/1557), Edirne Selimiye Camii (982/1574-75), Sultan Ahmed Camii (1025/1616), Yenicami (1073/1663), Yeni Vâlide Camii (1122/1710), Nuruosmaniye Camii (1169/1755) ve Fâtih Camii'nde (1185/1771) mihrabın solunda ve kemerli; Eyüp Sultan Camii'nde (1800) mihrabın sağında ve kemerli. Bu arada özgün hünkâr mahfili içeren nâdir vezir yapılarından olan Hekimoğlu Ali Paşa Camii'nde (1147/1734) bu birim, yarım kubbeyle örtülü mihrap girintisinin solundaki duvarda barok üslûbunda küçük bir ahşap çıkma şeklinde tasarlanmıştır.

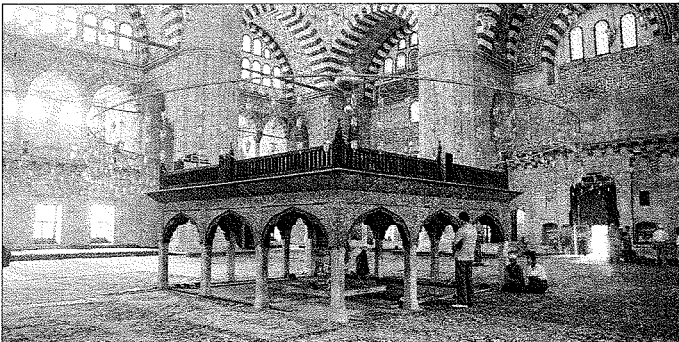
İlk olarak Sultan Ahmed Camii'nde ortaya çıkan ve hünkâr mahfilinin gerisine yer alan hünkâr kasırlarının XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren büyümeye başladığı ve giderek camilerin kuzey (giriş) cephelerini kapladığı, buna paralel olarak da hünkâr mahfillerinin harimin kuzey duvarına alındığı ve çok defa kavisli çıkıntılarla localara dönüştüğü görülür. Ayazma (1174/1760-61), Beylerbeyi (1192/1778), Selimiye (1805), Küçük Mecidiye



Üsküdar Selimiye Camii'nin hünkâr mahfili

(1849), Hırka-i Şerif (1851), Ortaköy (Büyükc Mecidiye) (1852), Dolmabahçe (1853), Aksaray Pertevniyal Vâlide Sultan (1874) ve Yıldız (Hamidiye) (1885) camilerinde bu türde hünkâr mahfilleri bulunmaktadır. Bu döneme ait iki istisnadan birisini oluşturan Nusretiye Camii'nde (1826) hünkâr mahfili harimin doğu duvarına alınmıştır. Diğer istisnâ örnek Ayasofya'da, Abdülmecid tarafından 1847-1849 yıllarında gerçekleştirilen büyük onarım sırasında Fossati tarafından tasarlanan ve apsisin soluna yerleştirilen neo-Bizans üslûbündaki çokgen planlı hünkâr mahfidir.

Diğer taraftan XIX. yüzyılda ve özellikle II. Mahmud döneminde birtakım eski tarihli camilere çoğunlukla ahşap olan hünkâr mahfilleri eklenmiştir. Mahmud Paşa Camii ile (867/1463) Atik Vâlide Sultan Camii'nde (990/1582) adı geçen padişah tarafından 1835 civarında yaptırılmış olan ve bu binaların üslûbuyla uyum sağlamayan mahfiller örnek olarak zikredilebilir. Bu arada padişahların uğrağı olan önemli tarikat yapılarının da XIX. yüzyılda hünkâr mahfilleriyle donatıldığı görülür. II. Mahmud döneminden Yenikapı Mevlevîhânesi ile Üsküdar'daki Selimiye Tekkesi, Abdülmecid döneminden Galata Mevlevîhânesi ile Üsküdar'daki Aziz Mahmud Hüdâî Tekkesi, II. Abdülhamid döneminden Sütlüce'deki Hasîrîzâde Tekkesi ve Yıldız'daki Ertuğrul Tekkesi hünkâr mahfiline sahip tarikat yapılarından birkaçıdır.



Edirne Selimiye Camii'nin müezzîn mahfili

Camilerde ve tarikat yapılarında hü-kümdarlara mahsus bu mahfillerden baş-ka kadınların ve müezzinlerin kullanımı-na mahsus mahfiller (bk. CAMİ [Mimarî]), ayrıca mevlevîhânelerde âyini icra eden-lerin (âyinhanların ve sâzendelerin) yer aldığı mutrip mahfilleri (bk. TEKKE [Mi-mari]) gibi, aynı terimle anılan mekân bi-rimleri bulunmaktadır. Anadolu Türk mi-marisinde hükümdar mahfilinin yanı sıra diğer mahfillerin teşhis edildiği en erken örneklerden biri Beyşehir Eşrefoğlu Camii'dir. Mihrap eksenine yerleştirilmiş olan dikdörtgen planlı fevkanî müezzin mahfili girişlerle orta sahnı sınırlayan dört ahşap direğe oturtulmuştur. Kuzeydeki kapalı son cemaat yerinin üstü de kadın-lar için bir fevkanî mahfil olarak değér-lendirilmiş, bütün bu mahfiller şebekeli ahşap korkuluklarla çevrilmiştir. Ayrıca mihrap duvarından itibaren ilk sıradaki direklerin hizasına kadar gelen, harimle hemzemin, ahşap şebekelerle sınırlandı-rılmış mahfiller de vardır. Bunların devlet ricâli ve ulemâ için tasarlandığı düşün-ülebilir.

Osmanlı camilerindeki müezzin mah-fillerinin hepsi fevkanî konumda olup akustik açısından en uygun yer harimin merkezi olduğu halde mekânın görsel büt-ünlüğünü parçalamamak için büyük ço-ğunluğu mihrap taçkapı ekseninin sağına kaydırılmıştır. Edirne'deki Selimiye Camii bu konuda tek istisnayı oluşturur. Ancak gözü rahatsız etmemesi için mahfilin al-çak tutulmuş olduğu dikkat çeker. Devâ-sâ harimin tam merkezine yerleştirilmiş olan kare planlı ahşap müezzin mahfili-nin altındaki alanın ortasında sekizgen biçiminde küçük bir havuz bulunur.

Bursa Yeşilcami'de zemin kotunda, gi-riş eyvanını yanlardan kuşatan ve üst kattaki hünkâr kasrının yan mekânlarının altına isabet eden, duvarları ve tavanları çiniyle kaplı, Bursa kemerli eyvan biçimin-deki mahfillerin de ümerâ ve ulemâ sı-nıflarının ileri gelenleri için tasarlandığı tahmin edilmektedir. Harimi üç yönden (doğu, batı ve kuzey) saran kadınlara mahsus fevkanî mahfillerin Bizans dinî mimarisinden ve özellikle Ayasofya'dan mülhem olduğu anlaşılmaktadır. Tarikat yapılarında âyinleri izlemek isteyen ka-dınlara mahsus, büyük çoğunluğu fevka-nî olan ve genellikle ahşap kafeslerle do-natılan mahfillere rastlanır. Âyinlerin icra edildiği yapı bağımsız ise kadınların ula-şımı için erkeklerin kullandığı cümle ka-pısından ayrı bir giriş tasarlanmakta, âyin

mekânının ikamet birimlerine bitişik ol-duğu örneklerde haremde bu mahfille-re geçilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İstanbul Yeni Cami ve Hünkâr Kasrı, Anka-ra, ts. (Vakıflar Genel Müdürlüğü); Muzaffer Su-dalı, *Hünkâr Mahfilleri*, İstanbul 1958; Selçuk Batur, "On the Problem of the Late Prayer Hall and Sultan's Lodge in Nineteenth Century Im-perial Mosques", *Anadolu Sanatı Araştırmala-rı*, İstanbul 1970, II, 105-112; Ayda Arel, *Onse-kizinci Yüzyıl İstanbul Mimarisinde Batılılaş-ma Süreci*, İstanbul 1975; Aysel Tükel-Yavuz, "Divriği Ulu Camisi Hünkâr Mahfili Tonozu", *Divriği Ulu Camii ve Darüşşifası* (haz. Yılmaz Önge v.dğr.), Ankara 1978, s. 137-154; a.mlf., "The Presence of the Sultan's Mahfil in Pre-Ottoman Anatolian Mosques", *Ars Turcica I. Akten des VI. Internationalen Kongresses für Türkische Kunst*, München 1987, s. 351-361; Sedat Hakkı Eldem, *Türk Evi-Osmanlı Döne-mi*, İstanbul 1984, II, 212-230; Aptullah Kuran, "The Evolution of the Sultan's Pavilion in Ot-toman Imperial Mosques", *Islamic Art IV: 1990-1991*, New York 1992, s. 281-300; Günekut Akın, "Mimarlık Tarihinde Pozitivizmi Ağma Sorunu ve Osmanlı Merkezi Mekan İkonolojisi Bağla-mında Edirne Selimiye Camisi'ndeki Müezzin Mahfili", *Türk Kültüründe Sanat ve Mimari-Klasik Dönem Sanatı ve Mimarlığı Üzerine De-nemeler*, İstanbul 1993, s. 1-39; J. Zick-Nissen, "The Choice for Compositions of Tilework-in View to the Patron as to the Function of the Room", *Prof. Dr. Şerare Yetkin Anısına Çini Ya-zıları* (haz. Yıldız Demirel), İstanbul 1996, s. 201-209; M. Baha Tanıman, "Hekimoğlu Ali Paşa Camii'ne İlişkin Bazı Gözlemler", *Prof. Dr. Ok-tay Aslanapa Armağanı*, İstanbul 1996, s. 253-280; a.mlf., "Edirne Selimiye Camii'nin Hünkâr Mahfilindeki Bazı Ayrıntılardan II. Selim'in ve Mimar Sinan'ın Dünyalarına", *Arkeoloji ve Sanat Tarihi Araştırmaları-Yıldız Demirel'e Armağan*, İstanbul 2001, s. 151-161; a.mlf., "Hünkâr Kasırları", *DBİst.A*, IV, 100-102; a.mlf., "Hünkâr Mahfilleri", a.e., IV, 104-105.



M. BAHA TANIMAN

MAHFİL

(Mahl)

Dinî, ilmî, edebî dergi.

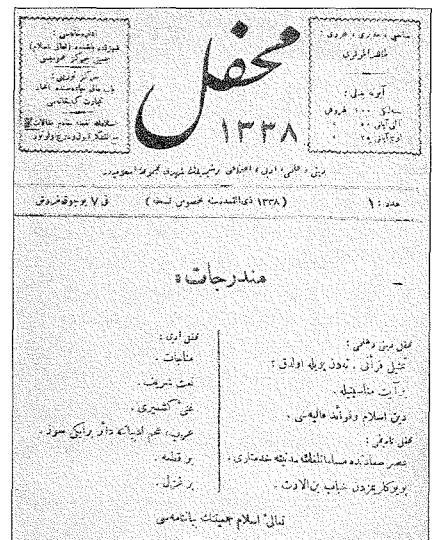
Zilkade 1338 – Ramazan 1344 (Temmuz 1920 – Mart 1926) tarihleri arasında alt-mış sekiz sayı yayımlanmıştır. Tâhirül-mevlevî, Ferid Bey ve Karahisarlı Ahmed Efendi tarafından kurulmuş olmasına rağmen hem para hem yazı yükü büyük oranda sahibi, müdürü ve muharriri gö-rünen Tâhirülmevlevî'nin üzerinde kal-mıştır. Derginin adı bazı kaynaklarda *Mahfel* olarak geçmekteyse de (meselâ bk. Hasan Duman, *Arap Harflî Süreli Ya-yınlar Toplu Kataloğu*, İstanbul 1986, s. 226) onuncu sayısında yayımlanan "Mah-

fel mi Mahfil mi" başlıklı yazıda derginin adının *Mahfil* olduğu belirtilerek konuya açıklık getirilmiştir. Başlık altında kendi-ni "dinî, ilmî, edebî, içtimâi mecmûa-i İslâmîyye" olarak tanımlayan dergide bu konulardan başka tarih, intikâd, fen, fel-sefe, tasavvuf gibi bölüm başlıkları da bu-lunmaktadır. Yayın politikasını ifade eden, "Yazarın şahsiyeti değil yazının ehemmi-yeti nazarıdikkate alınır" ifadesine başlık klîşesi içinde yer verilmiştir.

Tâhirülmevlevî'den (Tâhir Olgun) başka belli başlı yazarları arasında Ferid (Kam), Aksekili Ahmed Hamdi, Suûdülmevlevî, İskilipli Mehmed Âtîf, Mehmed İzzet, To-kadîzâde Şekib, Şeyh Abdülbâki (Baykar), Muhiddin Râif (Yengin), Hüseyin Vassâf, Erkân-ı Harbiyye Kaymakamı Miralay Abdurrahman, Bergamalı Cevdet, Reşid Mazhar, Ahmed Remzi (Akyürek), Öde-mişli M. Muammer, İhsan Mahvî ve Maz-har Osman (Usman) bulunmaktadır.

Mevlevîmeşrep bir havanın kendini hissettirdiği *Mahfil*'de Tâhirülmevlevî o ayın dinî aktüalitesinden hareket ederek "Zebh-i İsmâil", "Vakfe-i Arafât", "Rebû-levvel ve Mevlid-i Şerif", "Şa'bânü'l-mu-azzam, Leyle-i Berâe, Surre-i Hümâyün, Mahya, Yevm-i Şek", "Ramazân-ı Şerif ve Oruç", "Bayram Namazı", "Yeni Sene ve Hicri Tarih", "Muharrem ve Matem", "Na't-ı Şerif" gibi başlıklar taşıyan şiirler ve dinî-kültürel hayata ilişkin yazılar yaz-mıştır. Ferit Kam'ın, Dârülfünun'da ver-

Mahfil'in ilk sayısının kapağı



diği "âsâr-ı edebiye tedkikâtı" derslerine ait notlarından "Vezn-i Arûz ile Arap Acem Edebiyatına Dair Bir İki Söz", "Arap Romanları", "Câhiliye Âsârından Birkâç Numûne", "İran Edebiyatı" gibi bölümlerle "Edebiyyât-ı Süfiyye" ve "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî" gibi yazıları yayımlanmıştır.

Dinî inançları zedeleyici yazı ve gelişmelerin de konu edildiği dergide Tâhirülmevlevî, Dârülmualimîn'de Doktor Cevdet Nasûhî tarafından verilen bir konferansa "Mâhud Hezeyân Konferansı" ve Abdullah Cevdet'in Bahâlik lehindeki yazısına karşı "Benî Kurayza Meselesi" adlı makalelerle cevap vermiştir. Ayrıca Tedkik-i Müellifât-ı Osmânî Heyeti ile "resm-i Osmânî" konusunda çıkan anlaşmazlığa dair yazdığı seri yazılarla tartışmalara girmiş, bunlardan ilki dolayısıyla hakkında dava açılmıştır. İskilipli Mehmed Âtîf'in Cenab Şahabeddin'in *Peyâm-ı Sabâh*'ta yayımlanan "Yarınki Efkâr-ı İslâmiyye" yazısına verdiği cevaplar ve "Oruç Meselesi Hakkında Cevap" adlı makalesi de aynı bağlamdaki yazılardandır.

Dergide dikkati çeken diğer yazılar arasında Mehmed Ali Aynî'nin "Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi", Aksekili Ahmed Hamdi'nin "Gazzâlî'nin Ruh Hakkındaki Telakkıyâtı", Mehmed İzzet'in "Hakikat-ı Mahza ve Aynştayn", "Ulûm-i Riyâziyye ve Ulûm-ı Hey'et", "İlm-i Hey'et ve İnsanlar", "Fezâ ve Semâ", Bergamalı Cevdet'in bir seri oluşturan "Tefsirler ve Müfessirler", Şerefeddin'in (Yalpkaya) "Felsefe-i Kadîmeden Birkâç Yaprak", Muhiddin Râif'in "İngiliz Sünûhât-ı Edebiyyesi Numûnelerinden", Reşid Mazhar'ın "Anatole France'ın Vefatı Münasebetiyle", "Monsieur Lucien Bois Cenapları ile Mülâkat", Mahfil imzasıyla "Yeni Telemak Tercümesi ve Fenelon", Erkân-ı Harbiyye Kaymakamı Miralay Abdurrahman'ın "Yeni Bir Mu'cize-i Kur'ân" ile bir seri oluşturan "Arzın Son Günü", Ödemişli Muammer'in "Edebiyatta Teceddüd", Sâdî'nin "Âlem-i İslâm Salnâmesi"; Mazhar Osman'ın "Keyif Veren Zehirler"i bulunmaktadır. Şahıslar ve eserleri üzerine yazılmış makalelerin de önemli bir yer tuttuğu *Mahfil*'de Mehmed Esad Dede, Osman Nevres, Osman Şems, Avni Bey (Yenişehirli), Sâlih Zeki, Ali Emîrî Efendi, Karahisarlı Ahmed Dede, Müneccimbaşı Hüseyin Hilmi Efendi, Kamîl Flamaryon bu tür yazılara konu olan isimlerden bazılarıdır.

Mahfil için dönemin yerli ve yabancı basınında bazı yazılar kaleme alındığı,

dergideki haber ve iktibaslardan anlaşılmaktadır. *Peyâm-ı Sabâh*'ta Ali Kemal ve Cenab Şahabeddin'e ait övücü iki yazı, *Vakit* gazetesinde ise aleyhte bir yazı çıkmıştır. Paris'te yayımlanan *Revue du monde musulman* dergisi bir sayısında *Mahfil* sayılarını içeriğiyle tanıtmıştır. *Mahfil*'de zaman zaman bu dergiden çevrilen yazılara da yer verilmiştir.

Genel olarak on altı veya yirmi, bazı sayıları sekiz veya yirmi dört sayfa olarak hicrî ay başlarında yayımlanan dergi, okuyucularına *Hint Masalları* ve Şeyh Galib'in *Hüsn ü Aşk*'ını forma forma ek olarak vermiş, 11 ve 23. sayıları da ramazan sayısı olarak çıkmıştır. Sürekli bir tiraj problemi olan dergide zaman zaman satışların 150-200'ü aşmamasıyla ilgili şikâyetlere yer verilmiştir.

Mahfil, birleştirilerek çıkarılan 32 ve 33. sayılar (Cemâziyelâhir-Receb 1341) dışında 67. sayısına kadar düzenli yayımlanmıştır. Tâhirülmevlevî'nin Ankara İstiklâl Mahkemesi'nce tutuklu olarak yargılandığı üç ay boyunca neşredilmemiş, onun suçsuz bulunup serbest kalınca çıkardığı 68. sayıdan sonra ise tamamen kapanmıştır. Dergi üzerine bazı lisans tezleri yanında Zekeriya Kantaş *Mahfil Dergisi: İnceleme, Tahlilî Fihrist* adlı bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (I-II, 2001, Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA :

Mahfil dergisi koleksiyonu, İSAM Ktp., nr. D. 00597; Tâhirülmevlevî, *Matbuat Alemindeki Hayatım ve İstiklâl Mahkemeleri* (haz. Atilla Şentürk), İstanbul 1991, s. 70-194, 380-383; Atilla Şentürk, *Tahirü'l-Mevlevî: Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1991, s. 31-38; Tanju Oral, "Mahfel", *TDEA*, VI, 112.



ÂLİM KAHRAMAN

MAHFÛZ

(المحفوظ)

Sahih hadis anlamında terim.

Sözlükte "ezberlemek, korumak" anlamına gelen *hıfz* kökünden türemiş olup "ezberlenmiş ve korunmuş" demektir. Terim olarak "rivayetleri birbirine zıt iki sika râviden daha güvenilir olanın rivayet ettiği hadis" mânasında kullanılır. Buna göre mahfûz hadis sahih hadisin bir çeşidi olup şâz hadisin karşısında bir konumda bulunmaktadır. Bu terim, hadis istılahlarının henüz yerleşmediği II. (VIII.) yüzyılda "iyi ezberlenmiş ve korunmuş hadis" anlamında kullanılırken III. (IX.)

yüzyılda terim anlamını kazanmış ve makbul haberleri gösteren terimler arasına girmiştir. Her ne kadar bu yüzyılda delil olarak kullanılan makbul hadisler daha çok sahih ve hasen terimleriyle ifade edilmekteyse de bazı muhaddisler bir hadisin sahih ve hasen olduğunu ceyyid, müstakim, sâbit, nebîl, sâlih gibi terimler yanında özellikle mahfûz kelimesiyle ifade etmişlerdir.

Hadis terimlerini ilk tanımlayanlardan İmam Şâfiî, mahfûz kelimesini tarif etmemekle beraber onun karşısında yer alan şâz hadisi "güvenilir bir râvinin daha güvenilir râvilerin rivayetine aykırı olarak naklettiği hadis" diye tanıtmakla mahfûz hadisi de bir bakıma tarif etmiş olmaktadır. Hadislerin sıhhat bakımından en geniş biçimde değerlendirildiği III. (IX.) yüzyılda mahfûz genelde karşıtı olan şâz ile birlikte ele alınmıştır. Fesevî'nin bir hadisi değerlendirirken söylediği, "Ma'mer bu hadisin isnadında Hişâm'a muhalefet etmekle yanılmıştır, mahfûz olan Hişâm'ın hadisidir" sözü (*el-Ma'rife ve't-târih*, II, 117) kalıp halinde benimsenmiş ve daha sonraki dönemlerde mahfûz hadisten söz edilirken bu ifade veya buna benzer lafızlar kullanılmıştır. Yine III. (IX.) yüzyılda bazı muhaddisler ve özellikle Ebû İshâ et-Tirmizî, sika veya zayıf râvilerin kendilerinden daha güvenilir râvilerle muhalif olarak rivayet ettikleri hadisler hakkında "gayr-i mahfûz" tabirine yer vermiştir (Nûreddin İtr, s. 88).

Hadis usulü âlimleri mahfûz hadisi senedi mahfûz ve metni mahfûz olmak üzere iki kısımda ele almışlar, senedi mahfûz hadise örnek olarak Süfyan b. Uyeyne – Amr b. Dînâr – Avsece – İbn Abbas senediyle rivayet edilen, Hz. Peygamber devrinde âzat ettiği köleden başka vâris bırakmayan bir adamın vefatından söz eden muttasıl hadisi (İbn Mâce, "Ferâiz", 11; Ebû Dâvûd, "Ferâiz", 8; Tirmizî, "Ferâiz", 14) göstermişlerdir. Râvilerinin tamamı sika olan bu senede İbn Cüreyc gibi sika râviler de mütâbaat etmiş, ancak herkeşçe sika kabul edilen Hammâd b. Zeyd hadisi, Amr b. Dînâr vasıtasıyla Avsece'den İbn Abbas'ı zikretmeden maktû olarak nakletmekle bir grup sika râviye muhalefet etmiştir. Ebû Hâtim er-Râzî, sika olduğu halde birden fazla sika râviye muhalefet eden Hammâd'ın rivayetinin şâz, kendisine tâbi olanların çokluğu sebebiyle Süfyan b. Uyeyne'ye ait rivayetin mahfûz olduğunu belirtmektedir (İbn Hacer el-Askalânî, s. 69). Müslim tarafından

tahrîc edilen, "Teşrik günleri yeme içme günleridir" meâlindeki hadis ise (Müslim, "Şıyâm", 144) metni mahfûz hadisin örneği olarak zikredilmiştir. Bu hadis bütün rivayetlerinde bu metinle kaydedilmişken Mûsâ b. Uley babasından, o da Ukbe b. Âmir'den rivayetle metni yeme içme günlerine arefe gününü de ilâve etmek suretiyle nakletmiştir (Tirmizî, "Şavm", 59). Böylece birçok sika râviye muhalefet eden Mûsâ b. Uleyy'in naklettiği metin şâz, diğer râviler tarafından rivayet edilen metin ise mahfûz olmuştur.

Mahfûz, değer bakımından sahih ve hasenle aynı olmakla beraber III (IX) ve IV. (X.) yüzyıllarda sahih ve hasen terimlerinin hadis literatürüne iyice yerleşmesinden sonra yine bu anlamda kullanılan ceyyid, sâbit ve sâlih gibi terimlerle birlikte ihmal edilmiş, mahfûz daha çok şâz ile birlikte ele alınmıştır. Bu sebeple ilk hadis usulcülerinden Râmhürmûzî, Hâkim en-Nîsâbü'rî ve Hatîb el-Bâğdâdî, terimi müstakîl bir başlık altında ele almadıkları gibi bunlardan sonra gelen ve hadis terimlerini tasnif eden İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî ve Nevevî de çalışmalarında ona ayrıca yer vermemişlerdir. Fakat Süyûtî, İbnü's-Salâh ile Nevevî'yi bu tutumları sebebiyle eleştirmiş, eserlerinde mahfûz hadise yer vermelerinin büyük bir eksiklik kabul etmiştir (*Tedribü'r-râvî*, I, 241). İbn Kesir ve Zeynüddin el-İrâkî de İbnü's-Salâh ve Nevevî'nin etkisinde kalarak eserlerinde bu terimi tek başına ele almamışlardır. Mahfûz hadisi en geniş biçimde tarif eden İbn Hacer el-Askalânî olmuştur. Onun, "Güvenilir bir râvinin rivayetine zapt fazlalığı, adet çokluğu veya diğer tercih sebeplerinden biri dolayısıyla daha üstün başka bir râvinin rivayetiyle muhalefet edilirse daha üstün olduğu için tercih edilen râvinin hadisi mahfûzdur" şeklindeki tarifi (*Nûzhetü'n-nazar*, s. 68) kabul görmüştür. Günümüzde hadis terimlerine dair eser yazarlar eski âlimlere nisbetle mahfûz hadis üzerinde daha çok durmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Mûsned, I, 358; Müslim, "Şıyâm", 144; İbn Mâce, "Ferâ'iz", 11; Ebû Dâvûd, "Ferâ'iz", 8; Tirmizî, "Şavm", 59, "Ferâ'iz", 14; Fesevî, *el-Ma'rîfe ve't-târîh*, II, 117; Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Ma'rîfetü'l-ülümü'l-hadîs* (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1975 → *Medine*-Beyrut 1397/1977, s. 119; Hatîb el-Bâğdâdî, *el-Kifâye* (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1405/1984, s. 171; İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs* (nşr. Nûreddin İtr), Dimaşk 1406/1986, s. 76-79; Nevevî, *İrşâdû tullâbi'l-hakâik* (nşr. Nûreddin İtr), Bey-

rut 1411/1991, s. 94-95; İrâkî, *Fethü'l-muğîs*, s. 85-87; İbn Hacer el-Askalânî, *Nûzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker* (nşr. Nûreddin İtr), Dimaşk 1413/1992, s. 68-69; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 178, 235, 241; Leknevî, *Zaferü'l-emânî* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416, s. 359; Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 222; Mahmûd et-Tahhân, *Teysîru muştalâhi'l-hadîs*, İstanbul, ts. (Dersââdet), s. 119; Ahmed Muhammed Şakîr, *el-Bâ'î-sû'l-haşiş*, Kahire 1377/1958, s. 56-58; *Tecrid Tercemesi*, I, 120-123, 249, 312; Ahmed Ömer Hâşim, *Kavâ'idü usûli'l-hadîs*, Beyrut 1404/1984, s. 130-131; Nûreddin İtr, *el-İmâmü't-Tirmizî ve'l-muvâzene beyne Câmi'ihî ve beyne's-Sahtihayn*, Beyrut 1408/1988, s. 188; Hasan M. Makbûlî el-Ehdel, *Muştalâhu'l-hadîs ve ricâ-lüh*, San'a 1410/1990, s. 116-117, 136-137; Talât Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, Ankara 1980, s. 206-207, 405-408; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 205; Ahmet Yücel, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul 1996, s. 159-160, 162-163, 169-170.



MEHMET EFENDİOĞLU

MAHFÜZ

b. ABDULLAH et-TERMESİ

(محمفوظ بن عبدالله الترمسى)

Mahfûz b. Abdillâh

b. Abdilmennân et-Termesî el-Mekkî
(1868-1920)

Endonezyalı hadis ve fıkıh âlimi.

12 Cemâziyelevvel 1285 (31 Ağustos 1868) tarihinde Doğu Cava'nın Pacitan bölgesindeki Tremas şehrinde doğdu. Fertlerinin çoğu, Cava'da geleneksel dinî eğitim kurumu olan "pesantren"lerde hizmet veren bir aileye mensuptur. Dede-si Abdilmennân Dipomenggolo 1830'da halen varlığını sürdüren Tremas Pesantreni'ni kurmuş, Cava'nın meşhur pesantrenlerinden Tegalsari Pesantreni'nde öğrenim gördükten sonra Mekke'de Seyyid Muhammed eş-Şattâ ve Ezher şeyhi İbrâhim el-Bâcûrî'den ders almıştır. Onun 1862'de ölümünden sonra oğlu Abdullah, Tremas Pesantreni'nin hocası ve yöneticisi olarak yerine geçmiştir, 1894'te Mekke'de vefat ederek orada defnedilmiştir. 1894'ten 1934 yılına kadar Mahfûz'un küçük kardeşi Kiai Dimyâtî bu pesantrenin yöneticiliğini yapmıştır.

Kiai Hacı Mahfûz ilk dinî eğitimini babasından aldı. Henüz altı yaşında iken babasıyla birlikte Mekke'ye giderek eğitimini sürdürdü. 1870'li yılların sonlarında ülkesine döndü ve Cava'nın Semarang şehrinde Kiai Sâlih Darat'ın yönetiminde ki pesantrende öğrenim gördü. 1880'li

yılların başında tekrar Mekke'ye giden Mahfûz bir daha geri dönmeyerek tahsiline orada, Medine'de ve Kahire'de devam etti. Mekke'de Seyyid Bekrî (Ebû Bekir) b. Muhammed eş-Şattâ ed-Dimyâtî, Mekke'nin Şâfiî müftüsü Muhammed Saîd Bâ-Basîl el-Hadramî ve burada yaşayan Nevevî Muhammed b. Ömer el-Câvî el-Bentenî, Abdülganî el-Bimâvî ve Muhammed Zeynüddin es-Sûmbâvî gibi Endonezyalı âlimlerden ders aldı. Mahfûz'un hocaları arasında ayrıca Muhammed el-Minşâvî, Ömer b. Berekât eş-Şâmî, Mustafa b. Muhammed el-Affî, Seyyid Hüseyin b. Muhammed el-Habşî, Seyyid Ahmed ez-Zevâvî, Muhammed eş-Şirbînî ed-Dimyâtî gibi âlimler de vardır.

Şâfiî mezhebini benimseyen Mahfûz eğitimini tamamlayarak hadis, fıkıh, fıkıh usulü, tasavvuf, Kur'an ilimleri gibi alanlarda icâzetnâme aldıktan sonra Mekke'deki medreselerde ve Mescid-i Harâm'da ders vermeye başladı; Endonezya ve Malezya'dan gelen öğrencilerle ilgilendi. Tahsil amacıyla Mekke'ye giden Endonezyalılar genellikle onun eğitiminden geçmiş ve talebelerinin çoğu ülkelerine döndüklerinde pesantrenler kurdıkları için Mahfûz'un şöhreti Cava'daki pesantrenlerde yayılmıştır. Talebeleri, Cava'da geleneksel dinî eğitimin ve düşüncenin gelişmesinde ve yaygınlaşmasında, daha entelektüel bir görünüm kazanmasında önemli rol oynamışlardır. Cava'da XX. yüzyılın en tanınmış pesantren liderleri ve "kiai" adı verilen hocalar ondan en çok etkilenen kimselerdir. Birçok öğrencisi arasında Doğu Cava'dan Combanglı K. H. Hâşim Eş'arî ve K. H. Vâhid Hasbullah, Panci Sidarco Pesantreni'nin kurucusu K. Abdülmuhtî, Orta Cava'dan Yogyakarta'daki Muhammed Bekir b. Nûr, Lasemli Muammer b. Kiai Beyzâvî, Lasem Pesantreni'nin kurucusu Ma'sûm b. Muhammed ve Güney Borneo'nun Bancermasin bölgesinden gelip uzun yıllar Mekke'de ikamet eden Ali Bancarî bulunmaktadır. Bunlardan Hâşim Eş'arî, Vâhid Hasbullah ve Bisri Şamsurî gibi âlimler, 1926 yılında Endonezya'nın en büyük geleneksel dinî teşkilâtı olan Nehdatü'l-ülemâ'yı kurmuşlardır. Hâşim Eş'arî, memleketi Doğu Cava'ya döndükten sonra Combang yakınlarında ki Tebuiren Pesantreni'ni tesis etmiş ve hocasının etkisiyle pesantrenlerde Buhârî'nin eş-Şâhîh'inin okunmasını başlatan ilk kiai olarak tanınmıştır. Mahfûz'un ders verdiği talebelerin sayısı hakkında kesin bilgi yoksa da bunların 4000'in üzerinde olduğu tahmin edilmektedir. Mahfûz 1

Receb 1338 (21 Mart 1920) tarihinde Mekke'de vefat etti.

Eserleri. 1. *Mevhibetü zi'l-fazl 'alâ Şerhi İbn Hacer 'alâ Muḥaddimetü Bâ-Fazl*. En önemli eseri olup Şâfiî fıkına dair Abdullah Bâ-Fazl el-Hadramî'nin *el-Muḥaddimetü'l-Hadramiyye* adlı eseri üzerine İbn Hacer el-Heytemî'nin yazdığı *el-Minhâcü'l-kavîm*'in hâşiyesidir. Endonezya'da fıkıhla ilgili en kapsamlı çalışma olan ve çeşitli baskıları bulunan eser (I-IV, Kahire 1327), pesantrenlerde nâdiren okutulmasına rağmen Cevalı âlimler tarafından fetva vermede en çok başvurulmuş bir kaynak durumundadır. 2. *Menhecü zevi'n-naẓar bi-şerhi Man-zûmeti 'ilmi'l-eser*. Süyûtî'nin hadis usulüne dair eserinin geniş bir şerhi olup Endonezya'da pesantrenlerde hâlâ okutulmaktadır (Kahire 1332). 3. *Neylül-me'mûl bi-hâşiyeti Ğâyeti'l-vuşûl*. Tâceddin es-Sübkî'nin fıkıh usulüne dair *Cem'ü'l-cevâmi'* adlı eserinin Zekerîyyâ el-Ensârî tarafından *Lübbü'l-uşûl* ismiyle yapılan ihtisarının yine kendisine ait şerhi *Ğâyetü'l-vuşûl* üzerine yazılmış bir hâşiyedir. 4. *İs'âfû'l-muâli' bi-şerhi'l-Bedri'l-lâmi'*. *Cem'ü'l-cevâmi'*'in Nûreddin el-Üşmûnî tarafından manzum hale getirilmiş şekli olan *el-Bedri'l-lâmi'*'in şerhidir. 5. *el-Fevâ'idü'l-Termesiyye fî esânîdî'l-kırâ'ati'l-aşeriyye* (Mekke 1330). 6. *el-Bedri'l-münîr fî kırâ'ati'l-İmâm İbn Keşir*. 7. *Tenvirü's-şadr fî kırâ'ati'l-İmâm Ebî 'Amr*. 8. *İnşirâhu'l-fu'âd fî kırâ'ati'l-İmâm Hamza*. 9. *Temîmü'l-menâfi' fî kırâ'ati'l-İmâm Nâfi'*. 10. *Ünyetü't-talebe bi-şerhi Nazmi't-Tayyibe*. 11. *Kifâyetü'l-müstefid limâ a'la li't-Termesi mine'l-esânîd* (Kahire 1332). Tefsir, hadis, fıkıh, usul, alet ilimleri, tasavvuf alanında okuduğu klasik metinlerin müelliflerinden kendi hocalarına kadar uzanan rivayet zincirlerini ihtiva eder. 12. *es-Sikâyetü'l-merziyye fî esmâ'i kütübi aşhâbi-nâ eş-Şâfi'iyye*.

Mahfûz'un ayrıca kelâm, tasavvuf, siyer ve ahlâka dair küçük risâlelerinin bulunduğu ve eserlerinin sayısının yirmiyeye ulaştığı belirtilmektedir. Çalışmalarından bazıları Kahire, Beyrut ve Endonezya'da basılmışsa da çoğu henüz yayımlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Serkis, *Mu'cem*, I, 634; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 528, 816; Abdülhay el-Kettânî, *Fihri-sü'l-fehâris*, I, 503-504; M. Yâsin b. Muhammed el-Fadânî, *Buğyetü'l-mürîd min 'ilmi'l-esânîd*, Mekke, ts., s. 14-16; Ömer Abdülcabbâr, *Siyer*

ve terâcimü ba'zi 'ulemâ'inâ fi'l-karni'r-râbi' 'aşer li'l-hicre, Cidde 1403/1982, s. 286-287; Z. Dhofier, *Tradisi Pesantren : Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta 1985, s. 90-91; Muhammad S. H., *Mengenal Pondok Tremas dan Perkembangannya*, Tremas 1986, s. 31-32; M. van Bruinessen, "Mahfuz b. Abd Allah al-Tarmasi", *Dictionnaire biographique des savants et grandes figures du monde musulman périphérique du XIX^e siècle à nos jours* (nşr. M. Gaborieau v.dğr.), Paris 1992, s. 30-31; Abdurrahman Mas'ud, "Mahfuz al-Tirmisi An Intellectual Biography", *Studia Islamika*, V/2, Jakarta 1998, s. 27-48.



İSMAİL HAKKI GÖKSOY

MÂHİYET

(المَاهِيَة)

Bir mevcudun
veya ma'dûmun küllî kavramı,
bir varlığın özü, onun kendisiyle
o olduğu şey anlamında felsefe terimi.

Arapça'da "mâ hüve" (Bu nedir?) sorusundan oluşturulmuş yapma (ca'îl) bir isimdir. Tehânevî bu terimin "mâ hiye"-den gelmiş olduğu görüşünü zayıf bulur. "Mâ" edatına, nisbet ifade eden "yâ" ile isim yapmak için kullanılan "tâ" harfinin eklenmesiyle oluşan *mâhiyyet* de *mâhiyyet* ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. İsmâüddin İbn Arabşah *keyfiyyet*, *kemmiyyet* ve *şahsiyyet* terimlerinin *keyfe*, *kem* ve *şahs* kelimelerinden türetildiği gibi *mâhiyyet*in de mâ edatından türetilmediği görüşünü savunmaktadır. Ancak *mâhiyyet*in "mâ hüve"den geldiği görüşü yaygın kabul olarak benimsenmiştir (*et-Ta'rifât*, "mâhiyyetü's-şey" md.; İsmâüddin el-isferâyînî, s. 35-36; Ebü'l-Bekâ, s. 863; Ahmed Negirî, s. 789).

Bir felsefe terimi olarak *mâhiyyet* somut bir varlığı (mevcut) ne ise o yapan özü ifade etmek için kullanılır. Meselâ somut bir varlık olarak ağacın ne olduğuyla ilgili soru ağaçlar arasında müşterek olan, onları ağaç olmayanlardan farklı kılan bir öze atıfla cevaplandırılır ve buna "ağacın *mâhiyyeti*" anlamında "ağaçlık" denilir. Bu anlamda Eflâtun, somut varlıkların yanında iyilik ve güzellik gibi değerlerin özünü değişmez ve sabit formlardan ibaret, kendi başlarına müstakil varlıklar olan idelerin teşkil ettiğini düşünmüş, somut varlıkların ne iseler o olarak var olmalarını bu ideleri temsil etmelerine bağlamıştı. Ancak Aristo, hocasının sabit ve değişmez form fikrine bağlı kalmakla birlikte idelerin müstakil varlık oldukları görüşünü reddederek mevcudu ontolojik yönden form ve maddeden oluşan bir vahdet şek-

linde kavramış, bunu dört illet nazariyesiyle birleştirip somut varlıkları ne iseler o yapanın bu varlıkların kendi içlerinde taşıdıkları formlar olduğu tezini ortaya koymuştur. Bunun yanında yeterince sistematik olmamakla birlikte Aristo, mantığın tanım teorisinde bir şeyin ne olduğuyla ilgili sorunun onun ait olduğu cins ve hassa zikredilerek cevaplandırılacağını, böylece elde edilen tanımın o şeyin *mâhiyyetini* ifade edeceğini söylemektedir. Aristo'nun nüve olarak *mâhiyyet* meselesini ontolojik ve mantıkî cihetlerden söz konusu ettiği söylenebilir. Ancak o, *mâhiyyet* anlamında birden çok terim kullandığı gibi vücutla *mâhiyyeti* birbirinden sistematik bir şekilde ayırmamaktadır (Eisler, s. 742; Flach, IV, 1687-1688; Izutsu, s. 132-135; Atay, s. 73-77).

Fârâbî, *mâhiyyeti* vücuttan tefrik edip varlıkları bu ayırıma bağlı olarak inceleyen ilk filozoftur. Fârâbî somut nesnelerin bir *mâhiyyeti*, bir de vücut olduğunu, *mâhiyyet*in vücuda kurucu bir unsur olarak dahil olmadığı gibi vücutun aynı da olmadığını söylemiş, vücutun *mâhiyyete* dışarıdan ârız olması gerektiğini savunmuştur. Ona göre bir şeyin vücutunun bizzat kendi *mâhiyyeti* olması hariç vücut hiçbir zaman bir *mâhiyyet*in lâzımı olamaz. Bu demektir ki somut nesnelerin *mâhiyyetleri* onları zorunlu olarak var kılmaz; onların mevcut olabilmesi için *mâhiyyetlerine* dışarıdan varlık verilmesi gerekir. Böyle olunca da *mâhiyyetleri* vücutlarından tefrik edilebilen somut nesnelerin, varlıklarını kendisinden aldıkları ve vücutu *mâhiyyetiyle* aynı olan bir varlığı tanımadan bu somut varlıkların nasıl mevcut olduğunu açıklamak mümkün değildir. Fârâbî, somut nesneler üzerinden yaptığı kavramsal tahlille varlıkları *mâhiyyeti* vücutundan tefrik edilebilen ve edilemeyen olmak üzere iki kısma ayırmakta, birincisine mümkün varlıklar, ikincisine zorunlu varlık demektedir (Izutsu, s. 136-141; Atay, s. 77-81). Fârâbî'nin Aristo'da bulunmayan bu tefrikinin teolojik bir hüviyet kazanarak yaratılış ve yaratılanla yaratılan arasındaki ilişki meselesi haline gelmesi, Grek düşünürleriyle müslüman düşünürlerin ontolojik sorunlara yönelişlerindeki kaygı farklılığı ile alakalıdır.

İbn Sînâ *mâhiyyet-vücut* ayırımını ontolojisinin temeli haline getirmiştir. Fârâbî gibi İbn Sînâ da metafiziğin birinci ve nihai nesnesi saydığı somut varlıkları kavramsal bir tahlile tâbi tutar ve bunlarda kurucu iki unsur tesbit eder: *Mâhiyyet* ve vücut. İbn Sînâ *mâhiyyet*in vücuttan farkı-

nı en esaslı ontolojik ayırım olarak ortaya koyarken bu ayırimdan kaynaklanan birçok meseleyi de ayrıntılı biçimde incelemiştir. Bu ayırımın ona sağladığı en önemli imkân, yaratıcıyı yaratılışından ayırmaya ve bunlar arasındaki ilişkiyi açıklamaya zemin teşkil etmesidir. Ona göre mâhiyeti vücudundan tefrik edilebilen ve edilemeyen olmak üzere iki varlık kategorisi vardır. Birinci kısma mümkün varlıklar, ikincisine zorunlu varlık denilmektedir. Mümkün olanlar çok olmakla birlikte zorunlu varlık her cihetten bir olmak durumundadır. Zorunlu varlık, bizâtihi varlık olduğu ve varlığı ile mâhiyeti aynı olduğu için mümkün varlıklara varlık vererek onları mevcut kılar (vâhibü'l-vücûd); mevcut kılma ise onların mâhiyetlerine vücut sıfatının verilmesiyle gerçekleşir. Bu tefrik kavramsal bir ayırım olmakla birlikte yine de mâhiyetin varlığıyla ilgili bir soru ortaya çıkarır. Bu sorunun cevabı, mâhiyetler için de benzer bir tefriki veya bir şeyin kendi varlığını önelemesi gibi bir düşüncüyü akla getirdiği için İbn Sînâ mâhiyetin varlıktan bağımsız olarak kendi başına ele alınabileceğini söylemektedir. Bu yönden mâhiyet ne birdir ne çok, ne küllîdir ne cüz'î, ne mevcuttur ne ma'dûm. İbn Sînâ böylece, mâhiyetlerin ne olduğuyla ilgili soruyu vücut ve ademe karşı nötr olduğunu söylediği tabii küllî kavramı içerisinde ele alarak mâhiyetin vücut ve ademin fevkinde olduğunu belirlemiş olur (al-Attas, s. 10-18; Izutsu, s. 141-144).

İbn Sînâ'nın mâhiyet konusunda tefrik ettiği, kendisinden sonra daha da sistematize edilerek geliştirilen "üç itibar teorisi"nde mâhiyet meselesinin sadece mantıki yönden ele alınması yeterli bulunmayıp birinci olarak somut nesnelerin somut nesneler olarak ele alınabileceği, ikinci olarak onların varlığı dikkate alınmadan da haklarında konuşmanın mümkün olduğu belirtilmektedir. Üçüncü cihet ise bir nesnenin sadece zihinde varlığı dikkate alınınca ortaya çıkmaktadır (eş-Şifâ' el-Mantık, s. 15; Izutsu, s. 144).

Mâhiyet hakkında konuşurken klasik hale gelmiş olan tavır böylece üç ayrı itibar cihetini tefrik eder. Bunlardan birincisi "lâ bi-şartı şey'in" tabiriyle ifade edilir ve bununla meselâ bir canlının mâhiyetinden bahsederken onun ne somut bir nesne olarak dış dünyada varlığı ne de zihindeki varlığı dikkate alınır. Buna "mutlak mâhiyet" adı verilir. Bu anlamda meselâ canlılık sadece canlılıktır. İkincisi "bi-şartı lâ-şey" tabiriyle anlatılır. Bununla da bir şey hakkında konuşurken onun

sadece zihinde varlığı dikkate alınır. Buna "mücerred mâhiyet" denilir. Üçüncü olarak "bi şartı şey'in" mâhiyetlerden söz edilir. Bu durumda mâhiyet dış dünyadaki somut nesneleri ifade eder. Buna "mahlût mâhiyet" adı verilir. Mutlak mâhiyet aynı ve zihnî varlık kaydından âzâde olduğu gibi mücerred mâhiyet sadece zihinde, mahlût mâhiyet ise hem zihinde hem dış dünyada mevcuttur (Seyyid Şerif el-Cürânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 27-32; Ahmed Negirî, s. 790; al-Attas, s. 6-7).

Bunların yanında dil bilimi ve fıkıh usulünde "Bu nedir?" sorusuna verilen cevap, mâhiyet teriminin tabii ve şer'î dili dikkate alan farklı bir kullanım şeklini ifade etmektedir. Dil bilimcileri mâ ile sorulan sorulara verilecek cevapları günlük dilin felsefesi açısından incelemeye yönelmiş, bu çerçevede "mâ" sorusunun cevabını, soruya konu olan şeyin mâhiyeti hakkında bir tasavvur olarak kabul etmişlerdir. Sekkâkî, Arapça'daki mâ sorusunun cevabının dildeki cinse tekabül ettiğini belirtmiştir. Teftâzânî, mevcut olmayan şeyler hakkında da konuşma imkânı bulunduğu işaret ederek hakikati olmayan şeylerin mefhumu bulunabileceğini, bunların dildeki anlamları (cinsler) dikkate alınarak mâhiyetleri hakkında konuşulabileceğini söylemektedir. Cürçânî de dildeki mâhiyet anlayışı ile mantıktaki anlayışın farklı olduğunu belirterek benzer görüşleri ifade etmiştir (Bâbertî, s. 352-353; Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, s. 232-233; a.m.lf., *Muḥtaşarü'l-me'ânî*, I, 209-211). Dil bilimi açısından mâhiyetin ele alınış şekli felsefeden ve müteahhirin kelâmcılarından farklı olmakta, ayrıca fıkıh ve fıkıh usulünde isimlerin açıklanması sadedinde "Bu nedir?" sorusunun cevabı verilirken mantık ve felsefeden çok, tabii dildeki ve dil bilimindeki kullanım şekli esas alınmaktadır. Mâtürîdî ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî örneklerinde görüldüğü gibi bu durum mütekaddimin kelâmı için de geçerlidir (*Kitâbü't-Teḥîd*, s. 166-167; *Tabşirâtü'l-edille*, I, 161-165).

Mâhiyet teriminin, "Bir şeyin kendisiyle o şey olduğudur" şeklindeki tanımında geçen "ile" (bi) bağlacının sebep bildirme durumunda fâil illetin mâhiyetiyle aynı olduğu ve bir şeyin mâhiyeti denildiğinde onun fâil illetinin kastedildiği intibai ortaya çıkmaktadır. Çünkü vücudu mümkün olan bir şey mevcut olabilmesi için onu icat edecek bir mücide muhtaçtır. O şeyi ademden vücuda getirene "fâil illet" denilmekte, böylece fâil illetin tanımı ile mâhiyetin tanımı örtüşmektedir. Nitekim

İşrâkî tavır, tanımdaki "bi" bağlacının sebebiyet bildirdiği tezinden hareketle mâhiyetin fâil illetle aynı şeyi ifade ettiğini, dolayısıyla vücudun mâhiyeti önelediğini savunmuştur (Hayâlî, s. 22-24; Bihîştî Ramazan Efendi, s. 23-24; Ebü'l-Bekâ, s. 863; Ahmed Negirî, s. 789; Abdülhakîm Siyâlkûtî – Abdullah el-Eyyûbî, I, 76-90; Kalın, s. 138-144).

Mâhiyet, biraz daha geniş anlamıyla bir şeyin ait olduğu mantıkî veya lisanî cinsi ifade etmek için kullanılmaktadır (Ebü'l-Bekâ, s. 752). Ebü'l-Bekâ, ruh sahibi olmayan mevcudat hakkında sorulan "mâ hüve" (Bu nedir?) sorusunun cins ifade ederken ruh sahibi olanlar hakkında sorulan "men hüve" (Bu kimdir?) sorusunun mü-mâselet ifade ettiğini söyler. "Bu nedir?" sorusu, "Bunun cinsi nedir?" sorusunun başka bir şekilde ifadesi olmaktadır. Verilen cevap tabii dildeki cins ile mantıktaki cins tanımına bağlı olarak değişmektedir. Allah'ın mâhiyetinden bahsedilemeyeceği tezini temellendirirken filozofların ve müteahhirin kelâmcılarının O'nun cinsi olmadığını söylemeleri, mâhiyet teriminin mantıktaki cins kavramına tekabül eden kullanımını esas almaktadır. Mantıkta cinsin en önemli özelliklerinden biri fasla ihtiyaç duymasıdır. Halbuki Allah hakkında ihtiyaç ima eden bir ifadenin kullanılması uygun görülmemiştir. Fakat dildeki cins terimi söz konusu olduğunda bu kaygı geçerli değildir. Çünkü dilde cins kavramı faslı veya herhangi bir alt unsuru gerektirmez. Bu yönden mütekaddimin dönemi kelâmcıları ve Şerhu'l-'Akâ'id'e hâşîye yazan Osmanlı ulemâsı, Allah'ın mâhiyetinden dildeki anlamıyla sadece kendisinden ibaret bir cins olarak bahsedilmesinde sakınca görmezken felâsife ve müteahhirin kelâmcıları, Allah'ın mâhiyetinden bahsetmenin O'nun hakkında vücut-mâhiyet teribini akla getireceğini söyleyerek bunu reddetmişlerdir (Mâtürîdî, s. 166-167; Nesefî, I, 161-165; Hayâlî, s. 56).

Batı Ortaçağı'nda İbn Sînâ ve diğer müslüman filozofların eserleri Latince'ye tercüme edilirken mâhiyet *essentia* ve *ensin* yanında çoğunlukla *quidditas* terimiyle karşılanarak varlık felsefesinin önemli terimlerinden biri haline gelmiştir. Bilhassa küllîlerin varlığı ve bu çerçevede vücut-mâhiyet ayırımı, bunların hangisinin diğerini önelediği meselesi önemli tartışmalara konu olmuştur. XX. yüzyıl Batı düşüncesinde Martin Heidegger ve Jean Paul Sartre gibi düşünürler, meseleyi insan üzerinde yoğunlaştırarak

insanın vücûdunun mâhiyetini öncelediği ve insanın mâhiyetini bilfil oluşturduğu tezini insanın özgürlüğünü ispat etmenin bir gerekçesi olarak kabul etmişlerdir (Eisler, s. 742; Aquin, tür.yer.; Allers, s. 70 vd.).

BİBLİYOGRAFYA :

et-Ta'rifât, "mâhiyye", "mâhiyyetü's-şey" m.dleri; a.mlf., *Şerhu'l-Mevâkıf* (nşr. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî), Beyrut 1998, III, 27-32; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1313; Aristoteles [Aristo], *Metaphysik* (trc. Friedrich Bassange), Berlin 1990, vr. 1028*; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 166-167; Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf* (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1990, s. 165-181; İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-Manţık (I)*, s. 15; Gaz-zâî, *Mi'yârü'l-İlm* (nşr. Ahmed Şemseddin), Beyrut 1990, s. 259; Neseî, *Tebşirâtü'l-edille* (Salamé), I, 161-165; Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhişü'l-meşrûkiyye* (nşr. Muhammed el-Mu'tasim-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1410/1990, I, 112-170; Bâbertî, *Şerhu't-Telhiş* (nşr. M. Mustafa Ramazan), Trablus 1983, s. 352-353; Tef-tâzânî, *el-Mu'tavvel*, İstanbul 1310, s. 232-233; a.mlf., *Muhtasarü'l-me'ânî*, Kum, ts. (Dârü'l-Hikme), I, 209-211; Hayâlî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'id*, İstanbul 1308, s. 22-24, 56; Bihiştî Ramazan Efendi, *Hâşiyetü'l-Bihiştî 'ale'l-Hayâlî* (a.e. içinde), s. 23-24; İsmâüddin el-İsferâyînî, *Hâşiye 'ale'l-Hayâlî*, İstanbul 1249, s. 35-36; Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât* (nşr. Adnân Derviş – Muhammed el-Mısıfî), Beyrut 1413/1993, s. 752, 863; Ahmed Negirî, *Düstûrü'l-İlemâ*, Beyrut 1997, s. 789-790; Abdülhakîm Siyâlkûtî – Abdullâh el-Eyyûbî, *Havâşiyü'l-'Akâ'id*, İstanbul, ts., I, 76-90, 277-279; R. Eisler, *Handwörterbuch der Philosophie* (ed. Richard Müller-Freienfels), Berlin 1922, s. 742-743; Thomas von Aquin, *Über das Sein und das Wesen* (trc. Rudolf Allers), Frankfurt 1959, tür.yer.; R. Allers, "Nachwort", a.e., s. 69-157; *Philosophisches Wörterbuch* (ed. G. Schischkoff), Stuttgart 1960, s. 648-649; K. Flach, "Wesen", *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* (ed. H. Krings v.d.gr.), München 1974, VI, 1687-1693; S. M. Naquib al-Attas, *On Quiddity and Essence*, Kuala Lumpur 1990, tür.yer.; T. Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi* (trc. İbrahim Kalın), İstanbul 1995; Hüseyin Atay, *İbn Sîna'da Varlık Nazariyesi*, Ankara 2001, s. 73-81; İbrahim Kalın, *Mulla Sadra's Theory of Knowledge and the Unification of the Intellect and the Intelligible (ittihâd al-âkil wa'l-ma'qûl)* (doktora tezi, 2003), Washington University, s. 138-144; Hüseyin Avni, "Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye Neşriyatı (İlm-i Kelâm)", *Ceride-i İlmîyye*, sy. 72, İstanbul 1340, s. 2323-2326; R. Arnaldez, "Mahiyya", *El²* (Ing.), V, 1261-1263.



TAHSİN GÖRGÜN

MAHK

(المحك)

Mahv kavramının
daha ileri şeklini ifade eden
bir tasavvuf terimi
(bk. MAHV ve İSBAT).

MAHKEME

(المحكمة)

Arapça'da hüküm kökünden mekân ismi olan mahkeme (çoğulu mehâkim) kelimesi sözlükte "hüküm verilen yer, yargılama yeri" anlamındadır. Fıkıh terimi olarak kadıların içinde davalara baktıkları daire ve makamı, daha teknik bir ifade ile kamu hizmeti niteliğindeki yargılama yetkisinin kullanılması için kurulmuş resmî makam ve kurumu ifade eder.

Terimleşme Süreci. Kur'an ve Sünnet'te hüküm kelimesi ve türevleri çok sayıda geçmekle birlikte mahkeme kelimesi yer almamakta, yargılama / muhâkeme hukukuyla ilgili olarak daha ziyade kazaî tasarruflarda bulunacak kişilerin nitelik ve şartlarına ve bunların yargılama esnasında uymaları gereken kurallara temas edilmektedir. İslâm'ın ilk devirlerinde de mahkeme terimi kullanılmayıp yargı kurumunu temsil eden kadı ve "yargı kararı" mânâsındaki kaza / hüküm kelimeleri esas alınarak mahkemeyi karşılayan kavramların üretildiği görülür. Meselâ "bâbü'l-kādî / ebvâbü'l-kudât, meclisü'l-kādî / kadâ, bâbü meclisi'l-kādî / kadâ, meclisü'l-hüküm" mahkemeleri, "divânü'l-kādî, divânü'l-hüküm" mahkeme sicil defterlerini, "kâtibü'l-kādî" mahkeme kâtibini, "velâyetü'l-kādî / kadâ" yargı gücünü, mahkemelerin görev ve yetkisini, "nasbü'l-kādî" mahkemelerin kuruluşunu, "mansübü'l-kādî" yargı makamını ifade etmek üzere ortaya çıkmış tabirlerdir. Bunlar arasında meclisü'l-kadâ terkinin hem "yargılama mekânı" hem de "mahkeme kurumu ve makamı" anlamına gelecek şekilde daha sık bir kullanımı vardır. Mahkeme kelimesinin terim anlamıyla Kâsânî ve Kâdîhân gibi VI. (XII.) yüzyıl fıkıh âlimlerinin eserlerinde görülmeye başlandığı (*Bedâ'î*, VII, 10; *el-Fetâvâ*, III, 423) ve daha sonraki dönemlerde bu kullanımın giderek arttığı, özellikle XIX. yüzyıldan itibaren mahkeme / mehâkim, mahkeme kâtibi, mahkeme sicil defteri gibi tabirlerin geçtiği görülür. Böylece kādî / kadâ merkezli olarak oluşturulan terimler yerini tarihî bir süreç içinde hâkim / hüküm merkezli terimlere bırakmıştır.

Tarihî Gelişimi. Eski İslâm devletlerinde hukuk ve adalet işlerine bakan adliye teşkilâtı kâdîkudâtlık, mezâlim mahkemeleri, kadı mahkemeleri ve bunlara bağlı kuruluşlardan oluşmakta olup zaman içinde bu teşkilât yapılanmasında bazı farklılıklar ortaya çıkmıştır. İslâm'ın

ilk döneminden itibaren mahkemeler genelinde tek hâkim usulüyle ve tek dereceli olarak kazaî faaliyette bulunmuş, bu gelenek çağdaşı diğer komşu devletler gibi İslâm devletlerinde de asırlarca varlığını korumuştur. Bununla birlikte tarihî kaynaklar az da olsa bazı mahkemelerin çok hâkimli mahkeme esasına göre çalıştığını kaydetmektedir. İslâm toplumlarının adliye teşkilâtına dair ilk kaynaklardan birinin müellifi olan Vekî' (ö. 306/918), 137 (754-55) yılında Basra kadılığına tayin edilen Ömer b. Âmir es-Sülemî ile Sevvâr b. Abdullah'ın birlikte davalara baktıklarını, Ömer b. Âmir'in mahkeme başkanı olarak taraflarla konuştuğunu, Sevvâr'ın duruşmayı sessizce takip ettiğini kaydetmektedir (*Ahbarü'l-kudât*, II, 55). Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) kendi dönemine kadar mahkemelerin tek hâkimli olduğunu, sadece Abbâsî Halifesi Mansûr devrinde (754-775) beraber görev yapmak üzere Basra kadılıklarına tayin edilen Ubeydullah b. Hasan el-Enbârî ile Ömer b. Âmir'in davalara birlikte baktıklarını söyler (*Târîhu Bağdâd*, X, 307; ayrıca bk. İbnü'l-Cevzî, s. 51, 55). Kaynaklarda ayrıca dört mezhep kâdîkudâtlarının bulunduğu devletlerde karmaşık davalara bu kâdîkudâtlardan meydana gelen bir heyet tarafından bakıldığı kaydedilmektedir (Mahmûd b. Muhammed Urnûs, s. 92).

Hz. Peygamber Medine'de bizzat kendisi davalara bakıyor, bazan da sahâbîlerini görevlendiriyor, Medine dışındaki davalara ise yargı göreviyle gönderdiği kimseler bakıyordu. Davayı kaybeden kişiler kadılarının verdiği kararlara bir itirazları olduğunda bunu Resûl-i Ekrem'e arz edebiliyor ve o da bu vesileyle verilen kararı inceliyordu. Nitekim Hz. Ali'nin Yemen'de kadı olarak görev yaptığı esnada verdiği bir kararı davayı kaybedenler incelenmek üzere Hz. Peygamber'e getirmiş, Resûlullah da kararı inceledikten sonra isabetli bulup tasdik etmiştir (*Müsned*, I, 77, 152). Hz. Peygamber'den sonra halifeler de kadılarının verdikleri kararlara itiraz vukuunda onları inceliyorlardı. Hz. Ömer'in hilâfeti döneminde Medine'de kadı olarak görev yapan Hz. Ali ve Zeyd b. Sâbit'in verdikleri bir karara davayı kaybeden kişi hâlfe nezdinde itiraz ettiğinde Hz. Ömer kararı incelemiş ve, "Ben senin davana kadı olarak baksaydım senin lehine hüküm verirdim" demiştir. Bu kişi, "Senin benim lehimde hüküm vermeni engelleyecek ne var? Üstelik yetki sende" deyince Hz. Ömer, "Eğer bu kanaate Kur'an ve Resûlullah'ın sünnetinde bulunan açık

naslarla ulaşmış olsaydım o kararı bozar ve senin lehine hüküm verirdim; ancak ben bu kanaate re'yimle ulaştım, re'y ise müşterektir" cevabını vermiş, Hz. Ali ve Zeyd'in re'y ihtihadına dayanarak verdikleri hükmü bozmamıştır (İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 65; Osman b. Ali ez-Zeylaî, IV, 188).

İslâm tarihinde sistematik olarak oluşturulmuş bir temyiz veya istînaf kurumundan söz etmek mümkün olmamakla birlikte kaynaklar, Hz. Ömer ve Osman'ın hilâfetlerinde her yıl hac mevsiminde Mekke'de bu tür bir mahkemenin kurulduğunu kaydetmektedir. Abbâsîler'den başlamak üzere kâdîkudâtların mahkeme kararlarını inceleme yetkisine sahip oldukları ve Dîvân-ı Mezâlim'in temyiz mahkemesi görevi de ifa ettiği bilinmektedir. Endülüs'te kâdîlcemâa makamının ve "hittatu'r-red" adıyla bilinen bir kurumun bir bakıma temyiz mahkemesi gibi görev yaptığı ifade edilmektedir (Muhammed ez-Zühaylî, s. 332).

İlk dönemlerde kadı genel olarak her çeşit davaya bakma yetkisine sahipti. Ancak bazı kaynaklar, Hz. Ömer'in maddî kıymeti az olan basit davaları Yezîd b. Uhtûnnemir'e, karmaşık davaları ise Hz. Ali'ye havale ettiğini, orduya ayrıca kadı tayin ettiğini (Vekîf, I, 105; Mahmûd b. Muhammed Urnûs, s. 256), Emevîler devrinde mescidlerde 20 dinarı geçmeyen davalara bakmak üzere kâdî'l-mescid unvanıyla kadıların görevlendirildiğini, istisnaî olarak da bazı kadılara belli davalara bakma görevi verildiğini kaydetmektedir (Mâverdî, s. 61).

İslâm'ın klasik dönemine ait literatürde mahkemelerin kuruluş ve işleyişi, mahkeme çalışanları, yargılama yeri ve usulüne dair şekil şartları gibi konularda farklı açılardan zengin bilgiler mevcuttur. Ancak bunların yazıldığı dönemin bilgi ve tecrübelerini yansıtan kaynaklar olarak görülmesi, İslâm toplumlarında adliye teşkilâtının I. (VII.) yüzyıldan günümüze kadar geniş bir coğrafyada dönem ve bölgelere, devlet ve mezheplere göre yer yer önemli farklılıklara sahip olduğunun da dikkate alınması gerekir.

Teori. Hz. Peygamber devrinden itibaren ülke topraklarının genişleyip devletin teşkilâtlanmasına paralel olarak İslâm toplumunda adliye teşkilâtının giderek belirginleştiği, mezheplerin oluşumu ile birlikte İslâm hukukçuları tarafından yargının işleyişi ve mahkemelere ilişkin teorik ve doktriner tartışmaların yapılmaya başlandığı görülür. Bu konudaki klasik te-

orinin oluşumunda, naslarda mevcut ilke ve özel hükümlerin yanı sıra o dönem fakihlerinin içinde bulundukları şartların, devraldıkları geleneğin ve tecrübe birikiminin de önemli payı vardır. Onların mahkemelerin kuruluşu, görev ve yetkileri, dereceleri, tek ve toplu mahkeme usulleri gibi konularda yaptıkları tesbitler ve dile getirdikleri görüş ve öneriler böyledir.

Hanefî fıkıh âlimleri, önceleri sadece şehirlerde mahkeme kurulabileceğini ifade ederken daha sonra kasaba ve köylerde de küçük çaptaki davalara bakan mahkemelerin bulunabileceğini kabul etmişlerdir (Serahsî, XVI, 98; Sadrüşşehîd, III, 332). Şâfiî fakihleri ise bir günlük mesafedeki, yani davacı, davalı ve şahitlerin sabah erkenden yola çıkıp akşamleyin evlerine dönebilecekleri her yerleşim biriminde ihtiyaca cevap verecek sayıda mahkeme kurulmasının gerektiği görüşündedir (Hatîb eş-Şirbînî, IV, 373; Şemseddin er-Remlî, VIII, 224). Hanbelîler "iklim" adını verdikleri Şam, Mısır, Bâbil, Hicaz gibi bölgelerde en azından birer mahkemenin bulunması gerektiğini ifade etmişlerdir (İbn Ebû Tağlib, II, 263). Bir şehirde yargı bölgeleri veya dava türleri ayrılarak muayyen davalara, meselâ sadece hukuk davalarına veya ceza davalarına ya da maddî kıymeti belirli bir miktarı geçmeyen davalara bakmak üzere birden fazla mahkemenin kurulması da mümkündür (Mâverdî, s. 60-61; İbn Kudâme, IX, 107; Mecelle, md. 1801). Kaynaklarda, davaya bakan mahkemeyi belirlerken tarafların ikaletgâhlarının veya dava konusunun bulunduğu yerin esas alınacağı gibi açıklamalar, özellikle büyük şehirlere birden fazla kadı tayin edilmesi halinde görevli ve yetkili mahkemeyi tayin etmeye ve kargaşayı önlemeye yarayacak bir ölçüt geliştirme anlamı taşır.

Klasik dönem İslâm hukukçuları, yargının işleyişine dair görüş ve önerilerini tek hâkimli mahkeme sistemini esas alarak geliştirmişlerdir. Mâlikîler ve bazı Şâfiî fakihlerinin çok hâkimli mahkeme sistemine sıcak bakmayışı, hâkimlerin özellikle ictihada dayalı olarak çözümlenmesi gereken davaları karara bağlarken her zaman ittifak edemeyeceği ve bu sebeple bazı davaların sürüncemede kalacağı endişesinden kaynaklanır (Şîrâzî, I, 352; İbn Kudâme, IX, 107-108). Hanefî ve Hanbelîler'le bazı Şâfiî fakihleri ise kadıların halifenin birer vekili olduğunu, vekâlet akdi hükümlerine göre birden fazla kişinin vekil olarak tayin edilebileceğini belirtip

ictihada dayalı olarak çözümlenmesi gereken davalarda mahkemenin çalışma şartlarıyla ilgili önceden tesbit edilecek kuralların uygulanması ile davaların çözümünde bir sıkıntı yaşanmayacağını ifade ederek bu sistemin lehinde bir görüş ileri sürmüşlerdir.

Mahkemenin tek dereceli olması ve verilen kararın taraflar için kazıyye-i muhkeme sayılması kuralı ise de hâkimin yanılabilirliği veya kasıtlı davranabileceği hesaba katılarak ilgili tarafın verilen karara belirli esaslar çerçevesinde itiraz edebilmesi ilkesi benimsenmiştir. Fıkıh kitaplarında yer alan bilgilere göre davayı kaybeden kişi üst derecede bulunan bir kadıdan mahkeme kararının incelenmesini isteyebilir. Kadı inceleme sonucunda verilen kararı şer'î delillere ve genel kurallara uygun bulursa onaylar, değilse kararı bozar ve o davaya yeni baştan bakılır. İctihadlar eşit değerde olduğu ve ictihadın ictihadla nakz olunmayacağı genel bir ilke olarak kabul edildiğinden inceleme yapan kadının ictihadının farklı olması alt mahkemede ictihada dayalı olarak verilen bir kararı bozma sebebi olamaz. İlk ictihada öncelik verilmesinin amacı, hukukî çekişmenin onunla sonuçlandırılarak davaların uzayıp gitmesinin önüne geçilmesi ve adaletin en kısa zamanda tecelli etmesidir (Kâsânî, VII, 14; ayrıca bk. KAZÂ).

Mahkeme Çalışanları. Mahkemenin birinci derecede ve en vazgeçilmez insan unsuru kadıdır. Mahkeme kurumunu kadı temsil ettiği için fıkıh âlimleri eserlerinde mahkemeden ziyade kadıdan bahsetmişler, kadı kelimesini mahkemeyi de kapsayacak bir genişlikte kullanmışlardır. Kadının asıl görevi ihtilâflara bakmak ve onları karara bağlayıp icra ve infaz etmektir. Kadılara onları tayin eden makam, yaptıkları görev, dereceleri, görev yaptıkları yerleşim birimleri dikkate alınarak çeşitli unvanlar verilmiştir. Halife tarafından tayin edilen kadıya "kâdî'l-halife", kadı tarafından tayin edilene "halife, nâib, vekil", mescidlerde belirli bir miktar parayı geçmeyen davalara bakmak üzere tayin edilen kadıya "kâdî'l-mescid", ordu mensupları arasında çıkan ihtilâflara bakan kadıya "kâdî'l-cünd, kâdî'l-asker", evlenme ve boşanmayla ilgili davalara bakan kadıya "kâdî'l-menâkih, kâdî'l-enkiha", kadıların tayin ve azilleriyle yetkili kadıya "kâdî'l-kudât, kâdî'l-cemâa", temyiz mahkemesi kadısına "kâdî'r-red", yüksek dereceli kadıya "el-kâdî el-a'lâ", alt dere-

cedeki kadıya “el-kādî el-esfel”, şehirlerde görev yapan kadılara “kādî'l-mısr, kādî'l-medîne”, kasabalarda görev yapanlara “kādî'r-rusdâk”, köylerde görev yapanlara “kādî'l-karye” gibi unvanlar verilmiştir.

İlk dönemlerde kadılar ichtihad derecesine ulaşan âlimler arasından tayin ediliyordu. Emevîler'den itibaren genel olarak meslekî tecrübe de dikkate alınıp kadılık mesleğinin ilk basamağı olarak mahkeme zabıt kâtipliği esas alınmış, kadı kâtipliğinden nâibliğe, oradan da kadılığa yükselmeyi sağlayan bir yol izlenmiştir. Yargılama yapmak ve karar vermekle görevlendirilen kadılarla nâibler arasında tayin esnasında aranan nitelik ve şartlar bakımından bir fark bulunmamaktadır. Ancak sadece sorgulama yapmak üzere görevlendirilen nâibin ichtihad derecesinde bir âlim olması gerekmiyip sorgulama yaptığı konularda bilgiye sahip bulunması yeterli kabul edilmektedir (İbn Ebû'd-Dem, I, 311).

İslâm'ın ilk devirlerinde yargılama usulü basit ve sade idi, hatta tahkim usulüne çok yakındı. Davacı ve davalı birlikte kadının huzuruna geliyor, iddia ve savunmalarını ona arz ediyor, kadı tarafların serdettikleri delillere bağlı kalarak davaları hükme bağlıyordu. İlk dönemlerde had ve kıyası gerektiren ağır ceza davalarına halife ve valiler bakmışsa da Emevîler'den itibaren kadılara hukuk davaları yanında ceza davalarına bakma görevi de verilmeye başlanmıştır. Bununla birlikte bazı yerlerde ve dönemlerde kadıların yargı görevlerinden bir kısmının Dîvân-ı Mezâlim'e, hisbe ve şurta kurumlarına devredildiği bilinmektedir. Zamanla şehirlerin nüfusu artıp dava sayısı ve türünün çoğalması, toplumsal hayatın ve ilişkilerin daha karmaşık hale gelmesi kadıların tek başlarına yargı görevlerini ifa etmelerini zorlaştırmış, kâtip, muhızır ve müzekkî gibi memurların tayinine ihtiyaç duyulmuştur.

Kâtip. Mahkemede zabıt kâtibi kadının en önemli yardımcısıdır. Görevi taraflardan dava dilekçelerini alıp kadıya arz etmek, yargılama esnasında tarafların ve şahitlerin ifadelerini yazıya geçirmek, dava dosyalarını ve tutanakları muhafaza etmektir. Hz. Peygamber ve dört halife devrinde davalar az olduğu için mahkeme kararları yazılmamışsa da şifâhî gelenek içinde nesilden nesile aktarılarak daha sonraki dönemlerde yazılan kitaplara kadar gelmiştir. Bununla birlikte Hz. Ömer ve Ali dönemlerinde kadı kâtipleri bulunduğu dair kaynaklarda bazı bilgi-

lere rastlanmaktadır (Muhammed ez-Zuhaylî, s. 160; Atar, s. 139). Kindî, Mısır'da mahkeme kararlarının tescilinin Muâviye'nin ilk kadısı Süleym b. İtr et-Tüccîbî ile (ö. 75/694-95) başladığını söyler (*el-Vülât ve'l-kudât*, s. 309). Bu tarihten itibaren Mısır'da mahkeme teşkilâtında kâtipler yer almış ve bu kâtiplerden pek çoğu sonradan kadı olarak tayin edilmiştir. Sadrüşşehîd de 120-122 (738-740) yılları arasında Kûfe'de kadılık yapan İbn Şübrûme'nin, “İlk defa tarafların ve şahitlerin ifadelerini zaptedip yazan benim ki benden sonra da bu uygulamayı hiç kimse terketmedi” sözünü nakledip bundan böyle bölgede mahkeme kararlarının yazılmaya başlandığını ifade etmiştir (*Şerhu Edebi'l-kâdî*, IV, 72). Fıkıh âlimleri kâtibin kadının yardımcısı ve mahkemede cereyan eden işlerin şahidi olduğunu, dolayısıyla onun güvenilir, dürüst, kavrayış sahibi ve resmî yazıları yazmayı, resmî belgeleri tanzim etmeyi bilen bir kişi olması gerektiğini ifade ederek kâtipliğin bilgi, sanat ve yüksek bir karakter işi olduğunu belirtmişlerdir.

Sâhibü'l-meclis (mübâşir). Mahkemede sırası gelen tarafları ve şahitleri yargılama salonuna almak, yargılama esnasında asayiş ve güvenliği sağlamak üzere mübâşirler bulundurulur. Klasik fıkıh kitaplarında “sâhibü'l-meclis, cîlvâz, nakîb, bewâb, hâcib, arîf” gibi terimler mübâşir karşılığı olarak kullanılmıştır.

Muhızır. Mahkemelerde davacı, davalı ve şahitlere ikametgâhlarında tebligatta bulunmak, gerektiğinde onları mahkemeye celbetmek üzere muhızır bulundurulur. Klasik fıkıh kitaplarında “a'vân, muhızır, müşhis, ecîriya” gibi terimler “adlî zâbita ve tebligat memuru” anlamında geçmektedir. Hanefî fıkıh bilgini Kâsânî muhızırların tâbiîn döneminden sonra mahkeme teşkilâtında yer almaya başladığını söyler (*Bedâ'î*, VII, 12).

Müzekkî. İlk devirlerde kadılar şahitlerin güvenilir (âdil) kimse olup olmadığını alenî olarak soruşturuyor ve bu soruşturmada olumlu sonuç alırsa onunla yetinerek şahitliklerini kabul ediyorlardı. Ancak alenî soruşturmalarda kendilerine şahidin durumu sorulan kişilerin baskı altında kalarak kanaat belirtebilecekleri endişesini taşıyan bazı kadılar şahit hakkında ayrıca komşuları ve çalışma arkadaşları nezdinde de gizlice araştırma yapmaya yönlendirilirdi. Kaynaklar, şahitlerle ilgili ilk gizli soruşturmayı başlatan kadılar arasında Kûfe'de Şüreyh ile (ö. 78/697) İbn Şübrûme (ö. 144/761) ve Mısır'da Gavs b. Süleyman'ı (ö. 168/785) zikreder. Dava-

ların ve şahitlerin sayısındaki artış dolayısıyla kadılar şahitlerin tamamının durumunun araştırılması konusunda güçlük çekince bunu araştırmak üzere “müzekkî” (sâhibü'l-mesâil) adıyla memurlar tayin etmeye başladılar. Kindî'nin verdiği bilgiye göre Mısır'da 168 (784-85) yılında sâhibü'l-mesâil ilk defa tayin eden Kadı Mu-faddal b. Fedâle'dir (*el-Vülât ve'l-kudât*, s. 385). Kâsânî, önceki kadıların şahitlerin durumunu bizzat kendilerinin soruşturduklarını, kendi zamanında ise böyle bir soruşturma ile müzekkîleri görevlendirdiklerini ifade etmektedir (*Bedâ'î*, VII, 10).

Tercüman. Ülke topraklarının farklı dilleri konuşan yeni toplulukları da içine alarak genişlemesi mahkemelerde tercüman bulundurma ihtiyacını doğurmuştur. Zamanla mahkeme teşkilâtı içinde bu unvanla bir memur yer almaya başlamıştır. Kadının, dilsiz ve sağırarla anlaşamadığı takdirde onların işaretlerini anlayan bir kişinin (müsemmi', müsmi') yardımını alması da böyledir (İbn Ebû'd-Dem, I, 332).

Kâsım. Hisse-i şâyiyi mirasçılar ve ortaklar arasında kanunî paylarına göre taksim eden memura “kâsım” (çoğulu kas-sâm) denir. Kâsımın emin olması, fıkıh ve matematik bilgisine sahip bulunması gerekir. İlk devirlerden itibaren kadıların belli davaların karara bağlanmasında kâsımın yardımına başvurduğu bilinmektedir. Kaynaklar, Hz. Ali zamanında Abdullah b. Yahyâ'nın mahkemede kâsım olarak görev yaptığını kaydetmektedir (Se-rahsî, XVI, 102; ayrıca bk. KASSÂM).

Seccân. Kaynaklarda, şehirlerde ağır hapis cezasına mahkûm olan suçluların valilerin hapisanelerine, hafif hapis cezasına mahkûm olanların ise kadıların hapisanelerine kapatıldığı kaydedilmektedir. Kadı kendi yönetiminde bulunan hapisanenin idarî işlerini görmek ve mahkûmların durumları hakkında bilgi vermek üzere “seccân” (sâhibü's-sicn) adıyla memur tayin ediyordu. Kadılar mahkeme personelinin idarî bakımdan âmiri olduklarından denetimleri de onlara aitti.

Mahkeme Yeri ve Faaliyeti. Duruşmanın yapılacağı yer hakkında kesin ve bağlayıcı bir şer'î hüküm mevcut olmayıp konu geleneğe ve devletin teşkilatlanma aşamalarına göre belli bir gelişim seyri izlemiştir. İlk devirlerden itibaren kadılar camilerde, camilere bitişik yerlerde (batîha, rahbetü'l-mescid, sahnü'l-mescid) veya evlerde davalara bakıyorlardı. Kaynak-

lar, ilk defa Hz. Osman zamanında bir evin adlı duruşmaların yapılmasına tahsis edildiğini kaydetmektedir (Abdülhay el-Kettânî, I, 271). Sonraki dönemlerde zaman zaman cami ve evlerde davalara bakılması idareciler tarafından yasaklanmışsa da uzunca bir süre bu mekânlar yargılama yeri olarak kullanılmaya devam etmiştir. Kadıların tayin kararâmeleri de (ahd, menşûr) camilerde düzenlenen törenlerde okunmakta, böylece kadının görev alanına giren konular ve yargı çevresi halka duyurulmaktaydı. Doktrinde de klasik dönem fakihlerinin çoğunluğu camilerin aynı zamanda mahkeme salonu olarak kullanılmasına karşı çıkmaz. Ancak bazı Mâlikî fakihleri cami dışındaki bir mekânın yargılama yeri olarak kullanılmasının maksada daha uygun olduğunu ifade etmişler, Şâfiî fakihleri ise dava sebebiyle gelenlerin ibadet amacıyla yaptırılan camilerin âdâbı ve temizliğiyle bağdaşmayacak davranışlarda bulunacaklarını ileri sürerek camilerin yargılama yeri olarak kullanılmasını doğru bulmamış, yargı makamının işlev ve ihtişamına uygun ayrı binaların seçilmesini önermişlerdir. İslâm tarihinde ilk devirlerden itibaren kadı mahkemelerinden ayrı olarak idarî ve adlî yargı ve denetim görevlerini yürüten mezâlim mahkemeleri kurulmuştur. Bu tür davalara cami, medrese ve saray gibi umumî ve resmî yerlerde bakılmış olduğu gibi dönemlere ve devletlere göre değişen "dîvân-ı mezâlim, dârü'l-mezâlim, dârü'l-âmme, dârü'l-adl" gibi adlar taşıyan özel mekânlar da tahsis edilmiştir (bk. MEZÂLİM).

İslâm'ın ilk dönemlerinde duruşmalar için belirlenmiş bir gün veya saat söz konusu değildi; mahkemeler haftanın her gününde ve her saatinde davalara bakıyordu. Daha sonra davalara çoğalınca kadılar, haftanın belirli gün ve saatlerini davalara ayırıp özel ihtiyaçlarını karşılamak ve ilmî araştırma yapmak için haftanın bir gününü mahkemenin tatil günü olarak kabul etmişlerdir. Sadrüşşehîd, II. (VIII.) yüzyılda kadılarının müderrisler gibi cumartesi günü, III. (IX.) yüzyılda pazar-tesi veya salı günü, VI. (XII.) yüzyılda resmî görevliler gibi salı günü tatil yaptıklarını ifade etmektedir (Şerhu Edebî'l-kâdî, I, 250). Emile Tyan, bazı kadılarının ramazan ayında davalara bakmadığını dikkate alıp bu uygulamayı adlî tatil olarak değerlendirmiştir (L'historie de l'organisation judiciaire en pays d'Islam, I, 418-419). Fakihler, yargılamanın gündüz saatlerinde yapılmasının isabet ve verimliliği arttı-

racasını belirterek bir zaruret bulunmadıkça geceleri yargılama yapılmamasını önermiş, ayrıca ibadet vakitlerinde, kurban ve ramazan gibi dinî bayramlarda, toplum için özel bir anlamı olan günlerde, aşırı sıcak ve aşırı soğuk günlerde mahkemelerin tatil edilmesinin uygun olacağını ifade etmişlerdir.

Geçmiş İslâm devletlerinde mahkemelerde riayet edilen muhâkeme usulü, Kur'an ve Sünnet'te bu yönde getirilen bazı açıklamalara, aynı zamanda müslüman toplumların kendi bilgi ve tecrübelerine göre şekillenmiştir. Kadı, yargılama esnasında taraflara eşit muamele edebilmek için onları önünde oturtur, mübâşir kadının yanı başında taraflardan biraz uzak bir mesafede ayakta dururdu. İstisare için çağrılan ilim ehli kadının yanında otururdu. Kadı mahkeme sicil defterini sağ tarafına koyar, kâtip de ifadeleri zaptedip yazarken görebileceği yere otururdu. Abbâsîler döneminde Kâdîkudât Ebû Yûsuf kadılar için özel elbise ihdas etmişti. Fıkıh literatüründe yargılama salonunun yargının ihtişamına lâyık bir şekilde tefriş edilmesi ve kadının yargılama esnasında biraz yüksek bir yerde oturması gereğinden söz edilir.

İslâm tarihinde yargılamanın aleniliği genel bir ilke olarak benimsendiğinden camilerin yargılama yeri olarak seçilmesiyle bu amaç kolayca gerçekleşiyor, duruşmaları evinde yapan kadılar ise evlerinin kapılarını herkese açık bulundurmaya özen gösteriyordu. Duruşmaları taraflar ve şahitler dışında dinleyiciler de izleyebiliyordu. Kadı genel ahlâk ve âdâba uygun olmayan durumlarda kapalı oturumlar düzenliyor, bu durumda sadece ilgililer duruşma salonuna alınıyordu. Duruşma oturumunun yönetimi kadının yetki-sindeydi. Kadı, mahkemenin âdâbına ve saygınlığına uygun olmayan davranışlarda bulunanları uyarır, bundan bir sonuç alamazsa onları mübâşir aracılığı ile salondan çıkarır ve gerektiğinde ta'zir cezası verirdi. Duruşmaları alenî yürüten kadı ilim erbabıyla gizli olarak istisare edip hükmünü tek başına verir ve hükmü ilgililere açıkça tefhim ederdi.

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, I, 77, 152; Şâfiî, el-Üm, VI, 209, 216, 221; Vekî, Ahbârü'l-kuḍât, I, 105; II, 55; Kindî, el-Vülât ve'l-kuḍât, s. 309, 340, 343, 355, 385, 394, 395, 397, 399; Mâveridî, el-Ahkâmü's-sultânîyye, Beyrut 1405/1985, s. 60-61; Hatib, Târihu Bağdâd, X, 307; Şirâzi, el-Muhezzeb, I, 352; Serahsî, el-Mebsût, XVI, 77-86, 90, 93, 94, 98, 102; Sadrüşşehîd, Şerhu Edebî'l-kâdî (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdâd 1397-98/1977-

78, I, 243-244, 250-251, 295-317; II, 79-83; III, 332; IV, 72; Kâsânî, Bedâ'î, VII, 10-14; Kâdihan, el-Fetâvâ, III, 423; İbnü'l-Cevzî, Kitâbü'l-Ezkiyâ, Kahire 1304, s. 51, 55; İbn Kudâme, el-Muğnî, IX, 46, 52-54, 58, 95, 107-108, 109, 134; İbn Ebû'd-Dem, Edebü'l-kazâ' (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdâd 1404/1984, I, 311, 312, 319, 326, 327, 332; Karâfî, ez-Zâhire (nşr. Muhammed Bû Hubze), Beyrut 1994, X, 35, 60, 74, 75, 77; İbn Kayyim el-Cevziyye, I'lamü'l-muvakkî'in, I, 65; Osman b. Ali ez-Zeylâf, Tebyinü'l-hakâ'ik, Bulak 1314, IV, 188; Burhâneddin İbn Ferhûn, Tebşîratü'l-hükkâm (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 1406/1986, I, 27, 35-38, 40, 42; Molla Hüsrev, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1310, II, 404; İbn Nuceym, el-Bahrü'r-râ'ik, V, 81; VII, 18, 145; Hatib eş-Şirbînî, Muğnî'l-muh-tâc, Beyrut 1933, IV, 373, 379-380, 387, 388, 389, 391, 396; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muhtâc, Mısır 1898, VIII, 224, 231; el-Fetâvâ'l-Hindîyye, V, 320-325; Hayreddin b. Ahmed er-Remlî, el-Fetâvâ'l-hayriyye li-nef'i'l-berîyye, Bulak 1300, III, 213, 324; IV, 156-158; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, Gamzû 'uyûnî'l-be-şâ'ir, Beyrut 1405/1985, II, 214, 402; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerhu Muhtaşan Hâ-lîl, Bulak 1318, VII, 143, 144, 149, 163; İbn Ebû Tağlib, Neylû'l-me'ârib, Kahire 1325, II, 263, 265; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebir, Kahire 1328, II, 258; III, 345; İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, III, 780; IV, 322; V, 362; a.m.f., el-'Ükudü'd-dürriyye fi tenkihi'l-Fetâvâ'l-Hâmidiyye, Bulak 1300, II, 36, 198; Mecelle, md. 1791, 1801, 1814, 1825, 1827, 1833, 1834, 1836; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtibü'l-idâriyye, I, 271; E. Tyan, L'historie de l'organisation judiciaire en pays d'Islam, Paris 1938, I, 418-419; Ahmed Muhammed Müleycî, en-Nizâmü'l-kazâ'îyyü'l-İslâmî, Mısır 1984, s. 148-149; Abdülkerim Zeydân, Nizâmü'l-kazâ'î fi's-ser'atî'l-İslâmîyye, Bağdâd 1984, s. 52-54, 55-61; Zâfir el-Kâsımî, Nizâmü'l-hükûm fi's-ser'atî ve'l-târîhi'l-İslâmî, Beyrut 1407/1987, II, 235-237, 395-427; Abdurrahman b. İbrâhîm, el-Kazâ' ve nizâmühû fi'l-Kitâb ve's-Sünne, Mekke 1989, s. 282; Mahmûd b. Muhammed Urnûs, Târihu'l-kazâ'î fi'l-İslâm, Kahire, ts., tür.yer.; Muhammed ez-Zühaylî, Târihu'l-kazâ'î fi'l-İslâm, Dimaşk-Beyrut 1415/1995, s. 160, 246, 267, 332, 344, 346; Fahrettin Atar, İslâm Adliye Teşkilâtı, Ankara 1991, s. 139, 142-165; J. Schacht, "Maḥkama", EI² (İng.), VI, 1-3.



FAHRETTİN ATAR

Osmanlı Devleti'nde Mahkeme. Osmanlı Devleti'nde mahkemeler, İslâmiyet sonrasında oluşan Türk-İslâm adlî yapı geleneğinin devrine nisbetle gelişmiş bir örneğini teşkil eder. Osmanlı hukuk tarihinin Batılılaşma / modernleşme dönemine kadar devam eden sürecinde klasik yapı büyük ölçüde korunmuştur. Daha çok "medlis-i şer", mahfil-i şer" olarak adlandırılan klasik Osmanlı mahkemesi bu devirde tek hâkimli ve esas itibarıyla tek derecelidir. Çok hâkimli mahkeme yapısı İslâm hukuk teorisine uygun olmakla birlikte (Mecelle, md. 1802) bir iki istisna di-

şında hukuk pratiğine ve özellikle Osmanlı dönemi uygulamasına yabancısıdır. O kadar ki çok üyeli bir yapısı olan Dîvân-ı Hümâyûn bir yüksek mahkeme olarak işlev gördüğünde yargılama sadece Rumeli kazaskeri tarafından yapılmakta, yanında oturan Anadolu kazaskeri yalnız izleyici konumunda bulunmaktaydı. Davaların yoğun olması durumunda sadrazamın isteği üzerine Anadolu kazaskeri de yargılamaya yardım eder ve divanda tek başına yargılama yapardı. Böyle bir geleneğin oluşmasında, hüküm vermede önemli bir yer işgal eden ichtihadın hem mahiyeti hem tarihî uygulaması itibarıyla münferit bir faaliyet şeklinde görülmesinin önemli rolü olmalıdır. Öte yandan Dîvân-ı Hümâyûn'un bir yüksek mahkeme olarak varlığı ve gerektiğinde mahallî mahkemelerin kararlarına yapılan itirazları gözden geçirmesi, Osmanlı mahkeme yapısının esas itibarıyla tek dereceli olma özelliğine aykırılık teşkil etmez. Mahallî mahkeme kararları, bir kısım ceza davaları hariç verildiği andan itibaren bir üst mahkemenin tasdikine gerek olmaksızın işlerlik kazanırdı.

Osmanlı mahkemesi, daha önceki ve çağdaşı İslâm devletlerinde görülen örneklerle nisbetle gelişmiş bir yapı arzeder. Her şeyden önce Osmanlı mahkemesinin görev ve yetki alanı genişlemiştir; hem şer'î hem örfî davalarda tek yetkili mahkeme konumundadır. Gayri müslimlerle ve bilhassa gayri müslim din adamlarıyla ilgili bazı davalar ve hazineye intikal etmiş mirasçısız terekeye yönelik bir kısım istihkak davaları bir tarafa bırakılacak olursa Osmanlı mahkemesinin görev ve yetki alanına girmeyen herhangi bir hukukî ihtilâf yok gibidir. Diğer İslâm devletlerinde görev yapan mezâlim divanları Osmanlı Devleti'nde yerini kısmen mahallî mahkemelere, kısmen Dîvân-ı Hümâyûn'a bırakmıştır. Ancak yine de meclis-i şer' dışında Osmanlı Devleti'nde yetkili başka hiçbir yargı kurumunun bulunmadığını düşünmemek gerekir. Dîvân-ı Hümâyûn'un yanı sıra sadrazamın başkanlığında Rumeli ve Anadolu kazaskerlerinin katılımıyla toplanan cuma divanı, İstanbul ve bilâd-ı selâse (Üsküdar, Galata, Eyüp) kadınlarının iştirakiyle toplanan çarşamba divanı Dîvân-ı Hümâyûn'un yargı yükünü hafifleten yüksek mahkemeler görünümündedir. Mısır divanı buradaki mahkemelerce verilen kararların itiraz makamı olması açısından merkezdeki Dîvân-ı Hümâyûn'un işlevini üstlenmektedir. Öte yandan Rumeli kazaskerlik mah-

kemesinin imparatorluk dahilinde yaşayanların davalarına bakmakla yetkili kılınan, ancak yine de sınırlı bir faaliyet alanı bulunan bir mahkeme olduğu anlaşılmaktadır. Beylerbeyilerin başkanlığında toplanan eyalet meclislerinin zaman zaman bölge kadısının iştirakiyle bir yargı kurumu gibi çalışması, sefere çıkan bir vezirin geçtiği bölgelerde yine o bölge kadısının (toprak kadısı) katıldığı bir toplantı akdedip idarî şikâyetler yanında adlî şikâyetleri de dinlemesi diğer yargılama örneklerindendir. Bu mahkeme listesine, gayri müslimlerin ahvâl-i şahsiyyeleriyle ilgili ihtilâflarına isteğe bağlı olarak bakan ve kilise ile sinagoglar bünyesinde kurulan cemaat mahkemelerini de eklemek gerekir. Ancak gayri müslimler ceza, borçlar, ticaret hukuku gibi hukukun diğer alanlarında ve cemaat mahkemesine gitme konusunda aralarında anlaşmazlık çıktığı takdirde ahvâl-i şahsiyye sahasında da Osmanlı mahkemesine (meclis-i şer') başvurmak durumundadır. Ayrıca Osmanlı Devleti'nde geçici bir statü ile bulunan yabancıların (müste'men) kendi aralarındaki ihtilâflara kapitülasyonlar gereği olarak bakan ve onlara kendi hukuklarını uygulayan konsolosluk mahkemeleri de bu arada sayılmalıdır. Öte yandan tarikat, esnaf teşkilâtı, yeniçeri ortası, kabile, boy, Hz. Peygamber soyundan gelen seyid / şerifler gibi bir kısım teşkilât ve toplulukların hukukî ihtilâfları, mahkemeye başvurulmadan yürürlükteki hukukî kural ve mahallî teamüller ışığında şeyh, kâhya, ağa, kethüdâ, nakibüleşraf olarak anılan başkanlarının veya ileri gelenlerinin kararıyla çözüldüğü de sıkça rastlanan uygulamalardandır. Ancak bütün bu mahkemeler sınırlı görev alanı ve yetkileri olan kurumlardır; Osmanlı Devleti genelinde yetkili yargı kurumu klasik Osmanlı mahkemesidir.

Bu mahkemelerin hem şer'î hem örfî hukuku uygulayan bir yargı kurumu olması bazı İslâm devletlerinde var olan mezâlim, ihtisab, şurta gibi farklı yargı kurumlarının sebep olabileceği karmaşayı önlemiştir. Hâkimü's-şer' de denilen kadılar önlerine gelen şer'î davalara fıkıh kitaplarında, örfî davalara da kanunnâmelerde yer alan kuraları uygulamışlardır. Medreselerde okutulan Hanefî fıkıh kitapları ve bunlar arasında özellikle Fâtih Sultan Mehmed döneminden itibaren Molla Hüsrev'in *Dürrü'l-hükkâm*, Kanûnî Sultan Süleyman devrinden itibaren İbrâhim el-Halebî'nin *Mülteka'l-ebhur* adlı eserleri mahkemelerin kullandığı bil-

gi kaynakları olarak dikkati çekmektedir. Resmî ve özel kanunnâme derlemeleri, başşehirden gönderilen münferit فرمانlar da kadılara örfî hukuk uygulamalarında yardımcı olan kaynakların başında gelmektedir. Şer'î ve örfî hukukun aynı mahkeme tarafından uygulanması bu iki hukuk sisteminin uyumlu beraberliğini sağladığı gibi adlî hayata da güven ve istikrar getirmiş, bütün adlî ve belirli ölçüde idarî yapının merkezine kadıyı yerleştirmiştir. Bu bakımdan Osmanlı yönetiminin şer'î ve örfî kuralları yan yana âhenkli bir biçimde uygulama hususunda diğer İslâm devletlerinden daha başarılı olduğunu söylemek mümkündür. Yine bu uygulama, yetkili adlî merci belirsizliğinin doğuracağı keyfî uygulamalara imkân vermediğinden yönetici kesimin (ehl-i örf) reâyâyâ yönelik keyfî uygulamalarını da en aza indirmiştir. Öte yandan hangi hukuk alanına (şer'î-örfî) ait olursa olsun bir hukuk uygulamasının kadının izni olmadan yapılması da yasaklanmıştır. Sadece hukuk uygulamalarının değil vergi toplanması, tahrir yapılması gibi idarî tasarrufların da hâkimin bilgisi (kadı mârifeti) olmadan gerçekleştirilmemesi kanunnâmelerde ve adaletnâmelerde sıkça vurgulanmıştır (meselâ bk. kadı mârifetiyle narh verilmesi, Akgündüz, II, 74; muhtesibin kadı mârifetiyle usulsüz iş yapan esnafı cezalandırması, a.g.e., II, 289; kadı mârifeti olmadan haraç toplanmaması, a.g.e., II, 348; kadı mârifetiyle cizye toplanması, a.g.e., III, 329-330). Bu da bir yandan merkezî otoritenin kamu görevlilerinin keyfî uygulamalarına karşı ne kadar hassas olduğunu, diğer yandan ehl-i örfün fırsat buldukça bu tür uygulamalara yatkın bulunduğunu ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir.

Osmanlı mahkemeleri esas itibarıyla Anadolu ve Rumeli olmak üzere iki bölgeye ayrılmış, Anadolu'daki kadılar Anadolu kazaskerliği, Rumeli'de, Kırım ve Kuzey Afrika'daki kadılar da Rumeli kazaskerliği bünyesinde mevleviyet, sancak ve kaza kadılıkları olarak teşkilâtlanmıştır (bk. KADI). Bu iki bölgeden birinde kadılık görevine başlayan hâkimlerin yer değiştirmesi, terfi etmesi yine kendi grubu içinde mümkün olurdu. Kazaskerler, XVI. yüzyıl ortalarına kadar kendi bölgelerindeki, günlük 150 akçeye kadar geliri olan kadılıkları divan günlerinde bizzat padişaha arz edip tayinlerini yaparken 150 akçeden fazla geliri olan kadıları sadrazam kanalı ve onayıyla padişaha sunarlardı. Fakat XVI. yüzyıl ortalarından itibaren mev-

leviyet denilen büyük kadılıklara tayinler kazasker tarafından değil şeyhülislâm tarafından sadrazam kanalıyla padişaha sunularak yapılmıştır. Daha az geliri olan kadı tayinlerini kazaskerler yapmaya devam etmiş, ancak bunlar da şeyhülislâm kanalıyla padişaha arz edilmiştir.

Kadılar ilk kuruluş yıllarında süresiz olarak göreve getirilirken tâliplerin çoğalmas ve herkese yetecek sayıda kadılığın bulunmaması sebebiyle zamanla bu usulden vazgeçilmiş, kadıların görev süreleri XVI. yüzyılın sonlarında üç yıla, XVII. yüzyıl içinde iki yıla indirilmiş, ardından bu süre biraz daha kısaltılarak büyük kadılıklara bir yıl, diğerlerine yirmi ay süre ile tayinler yapılmıştır. Ancak kadıların fiilî görev süreleri bitip yeni bir göreve tayinlerine kadar İstanbul'a dönerek bağlı bulundukları kazaskerlikte sıra bekleme-leri (bazan bu süre çok uzun olabiliyordu, bk. *EP* [İng.], IV, 375) ve bu sırada herhangi bir maaş almamaları bunları mahrumiyet içinde bırakmış, dolayısıyla görev yaptıkları dönemde bazılarının meslek ah-lâkına olumsuz etki yapmıştır. Kadıların gelirlerini arttırmak için zaman zaman bölgelerinde teftişe (devre) çıktıkları, meselâ kendilerince uygun yapılmayan miras taksimlerine itiraz ettikleri ve -kanun-nâmelerde aksi emredilmesine rağmen-zorla tereke taksimine yönelerek harç aldıkları zaman zaman şikâyetle konu olan suistimallerdendir. Kadılıkların sürekli hale getirilmesi Tanzimat sonrasında gerçekleşmiş ve 1876 Kânûn-ı Esâsî'siyle de hâkimlerin azledilmezliği anayasal bir statüye kavuşmuştur (md. 81).

Osmanlı Devleti'nde mahkemeler için özel bir binanın hangi tarihten itibaren ayrılmaya başlandığı kesin olarak bilinmemektedir. Osman Nuri Ergin, Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması üzerine bunların mekânı olan Ağakapısı'nın şeyhülislâmlığa devredilmesinden sonra 1836'da Anadolu ve Rumeli kazaskerlikleriyle İstanbul kadılığının buraya nakledildiğini, böylece resmî bir binaya kavuşmuş olduğunu söylemekteyse de (*Mecelle-i Umûr-ı Belediyye*, I, 273) bu uygulamanın gerek İstanbul'da gerekse diğer şehirlerde daha önce başladığını düşünmek gerekir. Zira bir kısım mahkemelerde sayısı yüzleri bulan sicil defterlerinin kadıların özel konaklarında muhafaza edildiğini ve herhangi bir kurumsal yapı olmadan yeni gelen kadıya devredilerek günümüze kadar umumiyetle zayıf olmadan geldiğini düşünmek çok mâkul olmasa gerektir. Şeyhülislâm-

lığın ve mahkemelerin Ağakapısı'nda toplanmasının kazaskerliğin ve İstanbul mahkemelerinin kurumsallaşmasında ileri bir aşamayı temsil etmiş olması muhtemeldir; mahkemelerin resmî bir yapıya kavuşması ise bundan çok daha önce gerçekleşmiş olmalıdır.

Başlangıç yıllarında kadıların düzenli ve yeterli gelirlerinin olmaması ve bunun çeşitli problemler doğurması üzerine Yıldırım Bayezid devrinde Vezirîâzam Çandarlızâde Ali Paşa'nın teklifi üzerine mahkemede görülen davalar, yapılan miras taksimleri ve hazırlanan hüccetler için belli oranda harç alınmaya, böylece kadı ve yardımcıları için sürekli bir gelir sağlanmaya başlanmıştır. Harç miktarları da kanunnâmelerle belirlenmiş ve değişen şartlar altında zaman zaman yeniden düzenlenmiştir (çeşitli dönemlerdeki harç miktarları için bk. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 84-85; Akgündüz, I, 330, 586; II, 60, 183, 258; IV, 330, 384, 679).

Kadılar yargı işlevini tek başlarına yapmakla birlikte mahkemede sayıları değişen yardımcıları da vardı. Bunların başında bizzat kadı tarafından tayin edilen nâibler gelir. İşin mahiyetine veya tayinin şekline göre kadı nâibi, mevâlî nâibi, bab nâibi, arpalık nâibi gibi farklı isimler alan bu yardımcıları kendilerini görevlendiren kadı adına yargılamada bulunur ve onun işini önemli ölçüde kolaylaştırırlardı (Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 117-118). XVII. yüzyılda Eyüp kadılığında yirmi yedi, Galata kadılığında kırk dört nâibin görev yaptığı bilinmektedir. Bu sayı Kahire'de on birdir (Gibb - Bowen, II, 124). Zamanla bu usul bazı mahkemeler için sürekli bir uygulamaya dönüşmüş ve mahkemelere tayin edilen bir kısım kadılar görev yerine gitmeyip yargı görevini tayin ettiği nâiblerle yürütür olmuştur. Ancak bu uygulamanın Osmanlı hukuku açısından bazı sakıncalar doğurduğu da bir gerçektir (bk. BAB MAHKEMESİ; NÂİB). Bunun yanı sıra yargılamanın alenî olarak yapıldığını gözlemleyen ve mahkeme defterine isimleri yazılan şühûdü'l-hâl kadıların önemli yardımcılarındandır. Mahkemeye gelen tarafların yakınlarından, sosyal veya meslekî çevresinden oluşan, bu sebeple görülen davaya bağlı olarak isimleri sürekli değişebilen şühûdü'l-hâl in sadece yargılamanın alenîliği bakımından değil birçok durumda yargılamanın âdil yapılması açısından da etkin olduğu söylenebilir. Mirasla ilgili problemleri çözen ve tereke taksimleriyle ilgilenen kas-

sâmlar, mahkeme kayıtlarını zaman içinde geleneği olmuş yazım usulleri çerçevesinde tutan, hüccet ve i'lâmları kaleme alan kâtipler, defterdarlıkla halk arasındaki malî anlaşmazlıklara bakan mîrî kâtipleri, sanıkların mahkemeye celbinde hizmetleri olan muhızırlar mahkemede kadının diğer önemli yardımcılarındandır. Yargılamanın tarafların anlaşmasıyla sona ermesinde isimleri hemen hiç zikredilmeyen, ancak yaygın olarak devreye girdikleri ve olumlu rol oynadıkları görülen ara bulucular da (muslihün) bu arada sayılmalıdır. Çarşı ve pazarların denetlenmesinde, gerek narhların gerekse kullanılan ölçülerin standartlara uygunluğunun sağlanmasında rol alan muhtesibler, sanıkların mahkemeye celbinde, verilen cezanın uygulanmasında görevleri olan subaşı, sancak beyi, beylerbeyi gibi ehl-i örfün de Osmanlı hukuk uygulanmasında önemli roller üstlendiği belirtilmelidir.

Osmanlı mahkemelerinin işleyişinde diğer İslâm devletlerinde olduğu gibi fetva kurumunun ve müftülerin önemli bir yeri vardır. Kendilerine sorulan dinî - hukukî sorulara somut olayla ilgilenmeden sadece teorik temelde cevap veren müftüler, bir taraftan bazı ihtilâfların mahkemelere intikal etmeden barış yoluyla çözülmesini sağlarken diğer taraftan mahkemelerin uygulamalarını dolaylı yoldan etkilemiş ve onlara belirli ölçüde yön vermiştir. Her ne kadar fetvalar kadıyı bağlamamaktaysa da mahkemeye intikal eden ihtilâfla sunulan fetva vâka olarak birbiriyle uyuyorsa kadının fetvaya aykırı karar vermesi yanlış karar vermiş olduğuna kuvvetli bir karîne teşkil eder ve bozulmasına sebep olurdu. Bundan dolayı kadıların genelde mahkemeye sunulan fetvalara uygun karar verdikleri görülmektedir.

Taraflar mahkemede ya bizzat hazır bulunur veya bir vekille temsil edilirdi. Vekâlet kurumunun varlığına ve İslâm hukuk tarihinde köklü bir geçmişi olmasına karşılık profesyonel vekâlet kurumu avukatlık Osmanlı adlî hayatında mevcut değildir.

Eyalet, sancak ve kazalardaki mahkemelerde ancak bu idarî birimlerde ikamet edenler yargılanır, bunun dışına çıkıldığında verilen hüküm geçersiz olurdu. Fakat padişahın izin vermesi durumunda mahkemelerin yargı sınırının genişlemesi mümkün olabilirdi. Dîvân-ı Hümayun, cuma divanı ve Rumeli Kazaskerlik Mahkemesi buna örnek gösterilebilir; bu mahkemeler bütün Osmanlı tebaasının baş-

kurulduğu genel mahkemeler görünümündedir.

Mahkeme kararları sicil defterine yazılır, taraflara bununla ilgili bir belge verilir. Sicil defterine sadece hukukî ihtilâflar ve kararlar değil mahkemede düzenlenen çeşitli belgelerin, merkezden gelen emir ve fermanların birer sûreti de kaydedilirdi (bk. İ'LÂM). Mahkeme kararları, icthadın icthadı nakzetsinliği prensibi gereği Anglo-Sakson hukukunda olduğu gibi sonraki davalar için emsal oluşturmaya da bu kayıtlar o mahkemede görev yapan kadılar için önemli bir bilgi ve yürürlük kaynağı olmuştur. Dolayısıyla kadılar görev yaptıkları dönemin sicil kayıtlarını yanlarında götürmez, mahallinde bırakırlardı.

Anadolu ve Rumeli'de bulunan mahkemelerde esas itibariyle Hanefî mezhebi icthadları uygulanmış, bu uygulama XVI. yüzyılın ortalarından itibaren daha katı bir tarzda takip edilmiştir. Tarafların başka bir mezhebe mensup bulunması veya diğer bir mezhep görüşünün uygulanmasını talep etmeleri Anadolu ve Rumeli mahkemeleri söz konusu olduğunda dikkate alınmazdı. Diğer mezhep mensuplarının yoğun biçimde yaşadığı Ortadoğu ve Kuzey Afrika bölgelerinde ise Hanefî başkadısının başkanlığında diğer üç Sünnî mezhepten de nâibler tayin edilerek mensupları için bu mezhep görüşlerinin uygulanmasına imkân tanınmıştır. Ancak 1805'te Mısır'da Mehmed Ali Paşa, diğer mezheplerden kadı tayinini ve bu mezhep görüşlerinin uygulanmasını yasakladığından Anadolu ve Rumeli'deki uygulama Mısır'ı da kapsamına almıştır. Bu uygulama XX. yüzyılın başlarında yumuşamış ve Hukuk-ı Âile Kararnâmesi diğer Sünnî mezhep görüşleri de dikkate alınarak hazırlanmıştır.

Osmanlı hukuk tarihinde mahkeme yapısındaki en köklü değişiklik Tanzimat sonrasında meydana gelmiştir. Bu dönemde tek hâkimli klasik Osmanlı mahkemeleri yerini giderek toplu hâkimli mahkemelere bırakmaya başlamıştır. Bu husustaki ilk değişiklik ticaret hukuku alanında görülmüştür. 1840'ta Ticaret Nezâreti'ne bağlı olarak İstanbul'da kurulan ticaret meclisi 1847 ve 1848 yıllarında yayımlanan iki nizamnâmeyle ticaret mahkemesine dönüşmüş, 1850 tarihli Kânunnâme-i Ticaret'e 1860'ta yapılan bir zeyille bütün imparatorluk bünyesinde bir başkan, iki dâimî ve iki geçici üyeden oluşan karma ticaret mahkemeleri kurulmaya başlanmıştır; bu mahkemeler daha

sonra nizâmiye mahkemeleri bünyesine alınmıştır. Klasik mahkemelerin yanı sıra toplu hâkimli ilk ceza mahkemesinin ortaya çıkışı da İstanbul'da Tanzimat sonrasında bir meclis-i tahkikatın kurulmasıyla başlar. Bunu 1847'de, yabancılarla Osmanlı vatandaşlarının dahil olduğu ceza davalarına bakan karma bir mahkemenin kurulması izler. Bu alandaki en köklü değişiklik, 1864 Vilâyet Nizamnâmesi'yle bütün imparatorluk dahilinde ceza ve hukuk mahkemelerinin kurulmasıyla gerçekleşmiştir. Yine sancak ve vilâyetlerde kurulan ve bir başkanla altı ile yedi üyeden oluşan meclis-i deâvî, meclis-i temyiz ve dîvân-ı temyizler, hem ilk derece hem istinaf mahkemesi olarak hukuk ve ceza yargılaması alanında görev yapmıştır. 1879 yılında çıkarılan Mehâkim-i Nizâmiyyenin Teşkilât Kanunu ile bu mahkemelere yeni bir yapı kazandırılmış, üye sayıları azaltılmış ve ilk defa bu kanunla savcılık kurumu Osmanlı ceza yargılamasına dahil olmuştur. Bu mahkemelerin kurulmasıyla klasik Osmanlı mahkemeleri, görev alanı daha çok ahvâl-i şahsiye ile sınırlı hale gelen şer'iyye mahkemelerine dönüşmüştür. Aynı dönemde kurulan nizâmiye mahkemeleri Adliye Nezâreti'ne bağlanmış, şer'iyye mahkemeleri ise şeyhülislâmlığa bağlı kalmayı sürdürmüştür. 1917'de İttihat ve Terakkî hükümeti, gerçekleştirdiği bir dizi reform çerçevesinde bu mahkemeleri şeyhülislâmlıktan alıp Adliye Nezâreti'ne bağlamışsa da 1919 yılında şer'iyye mahkemeleri şeyhülislâmlık bünyesine iade edilmiştir.

Tanzimat döneminde Dîvân-ı Hümâyun'un artık işlevsel olmaktan bütünüyle çıkmasının doğurduğu boşluğu dolduracak üst mahkemelerin birbiri peşi sıra kurulduğu görülmektedir. Önce 1838 yılında Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye, ardından 1868'de oluşturulan Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye ve Şûrâ-yı Devlet, bir süredir şeyhülislâmlıkta yapılan huzur mürâfaalarının yerini alan Meclis-i Tetkikât-ı Şer'iyye bu döneme damgasını vurmuş yüksek yargı kurumlarıdır. Meclis-i Vâlâ aslında Dîvân-ı Hümâyun örneğinde görüldüğü gibi çok fonksiyonlu bir kurumdur. Devletin muhtaç olduğu ıslahat projelerini ve kanun tasarılarını hazırlamasının yanı sıra özellikle mahallî mahkemelerce verilmiş ağır cezaî kararların tekrar gözden geçirildiği bir yüksek mahkeme olarak da Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye'nin kuruluşuna kadar görev yapmıştır. 1868'de Meclis-i Ahkâm-ı Adliyye ikiye ayrılarak bir

kısmı kanun tasarılarını hazırlamak ve idarî yargı organı olarak görev yapmak üzere Şûrâ-yı Devlet'e, diğer kısmı, ceza ve hukuk mahkemelerinin temyiz mahkemesi olarak teşkilâtlanmış bulunan Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye'ye dönüşmüştür. Huzur mürâfaalarının şeyhülislâmlığa nakledilmesinden sonra bu uygulama şeyhülislâmın başkanlığında bir süre devam etmiş ve meclis-i şer'lerden gelen dosyaları incelemeyi sürdürmüştür. Ancak gelen dosyaların çoğalıp şeyhülislâmlık bünyesinde ayrı bir kurum oluşturulmasına ihtiyaç duyulması üzerine 1862 yılında şer'iyye mahkemelerinden gelen dosyaları bir üst mahkeme olarak istinaf veya temyizen incelemek üzere Meclis-i Tetkikât-ı Şer'iyye kurulmuştur. Burada 1873'te yeni bir düzenleme yapılmıştır. 1917 yılında şer'iyye mahkemelerinin Adliye Nezâreti'ne bağlanması üzerine bu kurum devreden çıkmış ve yerini Adliye Nezâreti'ne bağlı olarak çalışan Mahkeme-i Temyiz Şer'iyye Dairesi almıştır. Fakat daha sonra şer'iyye mahkemelerinin tekrar şeyhülislâmlığa bağlanmasıyla Meclis-i Tetkikât-ı Şer'iyye yine işlevsel hale getirilmiş ve bu durum Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar devam etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

- D'Ohsson, *Tableau général*, II, 271; *Mecelle*, md. 1802; *Mecelle-i Umûr-ı Belediyeye*, I, 273-274; H. A. R. Gibb - H. Bowen, *Islamic Society and the West*, Oxford 1950, II, 114-138; E. Tyan, *L'histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, Paris 1960, s. 212-213; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 83-143; a.mlf., *Merkez-Bahriye*, s. 228-241; Ahmet Mumcu, *Osmanlı Devletinde Rüşvet (Özellikle Adli Rüşvet)*, Ankara 1969, tür.yer.; Mustafa Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavası: Celâli İsyanları* (Ankara 1975), İstanbul 1995, s. 86-93; Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri*, İstanbul 1990-92, I, 330, 586; II, 60, 74, 183, 258, 289, 348; III, 329-330; IV, 330, 384, 679; M. Akif Aydın, "Osmanlı'da Hukuk", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi* (nşr. Feridun Emecen v.dğr.), İstanbul 1994, I, 375-438; a.mlf., "Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye", *DİA*, IX, 387-388; İlber Ortaylı, *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devletinde Kadı*, Ankara 1994, s. 49-69; R. C. Jennings, *Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, İstanbul 1999, s. 247-276, 295-326; Ekrem Buğra Ekinci, *Ateş İstidatı: İslam-Osmanlı Hukukunda Mahkeme Kararlarının Kontrolü*, İstanbul 2001, s. 83-160, 223-233; Halil İnalcık, "Adaletnameler", *TTK Belgeler*, II/3-4 (1967), s. 49-145; a.mlf., "Mahkama", *EP* (İng.), VI, 3; a.mlf., "Mahkeme", *İA*, VII, 149-151; a.mlf., "Kanunnâme", *DİA*, XXIV, 333-337; Pakalın, II, 101, 382, 383, 430-431, 544; Gy. K. Nagy, "Kadı", *EP* (İng.), IV, 375; Fethi Gedikli, "Kazâ", *DİA*, XXV, 117-119.



MAHLAS

(مخلص)

Divan şairlerinin
şairlerinde kullandıkları takma ad
(bk. DİVAN EDEBİYATI).

MAHLED b. KEYDÂD

(bk. EBÛ YEZÎD en-NÜKKÂRÎ).

MAHLÛF, Haseneyn Muhammed

(حسين محمد مخلوف)

Haseneyn Muhammed
b. Muhammed Haseneyn
b. Muhammed Mahlûf el-Adevî
(1890-1990)

Mısırlı âlim ve hukukçu.

14 Şevval 1307 (3 Haziran 1890) tarihinde Kahire'de doğdu. Çok sayıda âlim yetiştiren bir aileye mensup olup Mâlikî âlimi ve Ezher yöneticilerinden Muhammed Haseneyn el-Adevî'nin oğludur. On bir yaşında Ezher'e girdi; aralarında babasının ve Abdullah Dirâz'ın da bulunduğu âlimlerden ders aldı. Ezher'deki öğrenimini tamamladıktan sonra Medresetü'l-kazâi's-şerî'nin yüksek kısmına kaydoldu. Buradaki öğreniminin ardından 1914'te âlimiye pâyesi aldı. 1916 yılından itibaren Kınâ, Deyrût, Feşn, Kahire ve Tanta şer'î mahkemelerinde kadı olarak görev yaptı. 1941'de İskenderiye Şer'î Mahkemesi başkanı oldu. 1942'de Adalet Bakanlığı Şer'î Mahkemeler müfettişliğine getirildi. Aralarında şer'î mahkemeler, vesayet altındaki kimselerin şahsî ve malî haklarının denetimiyile görevli adli kurumlara (el-mecâlisü'l-hasbiyye) ait kanunların da bulunduğu bazı önemli reform projelerine katıldı. Üç yıl kadar Medresetü'l-kazâi's-şerî'nin ihtisas bölümünde İslâm hukuku dersleri okuttu. 1944'te Yüksek Şeriat Mahkemesi nâibliğine seçildi. 1945-1950 ve 1952-1954 yıllarında Mısır müftülüğü yaptı. Emekli olduktan sonra el-Meşhedü'l-Hüseynî'de fıkıh, tefsir ve hadis dersleri verdi.

Uzun süre Ezher Fetva Kurulu başkanlığı yapan Haseneyn Mahlûf Mecmau'l-buhûsî'l-İslâmiyye, Cemâatü kibârî'l-ulemâ ve Râbitatü'l-âlemi'l-İslâmî üyeliklerinde bulundu. Ayrıca Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye ve Suudi Arabistan Yüksek Yargı Meclisi'nin kurucu üyelerindendi. Cem'iyetü'n-nühûd bi'd-da'veti'l-İslâmiyye ve Cem'iyetü'l-buhûsî'l-İslâmiyye

başkanlığı da yapan Mahlûf çeşitli dönemlerde bazı nişan ve ödülleri aldı. Tanta Mahkemesi başkanı iken ikinci dereceden, Mısır müftüsü iken birinci dereceden "ilmî taltif kisvesi", 1983'te Kral Faysal Milletlerarası İslâm'a hizmet ödülü, 1986'da sanat ve edebiyat nişanı, 1989'da şeref madalyası, Ezher'in 1000. yılı kutlamalarında birinci dereceden ilim ve sanat nişanı ile ödüllendirildi. Haseneyn Mahlûf 16 Nisan 1990 tarihinde vefat etti.

Eserleri. 1. *Kelimâtü'l-Kur'an*. Kur'an sözlüğü niteliğinde olan ve sûrelerin mus-haftaki tertibi dikkate alınarak hazırlanan eser (Kahire 1965, 1979, 1994; Beyrut 1404/1984) Ramazan Işık tarafından *Kelime Kelime Kur'an-ı Kerîm Lügatı ve Açıklaması* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1991). 2. *Şafvetü'l-beyân li-me'âni'l-Kur'an* (I-II, Kahire 1956; Küveyt 1407/1987). Kur'an-ı Kerîm'in kısa açıklamalar şeklinde tefsiridir. 3. *Fetâvâ şer'iyye ve buhûs İslâmiyye* (I-II, Kahire 1951; Kahire, ts. [Dârü'l-i'tisâm]). Mahlûf'un Mısır müftülüğü ve Ezher Fetva Kurulu başkanlığı görevlerinde iken çeşitli konularda verdiği fetvaların bir araya getirilmesiyle oluşmuştur. Naim Erdoğan eseri *İslâmî Araştırmalar-Şer'i Fetvâlar* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1978). 4. *el-Mevâriş fi's-şer'iati'l-İslâmiyye* (Kahire 1952, 1954). Ali Hastaoğlu ve H. Tahsin Feyizli tarafından *İslâm'da Miras Hukuku* adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Ankara, ts. [Nur Yayınları]). 5. *Esmâ'ullâhi'l-hüsnâ ve'l-âyâtü'l-kerîmetü'l-vâride fihâ* (Kahire 1994). 6. *Hükmü's-şer'iati'l-İslâmiyye fi me'temi leyleti'l-erba'in* (Kahire 1968, 3. bs.). 7. *er-Rûk bi'l-hayevân fi's-şer'iati'l-İslâmiyye* (Kahire 1914). 8. *Müzekkirât dâ'iye* (Kahire, ts. [Şirketü'l-emel li't-tibâ'a ve'n-neşr]). Mahlûf'un risâle tarzındaki eserlerinden bazıları da şunlardır: *et-Tefsîr ve'l-müfessirün, el-Ahlâku'l-İslâmiyye, Ta'limü's-şer'iati'l-İsmâ'iliyye, Fazlû tilâveti'l-Kur'ânî'l-'azîm, Tefsîru sûreti'l-Kâdr*.

Haseneyn Mahlûf ayrıca İbn Teymiyye'nin *Şerhu'l-Akîdeti'l-İsfahâniyye* (Kahire 1966, 1983; Riyad 1995), İbn Hacer el-Heytemî'nin *ed-Dürrü'l-mendûd fi's-salât ve's-selâm 'alâ şâhibi'l-makâmi'l-mahmûd* (Kahire 1961), Osman b. Ahmed en-Necdî'nin *Hidâyetü'r-râgib li-şerhi 'Umdeti't-tâlib* (Kahire 1960; Beyrut 1995, 3. bs.) adlı eserlerini neşretmiş. İbnü'l-Cezerî'nin *Uddetü'l-Hişni'l-haşîn min ke-*

lâmi seyyidi'l-mürselîn isimli eserini şerhetmiştir (Kahire 1961).

BİBLİYOGRAFYA :

Haseneyn Muhammed Mahlûf, *Müzekkirât dâ'iye*, Kahire, ts. (Şirketü'l-emel li't-tibâ'a ve'n-neşr), s. 11-29, 143-146; *en-Neşretü'l-Mısrıyye li'l-maṭbû'ât: 1961-1962*, Kahire 1963, s. 20, 34, 39; Ahmed M. Mansûr v.dğr., *Delilü'l-maṭbû'ât li'l-Mısrıyye: 1940-1956*, Kahire 1975, s. 22, 28, 31; J. J. G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leiden 1980, s. 61; Zeyneb Abbâs Fevânîsî v.dğr., *Delilü'l-kitâbi'l-Mısrî: 1983*, Kahire 1983, s. 121; Nâdiye Seyyid İbrâhîm v.dğr., *Delilü'l-kitâbi'l-Mısrî: 1988*, Kahire 1988, s. 76; *en-Neşretü'l-'Arabıyye li'l-maṭbû'ât: 1994*, Tunus 1996, s. 56; M. Hayr Ramazan Yûsuf, *Tetimmütü'l-A'lâm*, Beyrut 1998, I, 140-142; Ahmed el-Alâvine, *Żeylû'l-A'lâm*, Cidde 1418/1998, s. 71; Nizâr Abâza – M. Riyâz el-Mâlih, *İtmâmü'l-A'lâm*, Beyrut 1999, s. 79; "Mahlûf, Haseneyn Muhammed", *el-Mevsû'atü'l-'Arabıyyetü'l-'âlemiyye*, Riyad 1999, XXII, 460-461.



MÂCİDE MAHLÛF

MAHLÛF, Muhammed Haseneyn

(bk. ADEVÎ, Muhammed Haseneyn).

MAHLÛF, Muhammed b. Muhammed

(bk. MUHAMMED MAHLÛF).

MAHLÛK

(bk. YARATMA).

MAHMESÂNÎ

(المحمصاني)

Subhî b. Muhammed
Receb el-Mahmesânî
(1906-1986)

Lübnanlı hukukçu.

Beyrut'ta doğdu. İlk öğrenimi I. Dünya Savaşı'nın olağan üstü şartları içinde geçti. 1919 yılında Fransız işgali altındaki Beyrut'ta Amerikan Üniversitesi'ne bağlı okullarda başladığı orta ve lise tahsilini 1924'te tamamladı. Ardından Fransa'ya giderek Lyon Üniversitesi'nde hukuk öğrenimi gördü; özel hukuk ve iktisat alanında iki diploma aldı. Bu üniversitede *Les idées économiques d'Ibn Khaldoun* adlı teziyle (Lyon 1932; Beyrut 1933) doktorasını tamamladıktan sonra Londra Üniversitesi'nde hukuk dalında lisans diploması aldı (1935).

Subhî el-Mahmesânî, Paris'te öğrenimini sürdürürken 1929 yılından itibaren Lübnan'da Sûr şehri mahkeme kadılığı, Şûf'ta sulh hâkimliği, Beyrut'ta karma istinaf mahkemesi müsteşarlığı, temyiz ve istinaf mahkemesinde kadılık ve başkanlık (1938-1946) ve yüksek şer'î mahkeme savcılığı görevlerinde bulundu. 1947'de hâkimlikten ayrılarak avukatlık yapmaya başladı. 1938-1974 yılları arasında Lübnan ve Saint Joseph üniversiteleriyle Ma'hedü'd-dirâsâtî'l-Arabiyye'de hocalık yaptı. 1945'te Kahire'de Arap Birliği ve aynı yıl San Francisco'da Birleşmiş Milletler sözleşmesinin hazırlanmasında Lübnan heyetine hukuk danışmanı olarak katıldı. Milletlerarası Tahkim Mahkemesi'nde millî şube üyeliği, çeşitli milletlerarası tahkim komisyonlarında üyelik ve başkanlık yaptı. 1964-1968 yıllarında Beyrut milletvekilliği, 1966'da İktisat bakanlığı görevlerinde bulundu. Ancak siyasetten hoşlanmadığı için bakanlıktan ayrıldıktan sonra öğretim üyeliği göreviyle telif çalışmalarını sürdürdü. Dimaşk, Kahire ve Bağdat Arap Dili akademilerine üye olan Mahmesânî tedavi için gittiği Paris'te 10 Eylül 1986 tarihinde vefat etti. Gerek Batı'da hukuk öğrenimi görmesi gerekse müslümanlarla gayri müslimlerin bir arada yaşadığı bir ortamda yetişmesi Mahmesânî'yi İslâm hukukunu Batı hukukuyla karşılaştırdığı, İslâm hukukunu çağdaş hukuk teknik ve teorileri açısından ele aldığı çalışmalara yöneltmiştir.

Eserleri. 1. *Felsefetü't-teşrî' fi'l-İslâm*. İslâm hukukuna giriş mahiyetinde özlü bir eser olup yabancılara ve yabancı kültürle yetişenlere İslâm hukukunu tanıtmak, İslâm hukukunu bilenlere de Batı hukukunun üslûbunu öğretmek, her iki hukuk sistemi arasındaki benzerlik ve ayrılıklara dikkat çekmek amacıyla telif edilmiştir (Beyrut 1946, 1952, 1981, 5. bs.). Eser Urduca (Lahor 1955), İngilizce (çev. Farhat J. Ziadeh, Leiden 1961) ve Farsça'ya (Tahran 1968) çevrilmiştir. 2. *en-Nazarıyyetü'l-âmme li'l-mucebât ve'l-ukûd fi's-şer'îti'l-İslâmiyye*. Müellifin önemli eserlerinden biri olup İslâm hukukunda akid ve borç teorisine dairdir. Meselecî bir metotla tedvin edilen klasik fıkıh literatürünün, yapısı gereği çağdaş hukuk biliminde olduğu gibi bütün borç nevelerini kapsayan genel bir teoriye sahip bulunmadığını, ancak bunun için gerekli birikim ve temelin mevcut olduğunu belirten müellif daha önce bu yönde yapılan çalışmaların yetersiz kaldığını, kendisinin

İslâm borçlar hukukunun genel hükümlerini ortaya koymaya çalıştığını ifade eder. Çeşitli baskıları yapılan eser (Beyrut 1948, 1972, 1983) Farsça'ya çevrilmiştir (Tahran 1961). 3. *ed-Düstûr ve'd-dîmûkrâtiyye* (Beyrut 1952). 4. *el-Mebâdî'ü's-şer'iyye ve'l-kânûniyye fi'l-hacır ve'n-nafakât ve'l-mevârîs ve'l-vaşiyye*. Saint Joseph Üniversitesi'ndeki Fransız Hukuk Enstitüsü'nde üçüncü ve dördüncü sınıf öğrencilerine verdiği konferanslardan oluşan kitap Hanefî fıkıhını ve Lübnan'daki uygulamayı esas almıştır (Beyrut 1954, 7. bs. 1981). 5. *el-Evzâ'u't-teşrî'iyye fi'd-düveli'l-Arabiyye mâzîhâ ve hâzîruhâ*. Günümüzdeki Arap ülkelerinde dünü ve bugünyle yasama konusuna, bunun tarihi ve içtimalî sebeplerinin tahliline dairdir (Beyrut 1957, 1962, 1965, 1972, 1981). 6. *Mukaddime fi ihyâ'i 'ulûmi's-şerî'a*. Mahmesânî'nin Tunus'ta verdiği, ictihad, fukahânın ihtilâfı, fıkıhın tedvini, devlet ve devletlerarası ilişkiler, hukuk ve temel özgürlükler, aile düzeni gibi konulara dair on iki konferansı ihtiva etmektedir (Beyrut 1962). 7. *The Principles of International Law in the Light of Islamic Doctrine*. Müellifin Lahey'de Academy of International Law'da 1966 yazında öğrencilere verdiği konferanslardan oluşmaktadır (Leiden 1966). 8. *el-Kânûn ve'l-'alâkâtü'd-devliyye fi'l-İslâm*. Bir önceki eserin gözden geçirilip bazı çıkarma ve ilâvelerle yeniden telif edilmiş şeklidir (Beyrut 1972, 1982). 9. *ed-De'â'imü'l-hukûkiyye li'l-kavânîni's-şer'iyye* (Beyrut 1973, 1979). 10. *el-Evzâ'i ve te'âlimü-hü'l-insânîyye ve'l-kânûniyye* (Beyrut 1978). 11. *el-Mücâhidûn fi'l-hak*. Hicret, İmam Mâlik, Evzâi, Ebû Yûsuf, Mâverdi, İbn Kayyim el-Cevziyye, İbn Haldûn, Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî ve Muhammed İkbâl hakkında kaleme alınmış makaleleri ve anma toplantılarında yapılmış konuşmalardan seçmeleri içerir (Beyrut 1979, 1985). 12. *Erkânü hukûkî'l-insân* (Beyrut 1979). 13. *el-Muctehidûn fi'l-kazâ'*. Fıkıhın tedvini ve mezheplerin teşekkülünden önce kadılık mesleğinde ün yapmış üç selef âlimi olarak Kâdî Şüreih, İbn Şübrûme ve İbn Ebû Leylâ'nın biyografileriyle yargılama hukuku başta olmak üzere çeşitli konularla ilgili ictihadlarını ihtiva etmektedir (Beyrut 1980, 1985). 14. *Fi dîrûbi'l-'adâle: Dirâsât fi's-şerî'a ve'l-kânûn ve'l-'alâkâtü'd-devliyye*. Daha önce yayımlanmış bazı makale ve konferanslarından oluşmaktadır (Beyrut 1982). 15. *Türâşü'l-hulefâ'r-râşidîn fi'l-fikh ve'l-kazâ'* (Beyrut 1984).

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed el-Alâvîne, *Zeylû'l-A'lâm*, Cidde 1418/1998, s. 104; Nizâr Abâza – M. Riyâz el-Mâlih, *İtmâmü'l-A'lâm*, Beyrut 1999, s. 130; M. Behcet el-Baytâr, "et-Ta'rif ve'n-naqd: Mukaddime fi ihyâ'i 'ulûmi's-şerî'a", *MMLADm.*, XXXVII/3, Dimaşk 1382/1962, s. 476-479; Şukrî Faysal, "ed-De'â'imü'l-hukûkiyye li'l-kavânîni's-şer'iyye", a.e., XLVIII/4 (1393/1973), s. 917-922; Adnân el-Hatîb, "ed-Düktûr Subhî el-Mahmesânî", a.e., LXIII/4 (1988), s. 712-732.



AHMET ÖZEL

MAHMİL

(محمّل)

Mekke-Medine'ye
surre adıyla gönderilen
para ve hediyelerin konulduğu,
develere yüklenen bir çeşit vasıta
(bk. SURRE).

MAHMUD I

(محمود)

(ö. 873/1469)

Hindistan'da
Halaciler'in Mâlvâ kolunun
kurucusu
(1436-1469).

Hindistan'a Orta Asya'dan gelen Halaç (Kalaç) Türk aşiretindendir. Melik Mugis'in oğlu olup annesi, Timur'un Hindistan'ı işgalinden sonra Delhi Sultanlığı'ndan bağımsız hale gelen Mâlvâ Gûrî hânedanının kurucusu Dilâver Han'ın kız kardeşidir. Mahmud küçük yaşta dikkat çekince Dilâver Han'dan sonra tahta çıkan oğlu Hûşeng Şah tarafından on altı yaşında iken kendisine han unvanı verildi. Hûşeng'in ardından Muhammed Şah Gûrî unvanıyla yerine geçen oğlu Gaznî Han, 1436'da kayınpederi Mahmud'un ihtiraslarından endişe edip onu ortadan kaldırmak istediğinde Mahmud kızı vasiyesiyle damadını zehirlettiyerek Mâlvâ tahatına hâkim oldu. Saltanatı teklif ettiği babası Melik Mugis'in bunu kabul etmemesi üzerine yönetime kendisi geçti (29 Şevvâl 839 / 16 Mayıs 1436). İlk zamanlar Muhammed Gûrî'nin kumandanlarının direnişiyle karşılaşmıştıysa da yavaş yavaş hâkimiyetini güçlendirdi, kumandanların bir kısmını babasının önerisiyle affederken uzak vilâyetlere tayin etti. Ancak bu siyaset beklenen sonucu vermedi; rakipleri İslâmâbâd, Hûşengâbâd ve Çanderi'de büyük bir isyan başlattılar. Melik Mugis bu isyanı güçlükle bastırabildi.

Mâlvâ'daki bu karışıklıktan faydalanmayı düşünen Gucerât Sultanı Ahmed, Gûri hânedarından Şehzade Mes'ûd Han'ı desteklemek gerekçesiyle 1438'de Mâlvâ topraklarına girdi. Diğer taraftan Mes'ûd'un amcası Ömer Han Çanderi'de isyan etti. Ömer Han'a yardım için kalabalık bir Gucerât ordusu Çanderi'ye hareket edince Mahmud'un durumu iyice zorlaştı. Ancak bu sırada Gucerât ordusunda çıkan bir salgın hastalık yüzünden geri çekilen ordunun desteksiz bıraktığı Ömer Han Mahmud tarafından öldürüldü. Çanderi'ye tekrar hâkim olan Mahmud, burada iken Gevâliyâr racasının saldırısına uğrayan Şehr-i Nau Valisi Bahar Han'ın talebi üzerine racayı durdurdu. Bunun üzerine Bahar Han Mahmud'un hâkimiyetini tanıyarak Mâlvâ'ya tâbi oldu. Mahmud Han daha sonra bölgesinde kendisine karşı direnen Hindu racalarını itaat altına almak için harekâta başladı ve 1441-1442'de Kandva, Hora, Hirki, Herla, Sarguca, Ratanpûr ve Raipûr racalarına üstünlüğünü kabul ettirdi. Ardından Delhi ulemâsı ve eşrafından aldığı davet üzerine Sultan Muhammed Şah Seyyid'e karşı bir sefer düzenlediyse de başarılı olamadı (1442).

Mahmud Han'ın diğer müslüman hânedanlarla ilişkileri dostça değildi. 854'te (1450) Gucerât topraklarına saldırdı ve uzun süren mücadelelerin ardından Gucerât Sultanlığı ile kalıcı bir barış sağlandı. Aynı şekilde Jaunpûr Şarkî Sultanlığı ile de Mâlvâ'ya bağlı Kalpi üzerinde başlayan kavga savaşlara sebep oldu. Mahmud, Şarkî Sultanlığı'ndan Kalpi'yi kurtardığı gibi Mohoba, Rath ve Erç vilâyetlerini de almayı başardı. 861'de (1457) Dekken'e doğru genişlemek için Behmenî Sultanlığı topraklarına hücum etti. Ancak güçlü bir savunmayla karşılaşınca başarılı olamayacağını anlayıp geri çekildi. Sekiz yıl sonra tekrar Dekken'e girip Behmenî ordusunu mağlûp etmesine rağmen bu defa Gucerât Sultanı Mahmud Begerhâ'nın müdahale etmesi üzerine geri dönmek zorunda kaldı. 865'te (1461) yeniden Dekken topraklarına hücum ederek Devletâbâd şehrine hâkim olduysa da yardıma gelen güçlü Gucerât ordusu Mahmud'u yine geri çekilmeye zorladı. Şeyh Ziyâeddin Beyâbânî'nin ara buluculuğu ile iki sultanlık arasında barış imzalandı.

Mâlvâ'nın iç işlerine karışmakla itham ettiği Mevar Racalığı'na da saldıran Mah-

mud 1442'de Mevar topraklarını işgal etti ve Maçinderpûr Kalesi'ni ele geçirdi, ancak asıl hedefi olan Çitor'u uzun bir kuşatmaya rağmen zaptedemedi. 1444 ve 1446'da tekrar Mevar topraklarına yönelen Mahmud sadece Gagraun ve Harauti'yi fethedebildi. Ertesi yıl Gevâliyâr'a hücum ettiyse de başarılı olamadı. 859'da (1455) müslüman halkın talebi üzerine Ecmir'i işgal etti. Hemen ardından Mevar'a yönelerek eskiden beri ele geçirmek istediği Mandalgarh şehrini on ay süren bir kuşatmadan sonra aldı. Fakat yıllarca süren çabasına rağmen Çitor'a hâkim olamadı. 870'te (1466) Kahire'deki Abbâsî halifesinden kendisinin bağımsız bir sultan olduğuna dair hil'at ve menşur aldı. Bu dönemde Orta Asya hanlıklarıyla iyi ilişkiler kurularak karşılıklı elçiler gönderildi.

Otuz üç yıllık saltanatının büyük kısmını savaş meydanlarında geçiren Mahmud, 19 Zilkade 873'te (31 Mayıs 1469) Raca Kiçivara'ya karşı düzenlediği bir seferde öldürüldü. Zamanında basılan sikkelerde "es-sultanü'l-a'zam ale'd-dünyâ ve'd-dîn Halci Ebû'l-Muzaffer Mahmûd Şah halledellâhu hilâfete" ve "İskenderü's-sânî yeminü'l-hilâfe nâsiru emîri'l-mü'minîn" gibi unvanlar yer almaktadır. *Me'âşir-i Mahmûd Şâhî*'de onunla ilgili, "Saltanatta Cemşid, adalette Enûşirvân ve cömertlikte Hâtim gibiydi" kaydı vardır.

Uzak görüşlü bir hükümdar olduğu belirtilen Mahmud, Hindu racalarıyla olan çatışmaları sırasında işgal ettiği bazı yerlerde birkaç Hindu mâbedini camiye çevirmesi sebebiyle din anlayışında baskıcı olmakla itham edilmiştir. Ancak kaynaklar, onun genelde gayri müslimlerin inançlarına müdahale etmediğini ve yönetimin yüksek kademelerinde Hindu memurlara da görev verdiğini bildirmektedir. Ayrıca Jain dinine ait bir kutsal metni istinsah ettirdiği de bilinmektedir. Fırışte, Mahmud'un saltanatı döneminde Hindu-müslüman ilişkilerinin gergin olmadığını yazmaktadır. Mahmud Han şifâhâneler, hastahaneler ve medreseler inşa ettirmiş, ulemâ ve tüccarları daima gözetmiştir. Seferleri sırasında ekin tarlalarının korunması konusunda özellikle titiz davrandığı rivayet edilmektedir. Bu arada mimariye de önem vermiş, Mustafâbâd şehrini kurdurmuş, Mâlvâ'nın pek çok yerinde yaptırdığı kalelerin yanı sıra Mandû'da da bir saray ve bir cami inşa ettirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Abdullah Muhammed b. Ömer el-Âsafî Uluğhânî, *Zaferû'l-vâlih bi-Muzaffer ve âlih* (nşr. D. Ross), London 1910, I, 50-60; Yusuf Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi*, Ankara 1947, s. 387-391; U. N. Day, *Medieval Malwa: A Political and Cultural History: 1401-1562*, Delhi 1965, bk. İndeks; Ali b. Mahmûd el-Kirmânî, *Me'âşir-i Mahmûd Şâhî* (nşr. Nûrû'l-Hasan), Delhi 1968; Ahmad Alawi, *Şâhân-ı Mâlvâ*, Lucknow, ts.; H. N. Wright, "The Coinage of the Sultans of Malwa", *Numismatic Cronicles*, XI, London 1931, s. 291-312; XXII (1932), s. 13-16; A. Halim, "Some Minor Dynasties of Northern India During 15th Century", *Journal of Indian History*, XXVI, Trivandrum 1948, s. 223-248; A. H. Nizami, "Muhammadabad Kalpi and its Historical Background", *IC*, XXVII (1953), s. 149-155; Mohibbul Hasan, "Mahmûd", *ET* (İng.), VI, 52-54.



NAIMURRAHMAN FAROOQI

MAHMUD I

(محمود)

Ebü'l-Feth Nâsirüddîn Mahmûd
Şâh Begerhâ
(ö. 917/1511)

Gucerât sultanı
(1459-1511).

Gucerât Sultanı II. Gıyâseddin Muhammed'in ikinci oğludur. II. Gıyâseddin'in büyük oğlu II. Kutbüddin Ahmed Şah'tan sonra tahta geçen amcası Dâvud Şah ulemâ ve eşrafın güvenini kazanamayınca birkaç gün içinde tahttan indirilmiş, yerine on üç yaşındaki küçük oğlu Ebü'l-Feth Nâsirüddin Mahmud Şah unvanı ile tahta geçirilmiştir (1 Şâban 863 / 3 Haziran 1459). Mahmud Şah, Girnâr ve Çampânîr kalelerini (gerh) fethettiği için Sultan Mahmud Begerhâ (Begarâ) olarak da bilinir.

Tahta geçtiği ilk zamanlardan itibaren etrafındaki güçlü rakipleriyle mücadeleye başlayan Sultan Mahmud, 866'da (1462) Dekkenli Nizam Şah Behmenî'ye Mâlvâ Sultanı I. Mahmud Halacî'ye karşı mücadelesinde yardımcı oldu. Bir yıl sonra Gucerât bölgesi deniz ticaretinde büyük sıkıntılar çıkaran Dun racasını yenerek saf dışı bıraktı. 870'te (1466) Yadava ve Girnâr üzerine yürüdü. Girnâr hâkimi Rao Mandlik dört yıl süren kuşatmalardan sonra mağlûp edilebildi. Ardından Rao Mandlik müslüman olunca sultan tarafından kendisine Hân-ı Cihân unvanı verilerek Girnâr yakınlarında Hz Peygamber'in adına izâfeten Mustafâbâd (bugün Cûnâgerh / Junagarh) adı verilen şehrin kurulması ile görevlendirildi.

876 yılı ortalarında (1472 başları) Sultan Mahmud Şah Sumra, Soda ve Kahla gibi müslüman kabileleri itaat altına almak için Sind üzerine yürüdü. Cehaletleri yüzünden dinî kurallara riayet etmedikleri söylenen bu kabileler İslâm'ı öğrenme ve onu uygulama şartını kabul ettiler. Kendi bölgesinde Mahmud Şah'ın en güçlü rakibi Çampânî Racası Rai Jai Chad idi. 887'de (1482) yapılan savaşta mağlûp olan Rai Jai muhkem Pavagadh Kalesi'ne sığındıysa da uzun süren kuşatma sonunda yenildi ve Gucerât'taki son Racpût direnişi de ortadan kalkmış oldu. Bu zaferin adına burada birçok İslâmî eserle süslenmiş olan Muhammedâbâd şehri kuruldu. Gücünün zirvesinde bulunan Mahmud Şah'ın adı hem Hindistan'da hem komşu ülkelerde saygıyla anılır hale geldi. 913'te (1507) Mısır Memlûk Sultanı Kansu Gavri ile hac yolunu ve Gucerât kıyılarını Portekizliler'e karşı korumak için iş birliği yapma yollarını aradı. Bir yıl sonra Cidde Valisi Emîr Hüseyin kumandasında hazırlanan Memlûk donanması Diu ve Mustafâbâd Valisi Melik Ayaz'la birlikte Portekiz donanmasını mağlûp etti ve donanma kumandanı Laurenço Almeida öldürüldü. Laurenço'nun babası olan Koçin'in Portekiz genel valisi Francesco Almeida yeni bir saldırı ile müttefik müslüman güçlerini yenilgiye uğrattınca Mahmud Şah Portekizliler ile anlaşma yapmak zorunda kaldı. Anlaşmaya göre Gucerât limanları ve gemilerine rahatsızlık verilmeyecek, buna karşılık Portekiz esirleri serbest bırakılacak ve gemileri de Gucerât kıyılarına serbestçe uğrayabilecekti.

Hindistan'daki diğer hânedanlar da Mahmud Şah ile anlaşma vesileleri aradılar. Handeş'in Fârûkî hânedanı Gucerât'a tâbi olurken Dekken ve Mâlvâ sultanları dostluk kurdular. 1508'de Delhi Sultanı İskender Lûdî, Gucerât Sultanlığı'nı tanıyarak zengin hediyelerle bir elçilik heyeti yolladı. İran'da Safevî Sultanı Şah İsmâil Gucerât'a bir elçi gönderdiyse de Mahmud Şah bu elçi ile görüşmeden vefat etti (2 Ramazan 917 / 23 Kasım 1511).

Âdil yönetimi sayesinde halkın sevgisini kazanan Mahmud Şah döneminde Gucerât Sultanlığı en iyi zamanlarını yaşadı. Ülke içinde sosyal, ekonomik ve kültürel alanda büyük gelişmeler görülürken Memlûk ve Portekizliler'le yapılan anlaşmalarla Gucerât gemilerine milletlerarası ticaret imkânları sağlandı. Aynı zamanda mimari alandaki yatırımlarla şehircilikte hızlı ve planlı gelişmeler gerçekleştirildi; cami, türbe ve sarayların inşa edil-

diği Ahmedâbâd, Mahmudâbâd ve Muhammedâbâd şehirleri kuruldu. Ahmedâbâd yakınlarındaki Bağ-ı Firdevs ve Bağ-ı Şa'bân da Mahmud Şah zamanında yapıldı. Ülke içinde ticaretin güvenliğini sağlamak üzere yollar ve kervansaraylar inşa edildi. İlme ve ilim adamlarına gösterilen ilgi sayesinde dinî ilimlerde pek çok öğrenci yetişti. Ayrıca o dönemde İbn Hallikân'ın *Vefeyâtü'l-a'yân*'ı *Manzarü'l-İslâm* adıyla Farsça'ya çevrildi.

BİBLİYOGRAFYA :

Nizâmuddin Ahmed, *Tabakât-ı Ekberî* (nşr. B. De), Kalkûta 1935, III, 133-138, 148-154; Abdullah Muhammed b. Ömer el-Âsafî Ulughânî, *Zaferû'l-vâlih bi-Muzaffer ve âlih* (nşr. D. Ross), London 1910, I, 22-31, 54-57, 88; İskender b. Muhammad Mancû, *Mir'ât-ı İskenderî* (nşr. S. C. Misra – M. L. Rahman), Baroda 1961, s. 95-99, 115-121, 134-137; Firişte, *Gülşen-i İbrâhîmi*, Bombay 1831, II, 381-384, 387-391; Şemseddin, *Zamîme-i Me'âşir-i Mahmûd Şâhî*, Common Wealth Relations Office (London), nr. 3841, vr. 7^b-13^b, 28^b-29^b, 37^{a-b}; R. S. Whiteaway, *The Rise of Portuguese Power in India 1497-1550*, London 1916, s. 115-118; Yusuf Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi*, Ankara 1947, s. 394-397; M. Yakup Mughul, *Kanuni Devri Osmanlıların Hint Okyanusu Politikası ve Osmanlı Hint Müslümanları Münasebetleri* (1517-1538), Ankara 1987, s. 27-44; Mohibbul Hasan, "Mahmûd", *El²* (İng.), VI, 50-51; K. A. Nizami, "Gucerat", *DîA*, XIV, 172.



İQTIDAR HUSAIN SIDDIQUI

MAHMUD I

(محمود)

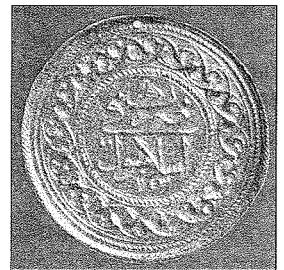
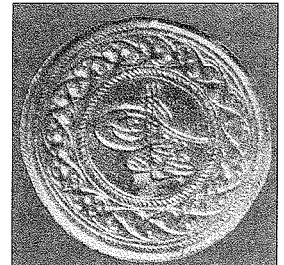
(ö. 1168/1754)

Osmanlı padişahı
(1730-1754).

3 Muharrem 1108'de (2 Ağustos 1696) Edirne'de doğdu. II. Mustafa'nın büyük oğlu olup annesi Sâliha Sultan'dır. Çocukluk yılları Edirne'de geçti, ilk eğitimini burada almaya başladı. Hocalığını Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi'nin oğlu İbrâhim Efendi yaptı (Anonim Osmanlı Tarihi, s. 146). Babasının tahttan indirilmesiyle sonuçlanan (1115/1703) Edirne Vakası'nın ardından kardeşleriyle birlikte İstanbul'a getirildi. 1117 (1705) yılında kardeşleriyle beraber sünnet edildi (Sîlâhdar, II, 220). Genellikle kuyumculukla uğraştığı yirmi yedi yıl süren kafes hayatının ardından Patrona Halil İsyanı neticesinde III. Ahmed'in tahttan feragati üzerine 19 Rebîülevvel 1143'te (2 Ekim 1730) padişah oldu. Kendisine ilk biat eden amcası III. Ahmed'in devlet idaresini bizzat

eline alması ve kimseye güvenmemesi hususunda ona öğüt verdiği belirtilir (*Destârî Sâlih Târîhi*, s. 16).

I. Mahmud, hükümdarlığının ilk haftalarında âsi reislerinin taleplerini yerine getirmeye özen gösterdi. Sadece yüklü nakitlerle yetinip herhangi bir memuriyet istemeyen Patrona Halil ve yandaşları şeyhülislâmlık ve kazaskerlik görevlerine, başta yeniçeri ağalığı olmak üzere önemli ocak ağalıklarına kendi adamlarını, sadrazamlığa da Sîlâhdar Mehmed Paşa'yı getirttiler. Ayrıca Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa zamanında konulan bazı vergileri kaldırttılar. Âsilerin Lâle Devri'nde zevk âlemlerine mekân olan Kâğıthane ve Sâdâbâd'daki köşkerleri yıkmaya istekleri de I. Mahmud tarafından kabul edildi (Subhî, s. 38). Devlet âdeta Patrona Halil'in vesayeti altına girdi ve Etmeydanı'ndaki kırk dokuzuncu cemaatin bulunduğu odadan yönetilir oldu. Bu sebeple padişah öncelikle Patrona Halil ve yandaşlarından kurtulmak istiyordu. Güvenilir adamları vasıtasıyla asker ileri gelenlerini kendi safına çekmeyi, Patrona Halil'in nüfuzunu kırmayı, ardından da onu sarayda yapılan toplantıya çağırıp ortadan kaldırarak vaziyete hâkim olmayı başardı. Bu arada Patrona Halil yanlısı binlerce Arnavut'un muhtemel ayaklanmasına karşı tedbir alındı. Birkaç ay sonra yeniçeri ve cebecilerin katılımıyla başlatılan isyan hareketi şehir halkının desteği sayesinde başarısız kaldı. Olaylara karışan yeniçerilerle Boşnaklar ve Arnavutlar İstanbul'dan uzaklaştırıldı. 29 Safer 1144'teki (2 Eylül 1731) bir başka ayaklanma girişimi de engellendi. İstanbul'da sıkı bir disiplin uygulayan padişah asayişe yönelik



Sultan
I. Mahmud'un
1143 (1778)
tarihli altın
sikkesi
(İstanbul
Arkeoloji
Müzeleri,
Teşhir
nr. 1778)

Osmanlı hükümeti barış ümidini koruyordu. Hatta Avusturya'nın savaşa hazırlanmakta olduğu yolundaki Özi, Bender ve Vidin muhafızlarının haberlerine bile önem verilmemişti. 6 Safer 1149'da (16 Haziran 1736) İstanbul'dan hareket eden Osmanlı ordusu Babadağı'na ulaşip beklemeye başladı. I. Mahmud tarafından kabul edilen Talman Osmanlı hükümetini oyalamayı sürdürdü. Görüşmelerin Nemirov'da yapılması kararlaştırılmışken Avusturya'nın da üç koldan Osmanlı topraklarına saldırmasıyla savaş başladı (Safer 1150 / Haziran 1737).

11 Temmuz 1737'de Ruslar Özi'yi işgal ederken Avusturyalılar da Niş, Banyaluka ve İzvornik'e saldırdılar; Eflak'a girip Bükreş'i ele geçirdiler. Bu kayıplardan dolayı çok üzülen I. Mahmud sadrazamlığa Muhsinzâde Abdullah Paşa'yı getirdi. Rikâb kaymakamı Köprülüzâde Hâfız Ahmed Paşa da Rumeli beylerbeyi olarak Niş'i geri almakla görevlendirildi. Sadrazam Abdullah Paşa Banyaluka'da, Hekimoğlu Ali Paşa Bosna'da, İvaz Mehmed Paşa Vidin civarında Avusturyalılar'ı geri çekilmeye zorlarken Hâfız Ahmed Paşa Niş'e girdi. Ordunun İstanbul'a dönmelerinden sonra sadrazamlığa Yeğen Mehmed Paşa'yı getiren I. Mahmud, savaş sorumluluğunun Avusturya'ya ait olması şartıyla Fransa'nın barış aracılığını kabul ettiyse de sınır boylarında tahkimatı sürdürdü, bütün hazırlıkları Belgrad'ın geri alınması planına göre yaptırdı. Bu arada, bir süredir Tekirdağ'da ikamet etmekte olan II. Rakoczi Ferenc 1738 yılı başında Erdel Krallığı tacı giydirilerek bu ülkeye gönderilmişti. 1150 (1738) ilkbaharında sefere çıkan ordu Adakale ve Belgrad'a hareket ederken Avusturyalılar Timişvar tarafından saldırıya geçtiler; Orsova, Mehâdiye ve Semendire dolaylarında şiddetli çarpışmalar oldu. Osmanlılar, Mehâdiye'yi alarak Orsova ve Adakale'yi kuşatıp Tuna'yı geçtiler, Timişvar'a akınlar yaptılar. Bu sırada Şebeş ve Lugoş kaleleri tahrip edildi, 17 Ağustos 1738'de Adakale alındı. Ardından Niş'e gelen Yeğen Mehmed Paşa buradan Belgrad'a akınlarda bulundu.

Rus cephelelerinde Bender seraskeri Numan Paşa, Özi'yi geri alabilmek için Aksu ve Dinyestr boylarında çarpışıyordu. Dinyestr'i geçmek isteyen Ruslar 1738 yılı başlarında püskürtüldü; Azak'tan Karadeniz'e çıkan Rus donanması, Kaptanıderyâ Süleyman Paşa kumandasındaki Osmanlı filosu tarafından yakıldı. Bu sırada Fransa'nın Pasarofça Antlaşması esasları da-

hilinde barış için yaptığı girişimler mağlûp müttefikler tarafından kabul edilmedi. I. Mahmud, Yeğen Mehmed Paşa'nın yerine sadrazamlığa İvaz Mehmed Paşa'yı getirdi. 1152 Muharreminde (Nisan 1739) İstanbul'dan yola çıkan orduya kumanda eden İvaz Mehmed Paşa'nın hedefi Belgrad idi. Belgrad - Hisarcık arasında yapılan şiddetli muharebelerde Osmanlı kuvvetleri Avusturyalılar'ı yenerek Belgrad'ı geri aldı. Bunun üzerine Avusturya hükümeti Osmanlı Devleti'nden barış talebinde bulundu. 24 Cemâziyelâhir 1152 (28 Eylül 1739) tarihinde yirmi yedi yıllıkna yapılan anlaşma ile savaşa son verildi ve Avusturyalılar Tuna'nın kuzeyine çekildi. Öte yandan Besarabya üzerinden Memleketeyn'e girmek isteyen Ruslar'ı İsveç-Fransa anlaşması, Fransa'nın Baltık'a donanma göndermesi ve Osmanlı-Prusya yakınlaşması telâşa düşürdü. 8 Ramazan 1149'da (10 Ocak 1737) Osmanlı hükümetinin İsveç'le bir ticaret antlaşması yapması Ruslar'ı daha da tedirgin etti. Avrupa'daki gelişmeler karşısında, Hotin'i almalarına rağmen müttefikinin savaştan çekilmesinin de rolüyle Rusya Osmanlı Devleti ile barış yapmak zorunda kaldı (11 Ramazan 1152 / 12 Aralık 1739). Buna göre Azak Kalesi Ruslar'da kalacak, fakat tahkim edilmeyecek, Kabartay bölgesi tarafsız olacaktı. Bu anlaşmaların yapılmasında önemli rol oynayan Fransa elçisi Villeuneve 1740'ta kapitülasyonları genişleterek yeniletmeyi başardı. 4 Şevval 1152'de (4 Ocak 1740) İsveç'le bir savunma antlaşması yapıldı, yine Fransa elçisinin girişimi sonucu İspanya ile de ti-

caret antlaşması imzalandı. Böylece Osmanlı Devleti ile Avrupa devletleri arasında bir denge kuruldu ve 1182'ye (1768) kadar sürecek olan uzun barış devri başladı.

Savaş ortamının sona ermesinin ardından ağır kış şartları 1740 yılında küçük çaplı bir isyana yol açıtıysa da kolaylıkla bastırıldı, İstanbul'da bulunan işsiz güçsüz kimseler memleketlerine gönderildi. Bu sırada doğuda Nâdir Şah'ın faaliyetleri yeni problemlere yol açtı. Onun Kafkasya'ya yönelik girişimleri tepkiyle karşılandı. Çok geçmeden Nâdir Şah'ın Ahmed Paşa'dan Bağdat'ın teslimini istemesi, ardından da burayı ve Kerkük'ü kuşatması ve 1156 Cemâziyelevvelinde (Temmuz 1743) Kerkük'ü alması yeni bir mücadeledenin başlamasına yol açtı. I. Mahmud, Hekimoğlu Ali Paşa'yı sadâretten alıp yerine getirdiği Seyyid Hasan Paşa'yı İran seferine gönderdi. Bu arada Safevî hânelerinden olup bir süredir Rodos'ta bulunan Sâfi Mirza İran tahtına aday gösterildi. Fakat Kars önlerinde yapılan savaştan kesin sonuç alınamadı. Mücadeleler 4 Zilkade 1157 (9 Aralık 1744) tarihine kadar sürdü. Şark Seraskeri Ahmed Paşa'nın yerine getirilen Yeğen Mehmed Paşa, geri çekilmekte olan İran ordusunu takip ederek Revan'da yakalamışsa da yapılan çarpışmalar sırasında hayatını kaybetmesi askerin dağılmasına ve Kars'ın düşmesine sebep oldu. Fakat Diyarbekir Valisi Abdullah Paşa'nın Hemedan'a yönelik akınlarının kendisini zor durumda bırakması üzerine Nâdir Şah, Serasker Ahmed Paşa ile Bağdat Valisi Ahmed Paşa'ya haber göndererek Ca'ferîliğin beşinci mezhap olarak kabul edilmesi fikrinden vazgeçtiğini bildirdi, ancak Musul ve Basra'nın kendisine verilmesini istedi. İstanbul'a gelen Feth Ali Han'ın şahın barış talebinde samimi olduğunu bildirmesi üzerine anlaşma yapılmasına karar verildi ve Nazif Mustafa Efendi, Osmanlı tekliflerini Kazvin'de Nâdir Şah'a bildirdi. Bağdat Valisi Ahmed Paşa nezdinde Kasrışîrin Antlaşması esasları dahilinde anlaşma sağlandı (17 Şâban 1159 / 4 Eylül 1746); İranlılar'ın sahâbeye hürmetkâr olmaları, hacıların ve yolcuların güvenliğiyle esirlerin iadesi meseleleri hükme bağlandı. İran şahının dostluk nişanesi olarak gönderdiği ünlü taht-ı Tâvüs ve diğer hediyeler, onun bir suikast sonucu öldürülmesinin ardından çıkan karışıklıklar yüzünden uzun süre Bağdat'ta kalmış, ancak III. Mustafa zamanında İstanbul'a getirilebilmiştir (Şem'dânîzâde, II/A, s. 31-32).

I. Mahmud'un vakıf mührü (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 555)



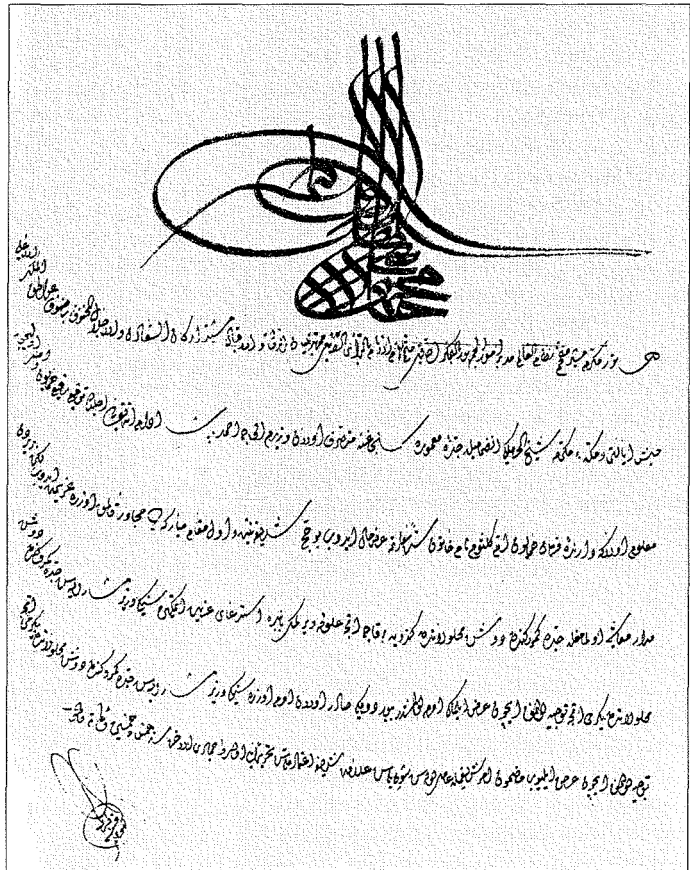
Fransa'nın tahriklerine rağmen, VI. Karl'ın 1740'ta ölümünden sonra çıkan veraset savaşlarından yararlanmaya çalışmayarak barışçı siyasetten ayrılmayan, hatta Nâdir Şah'ın öldürülmesi üzerine İran'da çıkan karışıklıklar sırasında aynı tavrını sürdüren I. Mahmud hükümdarlığı boyunca, içeride Dârüssaâde Ağası Morali Beşir Ağa zamanında çıkan saray ağaları vak'ası, başta Aydın'da yarı bağımsız hale gelen Sarıbeyoğlu olmak üzere Anadolu'daki levent eşkıyasının tenkili, Şam'da Seyyid Fethi'nin cezalandırılması, 1161 Recebinde (Temmuz 1748) İstanbul'da çıkan isyan ve Necid'deki Vehhâbi meselesi gibi olaylarla uğraşmak zorunda kaldı. Orduyu güçlendirmeye ve modernleştirmeye çalıştı. Yeniçeri Ocağı'na dokunmamakla birlikte onları kontrol altına almaya dikkat etti, maaşlarının düzenli olarak ödenmesini sağladı. İbrâhim Mütferrika'yı huzuruna çağırarak ondan savaşlarda mağlûbiyetin sebeplerini ve alınacak tedbirleri sormuş, böylece *Usûlû'l-hikem*'in yazılmasına vesile olmuştu. Onun tavsiyeleri doğrultusunda, III. Ahmed zamanında iltica talebinde bulunan, ancak bu isteği I. Mahmud döneminde gerçekleşen ve Humbaracı Ocağı'nı ıslah etmekle görevlendirilen Fransız mühtedisi Humbaracı Ahmed Paşa (Comte de Bonneval), bir yandan maaşlı bir Humbaracı Ocağı kurarken (a.g.e., II/A, s. 35) diğer yandan 1146 (1734) yılında Üsküdar'da Hendesehâne (Humbarahâne) adıyla bir kışla ve okul açmış, böylece III. Mustafa ve III. Selim devirlerinde kurulacak olan mühendishânelerin ilk örneğini meydana getirmiştir. Bu arada Topçu Ocağı düzene sokularak yeni toplar dök-türülmüş, 1732'de tımarlı sipahiler için daha sonraki kanunlara temel olacak yeni bir kanun hazırlanmıştır. İbrâhim Mütferrika'nın 1160'ta (1747) ölümünden sonra kapanan matbaanın yeniden faaliyete geçirilmesi, bu iş için Lehistan'dan ustalar getirilmesi, Yalova'da kâğıt imalâthesinin açılması (Ahmet Refik, s. 159-160, 164-165), kâğıt ithali ve ilk defa yangınlara karşı hortumlu tulumbacılar kullanılması da bu dönemde gerçekleştirilmiştir (Şem'dânizâde, I, 175). Taşrada merkezî hükümetin gücünü yerleştirmeye çalışan, ancak âyan denilen zümrelerin bir güç odağı haline gelmesini önleyemeyen I. Mahmud, 1153'te (1740) bir adâlet-nâme neşrederek halkı gerek bunların gerekse taşradaki idarecilerin zulüm ve baskılarından korumak istemiştir. Döneminde önemli bir malî buhran yaşanma-

mıştır. O zamana kadar hicrî takvime göre yapılan malî ödemelerin şemsi takvime göre yapılması uygulaması başlatılarak devletin uğradığı zararlar önlenmek istenmiştir. Saltanatı boyunca altın, gümüş ve bakır paralar kestiren padişah Anadolu ve Rumeli'de para kesimini yasaklamış, sadece merkeze uzak Mısır'da, Kuzey Afrika eyaletlerinde, Bağdat ve Tiflis'te buna izin vermiştir.

Osmanlı Devleti'ne son parlak dönemini yaşatan ve haleflerine uzun bir barış devri bırakan I. Mahmud, 27 Safer 1168'de (13 Aralık 1754) cuma namazından önden Topkapı Sarayı'nın Demirkapı girişinde vefat etti. Nuruosmaniye Camii'nin yanında hazırlattığı türbesine defnedilme-yip halefi III. Osman'ın iradesiyle Yenica-mi yanındaki Vâlide Turhan Sultan Türbesi'nde babası II. Mustafa'nın yanına gömüldü. I. Mahmud dış ve iç meselelerde denge politikası izlemiş, dahildeki huzursuzlukları sık sadrazam değiştirmekle önlemeye çalışırken dış politikada başarılı anlaşmalara imza atmıştır. Onun ülke meseleleriyle yakından ilgilendiği, Divân-ı Hümâyûn toplantılarına katılarak halkın dertlerini dinlediği, cirit, at yarışı, yüzme sporlarından ve özellikle mehtap seyrin-

den hoşlandığı belirtilir. Kaynaklarda din-dar, zeki, bilgili, yumuşak huylu, hamiyet-li, barış sever, âdil ve vakur bir padişah olarak vasıflandırılan I. Mahmud, "Seb-katî" mahlasıyla şiirler yazmış, mûsikiyle uğraşmış ve bir kısmı günümüze ulaşan besteler yapmış muhtemelen tanburî bir sazdedir. Başta lâle olmak üzere çiçek-leri çok sevdiği ve satranç meraklısı ol-duğu nakledilir (a.g.e., I, 178).

İstanbul-Edirne arasındaki mîrîye ait bütün kasırları tamir ettiren (Ahmet Refik, s. 137), özellikle de İstanbul'un imarı için çalışan ve çağdaş tarihçiler tarafın-dan "muammir-i bilâd" olarak nitelenen I. Mahmud, Lâle Devri'nde başlayan imar faaliyetlerini daha bilinçli şekilde sürdür-müştür. Nuruosmaniye Külliyesi'nin in-şasını başlatmış, fakat burası halefi III. Osman zamanında bittiği için onun adıyla anılmıştır. Orta Kapısı'nı onarttığı Yeni Saray'ın sahilinde inşa ettirdiği Topkapı Sahilsaray'ının adı zamanla bütün sara-ya teşmil edilmiştir. Ayrıca Topkapı Sara-yı'ndaki Hazine Dairesi'nden başka Elçi Hazinesi'ni yaptırmış, Beşiktaş Sahilsara-yı ile Yalı Köşkü'nü ilâve köşkler ve bahçe-lerle genişletmiştir. Bunların dışında Yıldız Dede, Tulumbacılar Odası ve Defter-



Sultan
I. Mahmud
tuğralı
Vezir
Ahmed
Paşa'ya
gönderilen
1155 yılına ait
ferman
(BA, A.DVN,
Dosya
nr. 2130/1)

dar Kapısı mescidleriyle Rumelihisarı'n-da Hacı Kernâleddin (İskele), Beşiktaş'ta Arap İskelesi, Üsküdar'da Sultan Mahmud ve Kandilli camileri gibi birçok mâbedin bânisi olan I. Mahmud, Beyazıt Camii'nin kubbesiyle Beylerbeyi'ndeki camiye tamir ettirmiş, günümüzde Yeraltı Camii olarak anılan Kurşunlu Mahzen'i mâbed haline getirip (Vâsîf, I, 12-13) buradaki sahâbe mezarlarını caminin içine aldırıştır. I. Mahmud'un tuğralı kitâbesi caminin kapısı üstünde bulunmaktadır. İstanbul'un özellikle Galata ve Beyoğlu yakasının su meselesine el atmış, yaptırdığı bentlerde toplanan suları Tophane'de tamamlattığı meydan çeşmesiyle (İzzî, s. 213) Azapkapı'daki Sâlihâ Sultan Çeşmesi'ne, Kasımpaşa, Tepebaşı, Galata ve Beşiktaş semtlerindeki 100'den fazla çeşmeye dağıtmıştır. İnşa ettirdiği su makseminden dolayı ünlü "Taksim" adı onun zamanından beri kullanılmaktadır. Tophane sahillerinin doldurularak meydanın genişletilmesi, Tersane deposu ve yanındaki çöp mahzeninin yenilenmesi de bu padişah zamanında olmuştur.

I. Mahmud Ayasofya, Fâtih ve Süleymaniye camileriyle Galata Sarayı'nda kütüphaneler yaptırarak giderleri için Vidin ve Semendire'de köyler vakfetmiş, taşradan toplattığı değerli yazmalarla sarayda âtil vaziyette duran eserleri buralara koydurmuştur. Galata Sarayı Mektebi'ni âdetâ yeniden kurarak ve dersane açtırarak sık sık ziyaret etmiştir. Fâtih Camii yanında açtığı dershanede özellikle *Şaḥîḥ-i Buḥârî* okutulmasına özen göstermiştir. İstanbul dışında Belgrad ve Vidin'de kütüphaneler yaptırıp buralara değerli kitaplar göndermiştir. Topkapı Sarayı'nda III. Ahmed'in kurduğu kütüphane içinde Revan Köşkü bölümünü açtırmış, buraya kitaplar vakfetmiştir. Onun bu kültürel faaliyetlerine devrin devlet ricâli de katılmış, böylece İstanbul âdetâ kütüphanelerle süslenmiştir. Bunlardan Âşir Efendi ve Reîsülküttâb Mustafa Efendi'nin kütüphaneleri Süleymaniye Kütüphanesi içerisinde, Âtîf Efendi'ninki müstakil binasında faaliyetini sürdürmektedir (Erünsal, s. 83 vd.). Bu arada Ayasofya Külliyesi'nde sıbyan mektebini ve Beşiktaş'ta Bayıldım Kasrı'nı inşa ettirmiştir. Yûşâ tepesindeki Tokat Köşkü'nü Hümâyûnâbâd adıyla yeniden yaptıran Sultan Mahmud Kanlıca'daki Mihirâbâd Kasrı'nın da bânisidir. Ayasofya Kütüphanesi'ne gelir sağlamak amacıyla günümüzde de faaliyetini sürdüren Çağaloğlu Hamamı'nı inşa ettiren, civarına va-

kıf evler yaptırarak iskâna açan ve bir mahalle haline getiren, Sultanahmet'te Çatalçeşme'deki defterdarlık binasını onartan da odur. Topkapı Sarayı'nda Mukaddes Emanetler Dairesi'nde bulunan kadem-i şerîfi Eyüp Sultan Türbesi'nin kible tarafında mermerden yaptırdığı yirmi gözlü bir kemer içine koydurarak halkın ziyaretine açmıştır (Şem'dânîzâde, I, 26). Çok sevdiği Kandilli'yi de imar edip Nevâbâd adını veren ve iskâna açan, Kahire'de bir külliye yaptıran I. Mahmud'un İstanbul dışında daha birçok hayır eseri bulunmaktadır. 1736'da Rus tahribatına uğrayan Bahçesaray'daki Han Sarayı, camisi ve kütüphanesinin tamiri için gerekli malzeme onun tarafından gönderilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, MD, nr. 138-157; BA, Ali Emîri, nr. 267, 8705, 14440, 14469, 15120; BA, Cevdet-Maarif, nr. 2482; BA, Cevdet-Hariciye, nr. 7844, 7897; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 5071; BA, Cevdet-Saray, nr. 5934; TSMA, nr. D. 2274; *Osmanlı İmparatorluğu ile Lehistan (Polonya) Arasındaki Münasebetlerle ilgili Tarihi Belgeler* (der. Niğâr Anafarta), İstanbul, ts., s. 23, 24, 25, 26-27, 31; *Anonim Osmanlı Tarihi* (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 2000, s. 146, 183, 207; Silâhdar, *Nusretname*, II, 220; Râşid, *Târih*, II, 369, 529-530; *Destârî Sâlih Târihi* (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1962, s. 18-19, ayrıca bk. tür.yer.; 1730 *Patrona İhlâlî Hakkında Bir Eser: Abdi Tarihi* (nşr. Faik Reşit Unat), Ankara 1943, s. 49, 54-58; Şeyhî, *Vekâyiü'l-fuzalâ*, II, 214, 312; Ömer Efendi, *Ahvâl-i Gazavât der Diyar-ı Bosna*, İstanbul 1293, tür.yer.; De Crouzenac, *Histoire de la dernière révolution arrivée dans l'Empire ottoman*, Paris 1740, tür.yer.; Mustafa Hattî Efendi, *Vişana Sefâretnâmesi* (nşr. Ali İbrahim Savaş), Ankara 1999, tür.yer.; Mehmed Emnî Beyefendi, *Rusya Sefâretnâmesi* (nşr. Münir Aktepe), Ankara 1974, tür.yer.; Ebû Sehl Numan Efendi, *Tedbirât-ı Pesendide* (nşr. Ali İbrahim Savaş), Ankara 1999, tür.yer.; Koca Râgıb Mehmed Paşa, *Tahkik ve Tevfiḳ* (haz. Ahmet Zeki İzgöer), İstanbul 2003, tür.yer.; a.mlf., *Fethiyye-i Belgrad*, İÜ Ktp., TY, nr. 2021, tür.yer.; Subhî, *Târih*, tür.yer.; İzzî, *Târih*, İstanbul 1199, tür.yer.; Hâkim, *Târih*, İstanbul Arkeoloji Müzesi Ktp., nr. 483, tür.yer.; M. L. Shay, *The Ottoman Empire from 1720 to 1734 as Revealed in Despatches of the Venetian Baili*, Urbana 1944, tür.yer.; Ayvansarâyî, *Hadikatü'l-cevâmi'*, I, 12, 204; II, 33, 61, 152, 166; a.mlf., *Vefeyât-ı Selâtin*, s. 7; Şem'dânîzâde, *Mürî't-tevâriḥ* (Aktepe), I, 26, 175, 178; II/A, s. 5-6, 31-32, 35; Vâsîf, *Târih*, Bulak 1243, I, 9 vd., 12-13, 21, 22, 32, 33-35; Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi* (trc. Vecdi Bürün), İstanbul 1991, VII, 378 vd.; VIII, 7-172; Tayyazâde Atâ Bey, *Târih*, İstanbul 1293, IV, 67 vd.; A. Vandal, *Une ambassade française en orient sous Louis XV*, Paris 1887, tür.yer.; Ahmed Refik [Altınay], *Hicri On İkinci Asırda İstanbul Hayatı* (İstanbul 1930), İstanbul 1988, s. 77, 110-112, 137, 142-148, 154-155, 157, 159-160, 164-165, 168-169, 172, 175, 178, 181; Danişmend, *Kronoloji*², IV, 20-

35; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/1, s. 210-234, 250-313, 318-319, 320-321, 323-337; IV/2, s. 19, 67, 153-154; Münir Aktepe, *Patrona İsyânı*, İstanbul 1958, tür.yer.; a.mlf., "Nâdir Şah'ın Osmanlı Padişahı I. Mahmud'a Gönderdiği Taht-ı Tavus Hakkında", *TD*, sy. 28-29 (1975), s. 113-122; a.mlf., "Mahmud I", *İA*, VII, 158-165; a.mlf., "Mahmud I", *EL²* (Fr.), VI, 53-56; Faik Reşit Unat, *Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnâmeleri* (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1968, s. 65-97; Artuk, *İslâmî Sikkeler Kataloğu*, II, 632-643; Çağatay Uluçay, *Harem II*, Ankara 1971, s. 20, 125-126; a.mlf., *Padişahların Kadınları ve Kızları*, Ankara 1980, s. 95-96; Ali Djafer Pour, *Nâdir Şah Devrinde Osmanlı-Iran Münasebetleri* (doktora tezi, 1977), İÜ Ed. Fak., s. 74 vd.; Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi II*, s. 83-100; Abdülkadir Balgalmış, "Âtîf Efendi", *DİA*, IV, 60.



ABDÜLKADİR ÖZCAN

MAHMUD II

(bk. MAHMUD NÂSİRÜDDİN).

MAHMUD II

(ö. 1255/1839)

Osmanlı padişahı
(1808-1839).

13 Ramazan 1199'da (20 Temmuz 1785) doğdu. I. Abdülhamid'in oğludur. Annesi Nakşidil Sultan'ın Fransız asıllı olduğu iddiası doğru değildir. Adlî mahlası doğumuyla birlikte verilmiştir. Ayrıca "büyük" sıfatıyla da anılır. Amcası III. Selim'in tahttan indirilmesi (29 Mayıs 1807), ağabeyi IV. Mustafa'nın cülûsu ve bunun da Alemdar Mustafa Paşa tarafından halî üzerine 4 Cemâziyelâhîr 1223'te (28 Temmuz 1808) padişah oldu. III. Selim'in katli sırasında ölümden dönmüş olarak darbeler ve karşı darbelerle başlayan saltanatı



Sultan
II. Mahmud
(*Silsilenâme-i Osmâniyye*,
İÜ Ktp., TY,
nr. 9366,
vr. 32*)

aynı yoğunlukta devam etti. Yeniçeri isyanları, merkezî idareyi zaafa uğratan zorba idareciler ve âyanların te'dibi, Sırp ve Yunan milliyetçi ayaklanmaları, İran ve Rus savaşları ve özellikle Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın isyanı devrini tamamen işgal eden önemli gelişmeler arasındadır. Bütün bunların içinde devletin yeniden yapılanmasıyla ilgili hayatî önem ve zaruret arzeden köklü ıslahatların sürdürülmesi saltanat döneminin belirgin özelliğini oluşturur.

Saltanatının Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasına kadar (1826) geçen ilk devresi bu ocağın adını öne çıkartmış olarak bütünleşen, menfaatini geleneksel düzenin korunmasında gören, ağırlıklı olarak askerî ve ilmiye sınıfı tarafından temsil edilen, Anadolu ve Rumeli'deki âyanlar tarafından desteklenen ıslahat karşıtı cephenin tahakkümü altında geçti. Alemdar Mustafa Paşa'nın dört ay kadar süren sadâretinde meydana getirilen sened-i ittifak âyanlık kurumunu meşrulaştırmayı amaçlamakla beraber bu girişim, merkezî hükümet karşısında âyanların yekpâre bir cephe teşkil etmeleri aşamasına gelememiş olduğundan sonuçsuz kaldı. Bunlara karşı girişilen uzun soluklu mücadele, giderek Tepedelenli Ali Paşa gibi güçlü âyanların da ortadan kaldırılması aşamasına ulaştı ve 1832 yılına gelindiğinde devletin Avrupa ve Anadolu yakası bunlardan büyük ölçüde temizlendi.

İç ve Dış Gelişmeler. II. Mahmud tahta çıktığında Avrupa'da Fransa'ya karşı verilen mücadele devam etmekteydi ve Osmanlı Devleti, Fransa yanlısı siyasete dönmek zorunda kalmış olmasından ötürü Rusya ve İngiltere ile savaş halindeydi (1806). İngiltere ile savaş Kal'a-i Sultaniye Savaşması'yla (9 Ocak 1809) sona ermiş olmakla birlikte Rus savaşı Bükreş Antlaşması'na kadar devam etti (28 Mayıs 1812). Bu barışla Besarabya'nın kaybı söz konusu olmuş, Ruslar'a önemli bazı haklar tanınmış, Memleketeyn tahliye edilmiş, Kafkaslar'daki Rus ilerlemesi tanınmış ve özellikle Sırlar'a özerklik verilmesi kaçınılmaz olmuştu. Bununla beraber Napolyon'un Moskova seferine çıkması (1812), Avrupa'daki nihai hesaplaşma ve Viyana Kongresi'yle başlayan yeniden yapılanmanın getirdiği meşguliyet, bu antlaşmanın Sırlar'la ilgili maddelerinin bir süre için uygulanmasının askıya alınmasına imkân verdi. Ancak Rusya'nın daha sonra bu meseleyi tekrar gündeme getirmesi Sırlar'a fiilen özerklik verilmesini zaruri kıldı (1817).

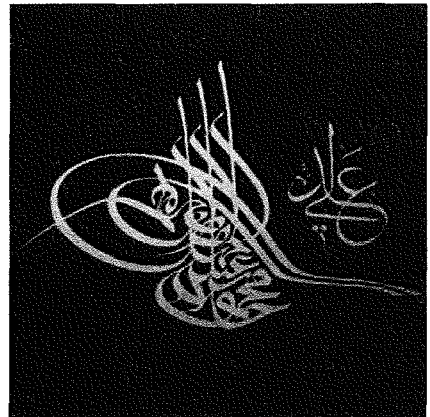
1821'de başlayan Rum isyanı kısa zamanda bastırılmamış olmasından ötürü devletler arası bir mesele haline geldi. İsyân Avrupa'da Türk aleyhtarlığını aşırı derecede körükledi. Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın kuvvetlerinin başarılı harekâtı ve isyanın bastırılması aşamasına gelmesi dış müdahaleyi hızlandırdı. Navarin'de demir atmış olan Osmanlı-Mısır donanması âni bir baskınla yakıldı (20 Ekim 1827), Fransızlar Mora'ya asker çıkardı. Akkirman Antlaşması'yla (7 Ekim 1826) iki devlet arasında sürüncemede kalan meseleleri kendi isteği doğrultusunda çözülmüş ve önemli haklar elde etmiş olmasına rağmen Rusya, Rum meselesini bahane ederek savaş açtı. Rus kuvvetleri Edirne'ye kadar geldi ve burada yapılan barış neticesinde (14 Ağustos 1829) Mora'yı ve bazı adaları içine alan Atina merkezli küçük bir Yunan devletinin kurulmasının yolu açıldı. Bu krizde II. Mahmud sert ve kararlı bir tutum sergilemiş, büyük devletlerin, Mora'daki bütün müslümanları katlederek soy kırımına uğratmış olan Rumlar lehinde yapmış oldukları müdahaleleri son ana kadar kabul etmeye yanaşmamıştır.

Sırbistan'ın özerkliğe kavuşmasından sonra bağımsız bir Yunan Devleti'nin kurulması, Balkanlar'daki diğer hristiyan halklar üzerinde örnek alınacak bir etki oluşturdu ve yükselmekte olan milliyetçilik akımlarına hız kazandırdı. Ayaklanma metbû devletle çatışmalara girişme, Avrupa'nın hristiyan dayanışmasını tahrik ederek müslüman-Türkler'e karşı duyulan ön yargıları devreye sokma ve büyük devletlerin müdahalesiyle bağımsızlığa erişme, ileriki yıllarda takip edilecek başarı vaad eden bir yol olarak ortaya çıktı. 1830'da Cezayir'in Fransızlar tarafından işgali ise dağılma ve parçalanmanın sömürgeci-emperyalist cepheden gelen tehlikesini gözler önüne serdi.

II. Mahmud'un Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa ile giriştiği mücadele, parçalanma tehdidinin doğudan ve bir müslüman güç tarafından gelmesi açısından ayrı bir önem arzeder ve yalnızca saltanatını sarsmakla kalmaz, bir hânedan değişikliği tehlikesini de ciddi olarak gündeme getirir. Mücadelenin Avrupa devletlerinin müdahalesine yol açması Mısır meselesiyle birlikte Boğazlar meselesinin de ortaya çıkmasına sebep oldu. Mısır kuvvetlerinin muzaffer bir şekilde Konya'ya kadar ilerlemesi, burada yapılan savaşta Sadrazam Reşid Mehmed Paşa kumandasındaki Osmanlı ordusunu yenmesi (21

Aralık 1832) ve sadrazamı esir almış olarak Kütahya'ya kadar gelmesi (2 Şubat 1833) II. Mahmud'un karşılaştığı en büyük tehlikelerden birini teşkil etti. Osmanlı Devleti'nin Mehmed Ali'nin eline geçebileceği ve devletin Mısır'daki reformlar doğrultusunda yeniden yapılanarak kuvvetlenebileceği ihtimalinden hareketle, zayıf bir komşunun varlığını muhafaza etmeyi kendi çıkarları açısından daha hayırlı gören Rusya'nın yardıma koşması için özel bir davette bulunulmasına pek fazla gerek kalmadı; Rus kara ve deniz kuvvetleri Beykoz'a geldi (Şubat 1833). Neticede Kütahya'da varılan uzlaşmayla II. Mahmud, 1516 ve 1517 fetihleriyle elde edilmiş toprakları Mehmed Ali idaresine bırakmak zorunda kaldı. Rusya ile de Hünkâr İskelesi'nde bir ittifak antlaşması akdederek (8 Temmuz 1833) bu devlete Boğazlar üzerinde önemli haklar ve diğer Avrupa devletleri karşısında üstünlük tanıdı. Rusya'nın işe karışmasıyla bir Avrupa meselesi haline gelen Mısır krizinin birinci safhası böylece kapanırken Boğazlar'daki Rus üstünlüğü Avrupa'da infiale yol açtı. Münchengrätz'de bir araya gelen (Eylül 1833) Avusturya ve Rus hükümdarlarının, ileride meydana gelecek yeni bir mücadelede Mehmed Ali'nin tekrar muzaffer olması ihtimalinden hareketle onun Anadolu'yu da elde ederek Osmanlı tahtına geçmesi, ancak hâkimiyetini Avrupa'daki topraklara teşmil etmesine izin verilmemesi ve burada müstakil hristiyan devletler kurulması hususunda mutâbık kalmış olmaları, gelişmelerin II. Mahmud için arzettiği tehlike boyutunu gözler önüne serer.

Sultan II. Mahmud'un tuğrası



Her iki tarafın girdiği uzun hazırlıklardan sonra 24 Haziran 1839'da Nizip'te meydana gelen son hesaplaşma Osmanlı kuvvetlerinin tekrar yenilmesiyle sonuçlandı ve Anadolu kapıları Mısır kuvvetlerine yeniden açıldı. Mısır ve buna bağlı olarak Boğazlar meselesi, bu defa baştan beri her yönüyle Fransa tarafından desteklenmekte olan Mehmed Ali'ye karşı Osmanlı Devleti'yle dayanışma içine girecek olan İngiltere'nin silahlı müdahalesi sayesinde halledildi. Mehmed Ali sıkı şartlara bağlandı ve verasetle Mısır valiliğini elde etmiş olmakla yetinmek zorunda bırakıldı (1840). Boğazlar meselesi devletlerarası bir konuma sokulmuş olarak çözüme kavuşturuldu (1841).

İslahatlar. İç ve dış tehditler girilen islahatlar için önemli bir tahrik unsuru olmuştur. Dönemin çağdaş devletleri için kaçınılmaz bir zaruret olan merkezî idarenin üstün otoritesinin sağlanması hususu, memleket içindeki çeşitli isimlerle anılan zorba idarecilerin ortadan kaldırılması mücadelesini gerekli kıldı. Mehmed Ali örneği bu girişimin başarısız kalan tek istisnası olmakla beraber II. Mahmud, kendinden önceki dönemlerde olmayacak derecelerde Osmanlı toprakları üzerinde merkezî otoritenin ağırlığını hissettirmeyi başardı. Avrupaî anlamda çağdaş bir devlet yapısını meydana getirmekle ilgili olarak girilen islahatların dönüm noktasını, geleneksel yapının taraftarlığının ve yenilenmenin karşısında olmanın genel simgesi haline gelmiş olan yeniçerilik zihniyetinin ve bunun müşahhas varlığını teşkil eden Yeniçeri Ocağı'nın ortadan kaldırılması oluşturdu. Tahta çıktığı andan itibaren düşündüğü bu konuyu II. Mahmud, ince hesapların yapılmasını ve dengelerin gözetilmesini gerektiren hassas bir mesele olarak ele aldı. III. Selim dönemi gelişmelerinden gerekli dersleri çıkarmış, özellikle asker ve ulemâ ittifakının bertaraf edilmesini hedefleyen tedbirleri almış olarak faaliyete geçti. Önde gelen ulemâ islahatın gerekliliğine inandırıldı. Başta şeyhülislâmlık makamı olmak üzere bu inanış içinde olanları çevresinde topladı, daha alt düzeydeki ulemânın taltifine ve hoş tutulmasına çalıştı, böylece bu önemli kesim kontrol altına alınmış oldu. Matbaada basılan kitapların sözlüklerden, Arapça dil bilgisinden, dinî eserlerden, dönemin önemli ve İslâmî safiyete dönüş ve her türlü kötü uygulamanın karşısında olarak âdil bir sistem söyleminde bulunan ve teceddüt istikametinin etkili bir akımı olan Nakşibendî tarikatıyla ilgili

eserlere kadar çeşitlilik arzemesi II. Mahmud'un amacı açısından dikkat çekicidir (Beydilli, *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishane*, s. 256, 258). Ordunun önde gelen makamlarına yaptığı tayinlerde de bu anlamda özen gösterdi ve önlemlerini almış olarak son darbeyi vurmak üzere uygun fırsatın çıkmasını bekledi.

Yunan ayaklanmasının ve bununla bağlantılı olarak dış tehditlerin had safhada olduğu bir sırada Yeniçeri Ocağı'nın imhasına kalkışılmış olması zamansız ve izahı muhtaç bir girişim olarak görünmekle beraber bu karar, II. Mahmud'un gelişmeleri ne kadar iyi takip ettiğinin ve en uygun zamanı ne kadar isabetle seçmiş bulunduğu bir göstergesidir. Çağdaş usullere göre eğitilmiş nizamlı Mısır kuvvetlerinin her türlü disiplin ve eğitimden yoksun Osmanlı güçlerinin yıllardır bastıramadığı isyanı kısa bir zaman içinde kontrol altına alması, özellikle İstanbul'daki kamuoyu üzerinde önemli bir psikolojik etki yaratmıştı. Eğitilmiş Mısır kuvvetlerinin başarısı, III. Selim'in itibarını iade ve reformlar konusundaki haklılığını teslim eden bir gelişme olarak algılandı ve tedbirlerini almış olarak bekleyen II. Mahmud böylece senelerdir kolladığı fırsatı yakalamış oldu. Onun, vaktiyle Alemdar Mustafa Paşa zamanında denenen ve yeniçerilerin hismine uğrayan Sekbân-ı Cedîd uygulaması örneğinde olduğu gibi, yine aynı tepkinin gösterileceğini bile bile Eşkinî Ocağı adı altında çağdaş usullerle eğitilecek yeni bir askerî teşkilât kurma denemesi (29 Mayıs 1826) tasarladığı tuzanın sadece bir parçasını teşkil etti. Hatta bazı tertiplerle, bu arada meselâ eşkinî askerlerinin 11 Haziran'da Avrupa tarzında üniformalar giymiş olarak tâlimlere başlayacaklarının ilânıyla bunları âdetâ açıkça ayaklanmaya yöneltti (Rosen, I, 11). İmhalarına yol açacak olan son yeniçeri isyanının (15 Haziran 1826) tesadüfî bir ayaklanma olmadığı ve artık vaktin geldiğine inanan II. Mahmud'un bir eseri olduğuna şüphe yoktur.

Yeniçeri Ocağı'nın ilgası, II. Mahmud devrinin on üç yıl süren son dönemine damgasını vuran reformların önünü açtı. Eskiye ve yeniye yan yana yaşatmak zorunda kalan Nizâm-ı Cedîd devri reformlarının aksine bu yeni dönemde eski düzene ve kurumlarına herhangi bir hayat hakkı tanınmadı. Çağdaş bir ordunun teşkili öncelikli bir mesele olarak ele alındı. Ordunun finansmanı özellikle vakıf zengin-

liklerinin rasyonel bir tarzda kullanımı ile gerçekleştirilmeye çalışıldı ve bu amaçla Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti kuruldu (1826), bütün vakıf zenginlikleri bu nezâretin idaresinde toplandı. Böylece mevcut kötü uygulama ve istismara bir son verilmek istendi. II. Mahmud uygulamayı oldukça katı bir şekilde sürdürdü. Birçok caminin el konulmuş olan mevcut vakıf gelirlerine rağmen tamirleri geciktirildi ve hizmetlileri yetersiz maaşlara bağlandı. Yeniçerilik zihniyetini temsil etmelerinden ötürü Bektaşî tarikatının kovuşturulması, özellikle İstanbul'da kadim olmayan tekelerinin yıkılması ve önde gelen tarikat mensuplarının idamı veya sürgüne gönderilmesi, mevcut tekkelerin rejimin yanında yer alan Nakşibendî tarikatına devredilmesi gibi sert uygulamalar yanında yeni düzeni desteklemeleri beklentisiyle bazı tarikat şeyhlerine para yardımında bulunuldu (Beydilli, *Osmanlı Döneminde İmamlar*, s. 39 vd.). Bu anlamda II. Mahmud, kamuoyunu yanına çekmeyi önemseyen bir siyaset takip eden ve bu amaçla basından istifade eden ilk padişah olmuştur. 1831'de İstanbul'da çıkmaya başlayan ve imparatorlukta geçerli diğer başlıca dillerde de nüshalar yayımlayan *Takvîm-i Vekâyi'* gazetesinde reformlarla ilgili haberlere yer verilerek kamu oyunun kazanılmasına çalışıldı. Padişahın kendisini halkla kaynaştıran seyahatlerinin, huzur ve güvenin sağlanmasını temin etmek üzere alınan inzibatî tedbirlerin, yiyecek fiyatlarının sabit tutulması ve belirlenmesiyle ilgili fiyat listelerinin neşrinin veya meselâ cami imamlarına yapılan maaş zammının gazetede duyurulması yanında Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasındaki haklılığı ve zarureti dile getiren, başta *Üss-i Zafer* olmak üzere *Neticetü'l-vekâyi'*, *Gülzâr-ı Fütûhât* gibi eserlerin kaleme alınmış olması II. Mahmud'un bu anlamda propaganda amacı taşıyan yaklaşımlarındandır.

Örnek alınan Avrupa'nın dışında kalan başka bir medeniyet ve kültür dünyasına mensup olan milletler gibi -meselâ Büyük Petro devri Rusya'sında olduğu üzere-reformların ilk izlenimde geniş halk kitleleri üzerinde psikolojik etki sağlayan şekli tedbirlere II. Mahmud da başvurdu. Kendisinin kılık kıyafetle ilgili düzenlemeleri bu anlamdandır. Etek ve sakal boyutlarını belirleyen ve şehirlerin giriş kapılarına, talep edilen ölçüleri gösteren sûretler asmış olarak uygulamayı kapılarda beklemekte olan makasçılara havale eden Petro örneğinde olmasa bile, bıyıkların

uzunluğunun kaş genişliğini aşmaması ve sakalların çeneden aşağıya ancak iki parmak kadar sarkması gerektiği tesbit edildi. Din âlimi ve din görevlileri özel kıyafetlerini muhafaza etmekle beraber devlet hizmetinde yer alacak mülki idare elemanları için Avrupaî bir kıyafet olarak ceket ve pantolon öngörüldü ve fes giyilmesi kabul edilerek geleneksel kıyafetlerden vazgeçildi. Askerler için benimsenen ve III. Selim zamanından beri bilinen üniformanın kabulünün ise müslüman Mısır'daki uygulamanın da gösterdiği gibi askerî anlamda görülen çağdaş hizmet ve alınan silâhlı eğitimle ilgili teknik bir zorunluluk olduğu açıktır. Çağdaş eğitimin ve savaşların eski geleneksel kıyafetler içinde yapılması söz konusu olamayacağı gibi, yeni orduların haberleşme ve savaş taktik ve hilelerinin uyarıma vasıtası olan trampet ve borazanın da yerleşmesi kaçınılmaz olduğundan (Beydilli, *İlmî Araştırmalar*, sy. 8 [1999], s. 36) eski dönemi hatırlatması sakıncası yanında mehterhâneye bu bağlamda da artık yer kalmamıştı. Böylece bu müessese ortadan kaldırıldı. Bâbiâli mehterhanları odacı, mehterbaşı başodacı yapılarak bunların mağdur olmaları önlenildi. Avrupaî kıyafeti içinde Rus çarından, Avusturya imparatoru veya Prusya kralından görünüş itibarıyla başındaki fes istisna edilirse artık hiçbir farkı kalmayan, resimlerini devlet dairelerine, yurt dışındaki elçiliklerine astıran ve mehter müziği yerine acemice çalınan opera parçalarının bozuk tonlarıyla cuma selâmlıklarında dehşet saçan II. Mahmud'a Petro'ya "deli" diyen halkı gibi "gâvur padişah" denilmiş olması, milletlerin mukadderatını değiştiren büyük mücedditlerin ortak kaderi olsa gerektir.

II. Mahmud'un eski Türk süvariliğini zayıflattığı, bu bağlamda Türk eyerlerini ortadan kaldırarak yerlerine İngiliz tarzında düz Avrupa eyerlerini aldığı ve Türk süvarilerinin bunların üstünde eski maharetlerini gösteremedikleriyle ilgili tenkitler ise anlamsızdır. Avrupa süvari birliklerinin örnek alınması, bunların eğitimleri ve uzun çizmeli donanımlarına uygun sarkık üzengileri ve düz eyerlerinin, dolayısıyla eğri Türk kılıçları yerine düz ve uzun Avrupa kılıçlarının kabulü söz konusu olduğundan bu yönde yapılan eleştiriler (Slade, II, 210-211), işin teknik zaruretini kavramaktan uzak yüzeysel gözlemlerin ve duygusal yaklaşımların bir sonucudur.

II. Mahmud, saray ve hükümet teşkilât ve teşrifat usullerinde de önemli de-

ğişiklikler yapmıştır. Uzun zamandır sürekli oturulmayan Topkapı Sarayı'ndaki vazifeliler dağıtıldı. Eski teşrifat büyük ölçüde terkedildi. Padişah ağırlıklı olarak Beşiktaş'taki ahşap sahil sarayda kaldı. Gözlemcilerin tesbitleri doğrultusunda buradaki teşrifat ve gündelik hayatı sade ve gösterişten uzaktı. Burada huzura alınan Moltke veya Beylerbeyi sahil sarayında huzura çıkan Mülbach gibi Prusya zâbitlerinin ifadesiyle Hamburglu zengin bir tâcirin mâlikânese buralardan daha gösterişli bir şekilde döşenmişti. Bu ise Ruslar'ın Edirne'ye kadar ilerleyecekleri 1828-1829 savaşı esnasında, bir yıldan fazla bir zaman için sade bir albay rütbesini almış olarak askerî üniformasıyla Râmi Kışlası'nda yatıp kalkan II. Mahmud'un sağlam ve sert karakterine uygun bir yaşam biçimiydi.

Hükümet işlerinin yeniden düzenlenmesi ve merkezileşmenin ihtiyaçları için yeni idarî organlar ihdas edildi. Divan işlevini kaybetmiş olduğundan bağımsız iş görebilecek nâzirliklerin kurulması ve bir takım meclislerin oluşturulması gereği ortaya çıktı. II. Mahmud, Avrupa kabine usulüne yaklaşacak bir sistemi denedi. Hariciye, Dahiliye, Maliye, Evkaf nezâretleri ve nâzirlikleri gibi yeni isimleriyle mülki idareyi çağdaş bir işleve büründürdü. Nâzirlerden birinin başvekil unvanıyla hükümet işlerini organize etmesiyle sadrazamlık makamı devrinin sonunda bir süre için tarihe karıştı (1838). Dağılan divan ve mutlak salâhiyeti haiz sadrazamlık makamının giderek ikinci plana atılması II. Mahmud'un reformları bizzat takip etmek istemesindeki azmini ifade eder. Bu anlamda reformların icrasını genelde Nizâm-ı Cedîd ricâline havale etmiş olan amcasının hatasını tekrarlamamış olduğu açıktır. Üyeleri mülki ve askerî ricâl ve ulemânın önde gelenlerinden oluşan çeşitli meclisler (Dâr-ı Şûrâ-yı Bâbiâlî, Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî, Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye, Meclis-i Has, Meclis-i Vükelâ, Meclis-i Umûr-ı Sıhhiyye), *matbuat*, *takvimhâne*, karantina, posta gibi nâzirlikler (müdürlükler), örneklemesi Avrupa'da olan ve gittikçe yoğunlaşan devlet işlerinin üstesinden gelinmesinin çağdaş bir çaresinden başka bir şey olmayan, ancak II. Mahmud devri uygulamalarına has kurumlarıdır.

Eğitim, bilhassa çağdaş devlete hizmet verebilecek düzeyde eğitilmiş insan kaynağındaki zafiyet, II. Mahmud'un eksikliğini en fazla duyduğu ve âcilen gidermeye çalıştığı bir konu olmuştur. 1821 Rum

isyanında idam edilen veya görevlerine son verilen Dîvân-ı Hümâyûn ve donanmadaki Rum tercümanların yerine müslümanlardan lisan bilenlerin tedarikinde yaşanan zorluk, XIX. yüzyılın ilk çeyreği sonunda üç kıtada hâlâ geniş toprakları bulunan bir imparatorluk için fevkalâde acı bir tecrübe olmuş olmalıdır. II. Mahmud dönemin hâkim dili olan Fransızca'nın öğrenilmesini Mustafa Reşid Paşa örneğinde olduğu gibi bizzat teşvik etti ve bunun için Bâbiâlî'de bir tercüme odası açtırdı. Yurt dışına ilk defa olmak üzere öğrenci gönderdi ve bunların içinde yabancı dili ilerletenleri takip ederek ödüllendirdi. Kendisi yabancı dil bilmemekle beraber bu eksikliğin çocuklarında devam etmesini istemediği kesindir. Mühendis-hâne, Harbiye ve yeni açılan Tıphâne gibi kurumlarda Fransızca eğitim dili olarak ağırlık kazandı. 1820'lerden itibaren ihmal edilmiş olarak gayri müslim kâtipler elinde muattal kalan yurt dışındaki elçilikler yeniden işlerlik kazandı ve müslüman elçiler tayiniyle dil öğrenmek üzere gençlerin yetiştirilmesine vesile olundu. Yabancı dil bilenlere karşı duyduğu hayranlığına, huzurunda imparatorun itimatnâmesini takdim ederek (15 Ekim 1822) güzel bir Türkçe ile nutkunu irat eden Avusturya elçisi Baron von Ottenfels'ten bunu özellikle rica etmiş olması ve protokol dışına çıkarak onunla Türkçe konuşması bir delildir (Krauter, s. 88-89). 1838'de rüşdiye mekteplerinin açılması planlandıysa da hayata geçirilemedi. Mekteb-i Maârif-i Adliyye ve Mekteb-i Ulûm-i Edebiyye adlarıyla açılan iki okul genelde memur ihtiyacını karşılayacak eğitim kurumları olarak düşünüldü, ancak geleneksel ders programlarıyla fazla başarı kaydetmeleri mümkün olmadı.

II. Mahmud mülki idarede hizmet vermekte olan memurların yeni bir düzene sokulmasını, hiyerarşik yapılarının, haiz oldukları rütbe ve kademelerinin belirlenmesini sağladı; kötü bir uygulama olarak eskiden beri şikâyet konusu olan müsâdere usulünü kaldırdı. Müsâderât ve Mahlûlât kalemlerinin kapatılması, sürülmüş veya idam edilmiş kimselerin mallarına el konulması uygulamasından vazgeçildiğinin ilânı, hazinenin aleyhine olmakla beraber devlet hizmetlerinin hayat ve mal güvenliği içinde görülebilme umidini vermesi bakımından faydalı bir girişim olmuştur. Uzun zamandan beri çökmüş olan timar sisteminin kaldırılması (1831) ve ilgililerin maaşa bağlanması, giderek sistemin değişmesine yol açacak olan

önemli ve yeni kurulan askerî düzen için de gerekli bir düzenlemedir.

II. Mahmud, müslüman ve gayri müslim farkı gözetmeden bütün halkın kucaklanması ve devlete ısındırılmasını özellikle Ruslar'ın Edirne'ye, Mısır kuvvetlerinin Kütahya'ya kadar geldikleri son savaşların ortaya çıkardığı gerçekler karşısında hayati bir zorunluluk olarak görmüştür. Balkanlar'ı geçen Ruslar'ın Bulgar halkı ve işgal ettikleri Doğu Anadolu'daki Ermeniler üzerindeki etkileri, bu savaşta ayrıca İstanbul halkının gayretsizliğini bizzat gözlemleyen ve şikâyetini dile getiren padişah için önemli bir uyarı oldu. Ancak kendisini endişeye düşüren ve yaralayan daha önemli bir gelişme, Mısır kuvvetlerinin Anadolu'daki ilerleyişine müslüman halkın gösterdiği sıcak yaklaşım olmuştur. İdarenin süratle iyileştirilmesi, halkın hoşnutsuzluğunun giderilmesinin çarelerine bakılması ve özellikle gayri müslimlerin devlete ısındırılması üzerinde hassasiyetle durmak zorunda kaldı. Aksaklıkların "ehl-i ırzın kendi kazanlarını kapılarının önüne koymaları" halinde giderileceği, dolayısıyla halkı da inisiyatif almaya davet eden sözleri, müslüman ve gayri müslim halk arasında bir hükümdar olarak fark gözetmediğini ifade etmesi bu anlamdadır. II. Mahmud, daha önceki devirlerde görülmeyen bir yoğunlukta sayıları binlerle ifade edilecek derecede kilisenin tamir edilmesine izin verdi. Ortaya çıkan Katolik Ermeniler'in müstakil bir cemaat olarak resmen tanınmasını (1830) ve bunlar için yeni kiliseler inşa edilmesini sağladı. Son savaşta Ruslar'la iş birliği içine giren Ermeni ve Bulgarlar'a karşı bağışlayıcı bir tutum sergiledi. Malî imkânlar ölçüsünde cami ve tekkelerin tamerine el attı. Uzun yıllardan beri ihmal edilmiş devlet binalarının onarımına, Rusya'ya ödenen ve devletin bir yıllık toplam gelirlerinin çok üstünde olan (400 milyon kuruş) ağır savaş tazminatının ve karşılanmasında zorluk

çekilen devlet giderlerinin el verdiği derecede özen gösterdi. Ancak malî sahadaki zafiyet II. Mahmud devrinin en zayıf tarafıdır. Ağır bir hayat pahalılığı ve paranın değerindeki sürekli düşüş döneminin belirgin özelliğini teşkil etmiştir. Bilhassa ödeme birimi olan kuruşun gümüş içeriğinin on defa yapılan devalüasyon sonucunda % 80 oranlarında azalmış olması (Pamuk, s. 210 vd.), küçük maaşlarla yetinmek zorunda kalan kesimleri büyük bir sıkıntı içine düşürmüştür.

Kişiliği, Hastalığı ve Ölümü. II. Mahmud'un klasik eğitimi dışında devlet bilgisini ve reform zarureti, rahat bir şehzadelik dönemi geçirmesini de sağlayan amcası III. Selim'den aldığı kabul edilir. Müsiki ve hat sanatıyla ilgilenmiştir. Kendi eliyle yazdığı bir levha babası I. Abdülhamid'in türbesinde asılıdır. Onu görenler sağlam yapılı ve ilk dikkati çeken tarafının karşısındakini dikkatle inceleyen, uzun kirpiklerin çevrelediği iri siyah gözleriyle küçük ve zarif elleri olduğunu belirtirler.

Torunu II. Abdülhamid'de de gözlenen mevris bir hususiyet olarak en küçük ayrıntıya kadar devlet işlerini bizzat takip eder. Siyasî belgeler ve yazışma evrakının anlaşılır dili ve yalın ifadesi üzerinde özellikle durur. Bâbîâlî'ye verilen notaların yapılan tercümelerini anlatım ve satır aralarında gizlenen mânalar yönünden incelemeye tâbi tutar, diplomatik ifade yeteneğini geliştirmeye çalışır ve yabancı devletlere verilecek bazı önemli resmî belgeleri bizzat kaleme alır (Münch, s. 220). Güzel ifade ve yazma (selliha) konusundaki hassasiyetinin, kendisine takdim edilmek üzere hazırlanan evrakı kaleme alan genç Mustafa Reşid'i keşfetmesinde önemli bir rol oynadığı bilinmektedir. Kendisi ve yaptıkları hakkında yabancı basında çıkanları takip eder, bunlardan istifade etmeye çalışır; özellikle Mehmed Ali Paşa'nın bol para sarfederk basın yoluyla oluşturduğu karşı propagandasına aynı silâhı kullanıp cevap vermeye çalışır. Bu anlamda yabancı basını takip edecek bir kalem oluşturan babasının yolunu izler; ancak basını ve kamuoyunu siyasî bir unsur olarak görmesi ve önemsemesi açısından kendinden önceki hükümdarların çok üstünde bilinçli bir yer işgal eder. II. Abdülhamid'in de bu konuda büyük ölçüde dedesini örnek aldığı açıktır.

Dirayetli, azimli ve çalışkandır; henüz daha ölümden yeni dönmüş olarak Alem-dar Mustafa Paşa'ya ilk emirlerini verdiği andaki davranışından da anlaşılacağı

üzere gayet soğukkanlıdır. Şahsî kızgınlıklarını affedecek kadar âlicenap olmakla beraber devlete karşı işlenen suçları asla bağışlamaz. İleride fırsat çıktığında ortadan kaldırmak üzere bu gibiler için ilk günden itibaren bir liste tutmuş olması ve bunu zamanı gelince çıkarıp kullanması (Rosen, I, 19) bunun bir göstergesidir. Hâfızası, birkaç ay önce okuduğu telhislerdeki olayı ve bununla ilgili adı geçen şahısları daha sonra hatırlayacak kadar kuvvetliydi (Beydilli, II. Mahmud Devrinde Katolik Ermeni Cemaati, s. 6).

Saltanatı boyunca devletin ayakta kalması mücadelesi veren ve son on üç yıllık dönemini ağır iç ve dış meselelere rağmen yoğun reformlarla geçiren II. Mahmud, devleti ihya etmek üzere yüzyılda bir gelen bir "müceddit" olarak (ashâb-ı mie) tebci edilmiş (Şirvanlı Fâtih Efendi, s. XLI) ve halk arasında velâyetine dair söylentiler çıkmıştır (Câbî Ömer Efendi, I, 604-605). "Gâile-i saltanattan usandım" diyecek kadar yoğun bir mücadeleyle geçen ömrü ve bunun neticesi olarak son yıllarda aşırı derecede kullanmaya başladığı içki kendisini kısa zamanda ölümcül sağlık sorunlarıyla karşı karşıya bırakmıştı (Akyıldız, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, sy. 4 [2001], s. 52 vd.). Duyulması için saklanan ve yerli doktorların tedavisine bırakılan hastalığına baştan itibaren isabetli bir teşhis konulamadığı ve Avrupa'dan getirtilen doktorların müdahalesinin geç kaldığı anlaşılır. Durumunun ağırlaşması üzerine hava değişimi için Çamlıca'daki sayfiyeye nakledilmiş, kamuoyu ise sıhhatinin iyi olduğu haberleriyle oyalanmıştır. 26 Haziran'da, yanında bulunan oğlu Abdülmecid ve o sırada otuz dört yaşında olan eşi Bezmiâlem Sultan, damadı Halil Paşa ve Meclis-i Ahkâm-ı Adliyye reisi Hüsrev Paşa ile veda ettikten ve oğluna devlet işleri ve reformların takibiyle ilgili vasiyette bulunduktan sonra ağırlaşmış ve 28 Haziran'da vefat etmiştir (Münch, s. 215). Ölümü yeniçerilik zihniyetinin harekete geçebileceği, huzursuzluk ve hatta ayaklanmalara yol açabileceği endişesiyle şehirde askerî ve inzibatî tedbirler alınması için 30 Haziran'a kadar gizlenmiştir. 1 Temmuz'da cenazesi Topkapı Sarayı'na getirilmiştir. İkinci vakti yapılan cenaze merasimi endişelerin ne kadar yersiz olduğunu gözler önüne sermiştir. Resmî merasim, müslüman ve gayri müslim geniş halk kitlelerinin katıldığı bir cenaze alayına dönüşmüştür (Akyıldız, *Türk Kültürü*

Sultan II. Mahmud'un sülûs hattıyla bir levhası (Bursa Ulu-camii)



İncelemeleri Dergisi, sy. 4 [2001], s. 69-70). Vasiyeti üzerine bugün Türbe diye bilinen ve önünden geçen yola hâtrasını taciz edecek bir duyarsızlıkla Yeniçeriler caddesi adı verilmiş olan mahalde medfunur. II. Mahmud'un bilinen zevcelerinin sayısı on yedidir. Otuz altı çocuğu olmuştur da bunların büyük kısmını küçük yaşlarda kaybetmiştir. Öldüğünde geride ikişer erkek (Sultan Abdülmecid, Sultan Abdülaziz), dördü kız (Sâliha, Atıyye, Hatice, Âdile) olmak üzere altı çocuk bırakmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Vâsîf, *Târih* (İlgürel), s. 279-280; Şirvanlı Fâtiḥ Efendi, *Gülzâr-ı Fütûḥât* (haz. Mehmet Ali Beyhan), İstanbul 2001; Sahafîler Şeyhîzâde Esad Efendi, *Târiḥ* (haz. Ziya Yılmaz), İstanbul 2000, tür.yer.; Hızır İlyas, *Letaifi Enderun: Enderun Tarihi, 1812-1830* (haz. Cahit Kayra), İstanbul 1987, tür.yer.; Câbi Ömer Efendi, *Târiḥ* (haz. Mehmet Ali Beyhan), Ankara 2003, I, tür.yer.; Slade, *Record of Travels in Turkey ... in the Years 1829, 1830 and 1831*, London 1832, II, 210-211; E. Münch, *Mahmud II. Padischah der Osmanen. Sein Leben, seine Regierung und seine Reformen, nebst Blicken auf die nächste Gegenwart und die Zukunft des türkischen Reiches*, Stuttgart 1839, tür.yer.; H. von Moltke, *Türkiye Mektupları* (trc. Hayrullah Örs), İstanbul 1969, s. 277-285; G. Rosen, *Geschichte der Türkei. Von dem Siege der Reform im Jahre 1826 bis zum Pariser Tractat vom Jahre 1856*, Leipzig 1866, I, tür.yer.; J. M. Bastelberger, *Die militärischen Reformen unter Mahmud II, dem Retter des osmanischen Reiches*, Gotha 1874, tür.yer.; Cevdet, *Târiḥ*, VIII-XII, tür.yer.; Lutfî, *Târiḥ* (haz. Ahmet Hezarfen), İstanbul 1999, I-VIII, tür.yer.; Ed. Engelhardt, *Türkiye ve Tanzimat* (trc. Ali Reşâd), İstanbul 1328, tür.yer.; E. Molden, *Die Orientpolitik Metternichs (1829-1833)*, Wien-Leipzig 1913, tür.yer.; J. Krauter, *Franz Freiherr von Ottenfels. Beiträge zur Politik Metternichs im griechischen Freiheitskämpfe 1822-1832*, Salzburg 1913, s. 88-89; Cemal Tükin, *Osmanlı İmparatorluğu Devrinde Boğazlar Meselesi*, İstanbul 1947, tür.yer.; Ercüment Kuran, *Cezayir'in Fransızlar Tarafından İşgali Karşısında Osmanlı Siyaseti (1827-1847)*, İstanbul 1957, tür.yer.; Cevat Eren, *II. Mahmud Zamanında Bosna-Hersek*, İstanbul 1965, tür.yer.; Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul 1978, tür.yer.; C. V. Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire. The Sublime Porte, 1789-1922*, Princeton 1980, s. 112 vd.; M. Ursinus, *Regionale Reformen im Osmanischen Reich am Vorabend der Tanzimat*, Berlin 1982, tür.yer.; R. Wagner, *Moltke und Mülbach zusammen unter dem Halbmond (1827-1839)*, Berlin 1893, tür.yer.; Yavuz Cezar, *Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi*, İstanbul 1986, tür.yer.; B. Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu* (trc. Metin Kırıatlı), Ankara 1988, tür.yer.; Kemal Beydilli, *1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşında Doğu Anadolu'dan Rusya'ya Göçürülen Ermeniler*, Ankara 1988, tür.yer.; a.mlf., *II. Mahmud Devrinde Katolik Ermeni Cemaati ve Kilisesinin Tanınması (1830)*, Harvard 1995, tür.yer.; a.mlf., *Türk Bi-*

lim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishane, Mühendishane Matbaası ve Kütüphanesi (1776-1826), İstanbul 1995, tür.yer.; a.mlf., *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmanın Günlüğü*, İstanbul 2001, s. 39 vd.; a.mlf., "Küçük Kaynarca'dan Tanzimat'a İslahat Düşünceleri", *İlmi Araştırmalar*, sy. 8, İstanbul 1999, s. 25-64; Uğur Derman, "II. Mahmud'un Hattatlığı", *Sultan II. Mahmud ve Reformları Semineri Bildirileri*, İstanbul 1990, s. 37-48; Mehmet İpşirli, "II. Mahmud Döneminde Vakıfların İdaresi", a.e., s. 49-57; Selim Deringil, "II. Mahmud'un Dış Siyaseti ve Osmanlı Diplomasisi", a.e., s. 59-80; Mahir Aydın, "Sultan II. Mahmud Döneminde Yapılan Nüfus Tahrirleri", a.e., s. 81-106; Uriel Heyd, "The Ottoman Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II", *The Modern Middle East: A Reader*, London 1993, s. 29-59; Ufuk Gürsoy, *1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşında Rumeli'den Rusya'ya Göçürülen Reâyâ*, İstanbul 1993, tür.yer.; Şamil Mutlu, *Yeniçeri Ocağının Kaldırılışı ve II. Mahmud'un Edirne Seyahati. Mehmed Dâniş Bey ve Eserleri*, İstanbul 1994; Mehmet İlkin Erkutun, *Mevridü'l-uhûd. 1812 Bükreş Antlaşması ile İlgili Galib Paşa Evrakı* (yüksek lisans tezi, 1997), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Muhammed Hanefi Kutluoğlu, *The Egyptian Question (1831-1841). The Expansionist Policy of Mehmed Ali Paşa in Syria and Asia Minor and the Reaction of the Sublime Porte*, İstanbul 1998, tür.yer.; a.mlf., "Mehmed Ali Paşa'nın Suriye Seferi Öncesi Bu Bölgeye Yönelik Politikası ve Seferin Geri Planını Oluşturan Unsurlar", *TED*, XV (1997), s. 457-475; a.mlf., "1833 Kütahya Antlaşması'nın Yeni Bir Değerlendirmesi", *Osm.Ar.*, XVII (1997), s. 265-287; Şevket Pamuk, *Osmanlı İmparatorluğunda Paranın Tarihi*, İstanbul 1999, s. 210 vd.; Fikret Sarıcaoğlu, *Kendi Kaleminden Bir Padişahın Portresi: I. Abdülhamid (1774-1789)*, İstanbul 2001, s. 12 vd.; Musa Çadircı, "II. Mahmud Döneminde Mütessellimlik Kurumu", *DTCFD*, III-IV/28 (1970), s. 287-296; A. Levy, "The Ottoman Ulema and the Military Reforms of Sultan Mahmud II", *Asian and African Studies*, VII, Jerusalem 1971, s. 13-39; a.mlf., "Mahmud II", *EP* (İng.), VI, 58-61; Mübahat Küçüköğlu, "II. Mahmud Devri Yedek Ordusu: Redif-i Asâkir-i Mansure", *TED*, sy. 12 (1982), s. 127-158; Özcan Mert, "II. Mahmud Devrinde Anadolu ve Rumeli'nin Sosyal ve Ekonomik Durumu (1808-1839)", *TDA*, III/18 (1982), s. 33-73; Abdülkadir Özcan, "Hassa Ordusunun Temeli Mu'allemler Bostancıyan-ı Hassa Ocağı", *TD*, sy. 34 (1984), s. 347-396; a.mlf., "II. Mahmud ve Reformları Hakkında Bazı Gözlemler", *TİD*, X (1995), s. 13-39; Butrus Abu Manneh, "Gülhane Hatt-ı Hümayunun İslâmî Kaynakları" (trc. Ş. Bıyıklı), *Dergâh*, sy. 73, İstanbul 1996, s. 16-19; sy. 74 (1996), s. 19-21; sy. 75 (1996), s. 17-18; Ali Akyıldız, "Sened-i İttifak'ın İlk Tam Metni", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 2, İstanbul 1998, s. 209-222; a.mlf., "II. Mahmud'un Hastalığı ve Ölümü", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, sy. 4, İstanbul 2001, s. 49-84; Feridun M. Emecen, "Osmanlı Hanedanına Alternatif Arayışları Üzerine Bazı Örnekler ve Mülâhazalar", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 6, İstanbul 2001, s. 63-76; Enver Ziya Karal, "Mahmud II", *İA*, VII, 165-170.



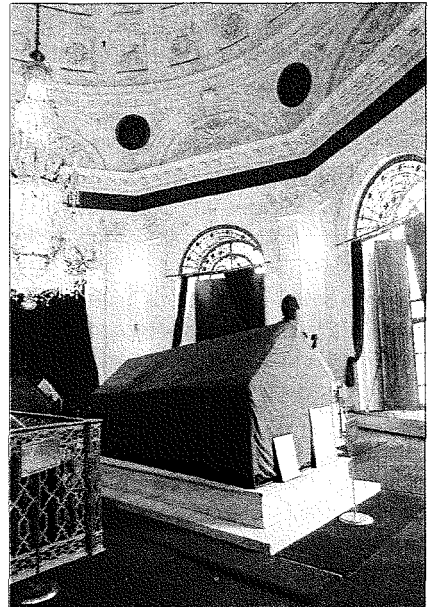
KEMAL BEYDİLLİ

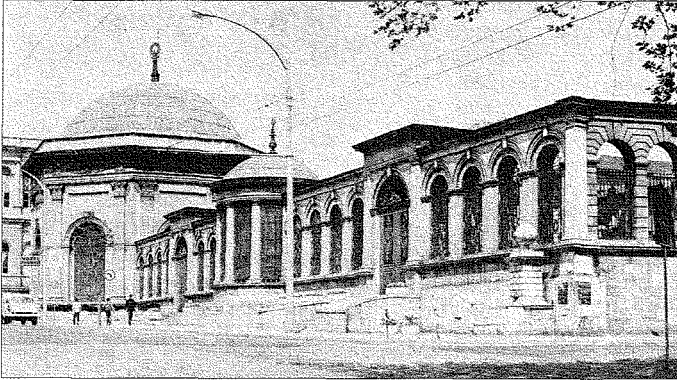
MAHMUD II TÜRBESİ, SEBİLİ, ÇEŞMESİ ve HAZİRESİ

Divanyolu üzerinde
XIX. yüzyıla ait mezar külliyesi.

28 Haziran 1839'da vefat eden II. Mahmud, 1 Temmuz'da Divanyolu'nda Esmâ Sultan Sarayı'nın bahçesine defnedilmiş ve üzerine bir çadır örtülmüştür. Sultan Abdülmecid döneminde Ebniye-i Hâssa müdürü olan Abdülhalim Efendi türbenin inşasıyla görevlendirilmiş, inşaatı kısa sürede tamamlayabilmesi için de ebniye müdürlüğü görevinden alınmış, yerine Seyyid Abdülhalim Efendi tayin edilmiştir (BA, *İrade-Dahiliye*, nr. 3). 22 Rebiülâhır 1255 (5 Temmuz 1839) tarihinden sonra inşasına başlanan yapı 15 Şâban 1256'da (12 Ekim 1840) tamamlanmıştır. Abdülhalim Efendi bu başarısından dolayı tekrar Ebniye-i Hâssa müdürlüğüne getirilmiştir. Yapıda çalışan Ebniye-i Hümayun kalfalarından Ohannes ve Bogos kalfalarla birlikte Evkâf-ı Hümayun Nâzırı Mâhir Efendi ile türbenin yazılarını yazan hattat Mehmed Hâşim Efendi de ödüllendirilmiştir (BA, *İrade-Dahiliye*, nr. 1183; *Takvîm-i Vekâyi'*, nr. 210; 27 Şâban 1256). Caddeden avluya geçit veren kapının üstündeki kitâbe Yesârîzâde Mustafa İzzet tarafından yazılmıştır. Tür-

II. Mahmud Türbesi'nin içinden bir görünüşü





II. Mahmud
Türbesi,
Sebili
ve Haziresi –
Cağaloğlu /
İstanbul

be sebil, odalar, çeşme ve hazireden oluşan bir yapı manzumesi içinde düzenlenmiştir. Divanyolu üzerinde yuvarlak kemerli ve şebekeli pencerelere sahip bir avlu içinde yer alan külliye'nin cephesinde iki yuvarlak kemerli kapı mevcuttur.

Külliye'nin batı köşesinde bulunan II. Mahmud Türbesi XIX. yüzyıl Osmanlı hânedan türbeleri geleneğini sürdürür. Empire üslûbunda inşa edilen yapıda cephe-ler mermerle kaplanmış, sekizgen planlı türbe sekizgen kasnaklı büyük bir kubbe ile örtülmüştür. Kuzey cephede kapı, diğer cephelerde geniş ve yüksek tutulmuş yuvarlak kemerli pencereler bulunmaktadır. Pencerelerin iki yanında korint tarzında stilize edilmiş başlıklara sahip birer pilastr ile cepheler hareketlendirilmiştir. Pencerelerin kemer hizasında antik palmetlerle cepheler yatay olarak bölümlenmiş, üstte pilastrların bitiminde yer alan kornişlerle çevrelenmiştir. En üstte iki yanda birer arma (çift kılıçlı birer kal-kan), ortada ise kabarık bitkisel sistemli bir kompozisyonla dekore edilmiş kuşakla bunun üzerinde dışa taşan konsollu korniş yer almaktadır. Kubbenin üstündeki alem ışınal düzeniyle güneşi hatırlatan bir formda ele alınmıştır. Kuzeyde yapıya bitişik tek katlı bir bölüm vardır. Ortadaki koridorla türbeye bağlantı sağlanmakta olup iki yanda birer oda bulunmaktadır. Bunlardan sağdakine daha sonra defin yapılmıştır. Türbeye geçişi sağlayan kapı mermer söveli ve lentoludur. Üstte gir-landlı bir düzenleme içinde besmele yazılmıştır. İçeride duvar yüzeyleri ve kub-bede alçı kabartmalarla yapılmış süsleme dikkat çekicidir. Duvarlarda madalyon et-rafında bitkisel kompozisyonlar, pilastr ve başlıklar, üstte bir yazı kuşağı, daha yu-ka-rida konsollu bir korniş vardır. Kasnak-ta yarım daire alınlıklar, aralarda Allah, Muhammed, dört halifenin adları, Hasan ve Hüseyin isimleri yazılmıştır. Kubbenin

içi oval forma uygun biçimde kasetlere bölünmüş olup arma, çelenk ve çiçek sepeti kabartmalarıyla süslenmiştir. Kub-be, ortasından sarkan büyük kristal avize ve sandukaların üzerindeki sırma örtüler empire dekorasyonla geleneksel süsle-me arasında bir sentez yönelişini yansıtmaktadır.

Türbede toplam on sekiz sanduka mevcuttur. Burada gömülü olan bazı kişiler şunlardır: Sultan II. Mahmud, Sultan Abdülaziz, Sultan II. Abdülhamid, Bezmiâ-lem Vâlide Sultan (II. Mahmud'un eşi, Abdülmecid'in annesi), Esmâ Sultan, Atiye Sultan (II. Mahmud'un kızı), Hatice Sultan (II. Mahmud'un kızı), Sâliha Nâciye Hanım Sultan (II. Abdülhamid'in eşi), Dürrünev Kadın Sultan (Abdülaziz'in eşi), Yûsuf İz-zeddin Efendi (Abdülaziz'in oğlu), Rebîa Eyûb Hanım (II. Abdülhamid'in torunu). Türbeye bitişik hazirede bazı önemli şah-siyetler gömülmüştür. Burada Abdülhak Molla, Ârif Hikmet Koyunoğlu'nun tasarı-mı olan Ziya Gökalp'in mezarı, İttihat ve Terakkî kurucusu İshak Sükûtî, hattat Abdülfettah Efendi, Çapanzâde Âgâh Efendi, Viyana sefiri Sâdullah Paşa, tarih-çi Atâ Bey'in de kabirlerinin bulunduğu 140 kadar mezar yer almaktadır.

II. Mahmud Türbesi yapı grubunda bu-lunan sebil yine dönemin anlayışını yan-sırır. Dışa taşkın daire formu sebil dört Toskan sütunla bölünmüş olup dik-dörtgen açıklıklı beş penceresidir. Üstte süslemesiz bir arşitrav kuşağına sahip yapı, tasarımı itibarıyla Avrupa'da ben-zerleri çokça bulunabilecek bir düzende olup bu tipte İstanbul'da ele alınan ilk ve tek örnektir. Cephelerdeki metal şebeke-ler altında dörder su verme açıklığı vardır. Üzeri kubbe ile örtülü yapının hazire yö-nündeki girişi önünde üçlü bir mekân grubu yer alır. Külliye'nin cephesinde kö-şede bulunan çeşme kare kaide üzerinde kare prizma bir gövde ve en üstte bir kü-

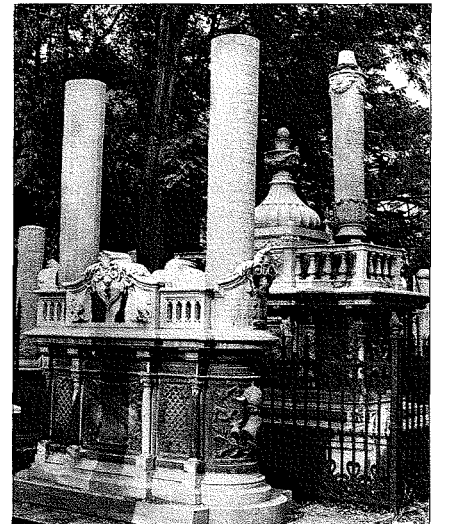
reden meydana gelmiştir. Küre motifi, XIX. yüzyılın ilk yarısındaki kültürel geliş-meleri yansıtmaları açısından ilginç bir de-nemdir. Yaklaşık 2,5 m. yüksekliğindeki çeşmenin üzerinde bulunan küre bundan birkaç yıl önce parçalanmış ve daha son-ra yapıştırılarak tamir edilmişti. 2003 yılı başlarında bu defa küre yerinden kopa-rılarak yok edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, *İrâde-Dahiliye*, nr. 3, 1183; *Takvîm-i Vekâyi'*, nr. 181, 18 Rebiülâhîr 1255; a.e., nr. 210, 27 Şâban 1256; İzzet Kumbaracı-lar, *İstanbul Sebilleri*, İstanbul 1938, s. 53; G. Goodwin, *A History of Ottoman Architecture*, London 1971, s. 397, 420; Pars Tuğlacı, *Osman-lı Mimarlığında Batılılaşma Dönemi ve Balyan Ailesi*, İstanbul 1981, s. 159-161; Oktay Asla-napa, *Osmanlı Devri Mîmârisi*, İstanbul 1986, s. 511-512, 543; Tahsin Öz, *İstanbul Camileri*, Ankara 1987, I, 129; Hakkı Önkal, *Osmanlı Ha-nedan Türbeleri*, Ankara 1992, s. 257-261; Günkut Akın, "Tanzimat ve Bir Aydınlanma Simgesi", *Osman Hamdi Bey ve Dönemi Sem-pozyumu*, 17-18 Aralık 1992, İstanbul 1993, s. 123-133; a.mlf., "Divanyolu Küresi", *TT*, XII/72 (1989), s. 21-23; a.mlf., "Mahmud II Türbesi ve Sebili", *DBİst.A*, V, 263-265; M. Orhan Bay-rak, *Türkiye Tarihi Yerler Kılavuzu*, İstanbul 1994, s. 333; Ömer Faruk Şerifoğlu, *Su Güzeli: İstanbul Sebilleri*, İstanbul 1995, s. 82; Halûk Şehsuvaroğlu, *Asırlar Boyunca İstanbul*, İstan-bul, ts., s. 221-223; Selman Can, *Osmanlı Mi-marlık Teşkilatının XIX. Yüzyıldaki Değişim Süreci ve Eserleri ile Mimar Seyyid Abdül-halim Efendi* (doktora tezi, 2003), İÜ Sosyal Bi-limler Enstitüsü, s. 48-50.

 H. BURCU ÖZGÜVEN

II. Mahmud Türbesi haziresinde bazı mezarlar



MAHMUD CELÂLEDDİN EFENDİ (ö. 1829)

Osmanlı hattatı.

Kafkasya'nın Dağıstan bölgesinde dünyaya geldi. Doğum tarihi belli olmamakla birlikte 1188'de (1774) yazılmış mükemmel bir murakkaası görüldüğünden 1163 (1750) yılı civarında doğduğu tahmin edilebilir. Babası Nakşibendî şeyhlerinden Mehmed Efendi ile beraber İstanbul'a göç eden Mahmud Celâleddin'in XVIII. yüzyılın üstatlarından Akmolla Ömer, Abdüllatif, Yamakzâde Sâlih ve Ebûbekir Râşid efendilerden yazı meşketmek istemesine rağmen dikbaşlı davranışları sebebiyle hocaları tarafından talebeliğe kabul edilmediği söylenir. Bunun üzerine Şeyh Hamdullah'ın ve Hâfız Osman'ın eserlerine bakarak kendi gayretiyle sanatını geliştirmiş ve üstat seviyesine çıkmıştır. Önceleri bazan Mahmûdü'l-Mevdûd imzasıyla yazdığı, eserlerinden anlaşılmaktadır (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 273; Güzel Yazılar, nr. 322-329). Sonradan Mahmud Celâleddin ismini tercih etmiştir. Mushaf, en'âm-ı şerif, evrâd-ı şerife, dua kitapları, kıta, murakkaa, hilye ve levha şeklinde mükemmel yazıları çok olup bunlar müze ve koleksiyonlarda yer almaktadır. Eski hattatların eserlerine taklit olarak yazdığı kıta ve murakkaaları da dikkate değerdir. Ancak celi sülûs hattı sert ve durgun ifadesinden, ayrıca hareketlerinin zayıflığından dolayı Mustafa Râkım'ın hareketli

ve gergin görünüşlü mükemmel tavrına karşı pek tutunamamıştır. Fakat Sultan Abdülmecid'in, hüsn-i hattı Mahmud Celâleddin'in önde gelen talebesi Mehmed Tâhir Efendi'den meşketmesi sebebiyle devrin bir kısım hattatları bir müddet daha bu yolda devam etmişlerse de Sultan Abdülmecid'in vefatı üzerine bunların çoğu Mustafa Râkım yoluna dönmüştür. Eyüp'teki Mihrişah Vâlîde Sultan Türbesi'nin 1207 (1793) tarihli mermer üzerine celi sülûs yazıları Mahmud Celâleddin'e aittir. Kendisinin Divân-ı Hümayûn'da vazife aldığına dair bir kayıt yoksa da divânî ile yazıp imzaladığı bir kıtası, onun bu hatta da çok başarılı olduğunu göstermektedir.

Mahmud Celâleddin Efendi, hayatını Boğaz'ın İstavroz semtinde (Beylerbeyi'nin şimdiki Abdullahağa mahallesi) sürdürürken 1245 (1829) yılında vefat edince Eyüpsultan civarındaki Şeyh Murad Dergâhı hazînesine gömüldü. Mezarının yeri belli olmamakla beraber kabir taşı halen dergâhta muhafaza edilmektedir. Mahmud Celâleddin Efendi'nin zevcesi Esmâ İbret de hat sanatında isim bırakan hanımlardandır.

BİBLİYOGRAFYA :

Habîb, *Hat ve Hattâtân*, İstanbul 1305, s. 166; Cl. Huart, *Les calligraphes et les miniaturistes de l'orient musulman*, Paris 1908, s. 191-192; A. Süheyl Ünver, *Hattat Mahmud Celâleddin Efendi ve İstanbul Fethini Müjdeleyen Hadis*, İstanbul 1953; İbnülemin, *Son Hattatlar*, s. 183-188; M. Uğur Derman, *Türk Hat Sanatının Şâh eserleri*, İstanbul 1982, iv. 21; a.mlf., *İslâm Kültür Mirasında Hat San'atı*, İstanbul 1992, s. 205; a.mlf., *Osmanlı Hat Sanatı*, Berlin 2001, s. 108-111; Şevket Rado, *Türk Hattatları*, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 199-201; Ali Alparslan, *Ünlü Türk Hattatları*, Ankara 1992, s. 102-109.



M. UĞUR DERMAN

MAHMUD CELÂLEDDİN PAŞA (1838-1899)

Osmanlı devlet adamı, tarihçi, hukukçu, hattat, şair ve bestekâr.

İstanbul'un Vefa semtinde doğdu. Sadrazam Çorlulu Ali Paşa'nın beşinci kuşak torunlarından olduğu için Çorluluzâde lakabıyla da anılır. Babası Maliye Nezâreti muhasebecisi Mehmed Aziz Efendi'dir. 1849'da rüşdiyeden, 1852'de Dârülmâarif'ten mezun olmasının ardından özel hocalardan ders gördü, Arapça ve Fransızca öğrendi. Memuriyet hayatına on beş yaşında iken maaşsız olarak Meclis-i Vâlâ Mazbata Odası'nda kâtip muavinliğiyle

başladı. İki yıl sonra Meclis-i Vâlâ Mühimme Dairesi'nde başkâtip oldu. Bu arada Mehmed Emin Âli Paşa'nın dikkatini çekerek teveccühünü kazandı. 1867'de Âli Paşa'nın maiyetinde Girit'e gitti ve paşa ile beraber beş ay kadar orada bulundu. 1868'de kurulan Şûrâ-yı Devlet'in üyeliğine getirildi ve başkâtipliğini yaptı. 1870'te Dahiliye müsteşarlığına ve âmedciliğe tayin edildi. Âli Paşa'nın 1871'de vefatı üzerine onun çevresine güvenmeyen Mahmud Nedim Paşa tarafından görevden alındı. 1873'te Adliye Nezâreti Muhâkemat Dairesi üyeliğine, 1875'te tekrar âmedciliğe getirildi. II. Abdülhamid'in tahta çıkışının ardından azledildiyse de iki ay sonra ikinci defa Şûrâ-yı Devlet üyeliğine, 1880'de Şûrâ-yı Devlet Tanzimat Dairesi ikinci reisliğine tayin edildi. Abdülaziz'in tahttan indirilmesi ve şüpheli ölümüyle ilgili soruşturmalardaki faaliyetleri ve verdiği raporlarla (jurnaller) ön plana çıktı ve kendisine 1881'de vezirlik rütbesi verildi. 1885'te Umûr-ı Nâfia Komisyonu üyeliğine seçildi. 1887'de fevkalâde memuriyetle Girit'e gönderildi. Burada kaldığı kırk günlük süre içinde ve dönüşte uğradığı Sisam'da genel asayiş düzene koymadaki başarısından dolayı padişah tarafından Murassa Osmânî nişanı ile taltif edildi. Aynı yıl içerisinde Muvâzene-i Umûmiyye Komisyonu reisi oldu. 26 Aralık 1887'de Maliye nâzırlığına getirildi. Sadrazam Yûsuf Kâmil Paşa'nın talebi üzerine 9 Ağustos 1888'de azledildi. Haziran 1889'da karışıklıkları önleme göreviyle yeniden Girit'e gönderildi. Burada bulunduğu sırada saldırıya uğrayarak başından kurşun yarası alınca İstanbul'a döndü ve ikinci defa Şûrâ-yı Devlet Tanzimat Dairesi reisliğine tayin edildiyse de kendi isteğiyle ayrıldı. Bir ara Hudâvendigâr valiliği yaptı, arkasından 30 Ağustos 1891'de Ticaret ve Nâfia nâzırı oldu. On bir gün sonra karışıklıkların yoğunlaştığı Girit'e vali vekili olarak gitti. 1894'te İstanbul'a

Mahmud Celâleddin Efendi'nin celi sülûs bir istifi (İÜ Ktp., İbnülemin, nr. D. 136)



Mahmud
Celâleddin
Paşa

döndü. Kasım 1895'te ikinci defa Ticaret ve Nâfia nâzırı oldu ve vefatına kadar bu görevde kaldı. 18 Ocak 1899 tarihinde İstanbul'da öldü ve Beşiktaş Yahyâ Efendi Mezarlığı'nda toprağa verildi. İki defa evlenen Mahmud Celâleddin Paşa'nın ilk eşinden daha sonra Paris büyükelçisi olan Sâlih Münir Paşa dünyaya geldi. Tanınmış bestekârlardan Şemseddin Ziyâ Bey ve Sivas eski mebuslarından Âtîf (Esenbel) ikinci eşinden oğulları, eski büyükelçilerden Melih Esenbel torunudur.

Meslek hayatında bazısı yabancı devletler tarafından olmak üzere pek çok nişanla taltif edilen Mahmud Celâleddin Paşa bulunduğu görevlerde gösterdiği başarı ile temayüz etmiştir. Keçecizâde Fuad, Mütercim Rüşdü, Mahmud Nedim ve Midhat paşalar gibi ünlü devlet adamları ile çalışmış, Sultan Abdülaziz ve II. Abdülhamid dönemlerinin siyasî olaylarına ve devlet işlerine yakından şahit olmuştur. II. Abdülhamid'e pek çok konuda ve özellikle ıslahatlarla ilgili lâyhalar hazırlamıştır. Devlet adamlığının yanı sıra bir hukuk ve tarih âlimi olan paşa, diğer taraftan yazdığı mazbata ve tezkireleri Bâbiâli kalemlerinde örnek kabul edilen dönemin en tanınmış münşilerindendi. Hat sanatının özellikle rik'a tarzında eserler verdiği gibi müzik alanında da bazıları çok beğenilmiş otuz kadar bestesi günümüze ulaşmıştır. Hudâvendigâr valiliği sırasında (1891) Bursa'da bir dârülaceze yaptırdığı bilinmektedir.

Eserleri. 1. *Mir'ât-ı Hakikat*. Tanzimat ve I. Meşrutiyet devirleri siyasî tarihinin iç ve dış olayları hakkında temel kaynaklardan biri olarak kabul edilir. Kendi ifadesine göre eserini bizzat şahidi olduğu hadiseler kaydederek, diğer olayları da şahitlerinden ve sözüne güvenilir kişilerden bilgi edinmek suretiyle ve ilgili belgeleri inceleyerek kaleme almıştır. Bununla birlikte zaman zaman dönemin olaylarında ve çekişmelerinde kaçınılmaz olarak taraf bulunduğu kitaptaki bunun etkileri yer yer görülür. İstanbul'da üç cilt halinde basılan eserin (1326-1327) her cildi dört bölümden oluşmaktadır. Baş tarafta Osmanlı-Rus ilişkilerinin son 150 yılını anlatan bir özetin ardından Sultan Abdülmecid'in cülûsuyla asıl konuya girilir. Eser İsmet Miroğlu, M. Derin, M. Hacıoğlu, Ö. Akdaş tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır (İstanbul 1979-1980). Ancak bu neşir eksik olduğundan İsmet Miroğlu kitabın tamamını yine sadeleştirerek tek cilt halinde tekrar neşretmiştir

(İstanbul 1983). 2. *Ravzat'ül-kâmilin* (İstanbul 1289). 1703 yılında II. Mustafa'nın tahttan indirilmesi ve yerine III. Ahmed'in cülûsu ile sonuçlanan Edirne Vak'ası'ndan bahseden Mehmed Şefik Efendi'nin *Şefiknâme* adlı eserinin şerhidir. Mahmud Celâleddin Paşa'nın yayımlanmış diğer eserleri de şunlardır: *Âsâr-ı Manzûme* (İstanbul 1311); *Münşeât-ı Mahmud Celâleddin Paşa* (İstanbul 1312); *Miftâhu'l-esrâr* (*Bekâ-yı Ruh*; *Celbi Ervâh*, İstanbul 1326); *Ahlâk* (İstanbul 1327). Mûellifin 1282-1285 (1865-1868) Girit olaylarını ele alan *Girid İhtilâli Tarihi* adlı eseriyle (kendi hattıyla yazma olarak İÜ Ktp., TY, nr. 4150) *Mecmûa-i Eş'âr* (İÜ Ktp., TY, nr. 9654) henüz yayımlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, YEE, 114 / 52, 09/N / 1310; 114/53, 21/M/1297; 114/69, 02/Ra/1309; 114/76, 11/B/1299; 115/7, 30/Z/1297; 80/6, 27/L/1313; 128/125, 04/N/1299; 84/135, 29/Z/1305; 14/68, 13/Za/1306; BA, Yıldız-Perâkende, Arzuhal ve Jurnaller, 16/51 (25/C/1307); 16/113 (09/N/1307); BA, Yıldız-Perâkende, Tahrîrât-ı Ecnebiyye ve Mâbeyn Mütercimliği, 4/35, 03/B/1313; 32/30, 04/S/1312; BA, Yıldız-Perâkende, Ticaret ve Nâfia Nezâreti Mâruzatı, 4/46, 15/Z/1313; BA, Yıldız-Perâkende, Serkurenâlik, 2/61, 02/Z/1306; İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, s. 206-210; a.mlf., *Son Hattatlar*, İstanbul 1970, s. 725-728; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Mahmut Celâlettin Paşa'ya Dair", *Resimli Tarih Mecmuası*, sy. 49, İstanbul 1954, s. 2840-2845; sy. 50 (1955), s. 2906-2911; Emin Nedret İşli, "İstanbul Mezartaşlarının Yaşamöyküleri Açısından Önemi", *Kitaplık*, sy. 36, İstanbul 1999, s. 217-219; TA, XXIII, 172-173.



AZMİ ÖZCAN

□ MÜSİKİ. XIX. yüzyılda şarkılarıyla tanınmış bestekârlar arasında önemli bir yeri bulunan Mahmud Celâleddin Paşa, daha ilk mektep sıralarında iken annesinden almaya başladığı müzik bilgilerini daha sonra Dellâlzâde İsmâil Efendi ile geliştirdi. Bu arada dönemin diğer müşikşinaslarından ders alarak kendini yetiştirdi. Şiirle de uğraşan ve manzumelerinde "Celâl" mahlasını kullanan paşa şarkılarının pek çoğunun güftesini kendisi yazmış, ayrıca güfteleri birçok müşikşinas tarafından bestelenmiştir. 200'ün üzerinde eser bestelemesine rağmen bunlardan ancak otuz kadarı günümüze ulaşabilmiştir (bu eserlerin listesi için bk. BTMA, II, 9). Eserlerinin ara nağmelerini Kemençeci Vasilaki'ye yaptırdığı söylenen Mahmud Celâleddin Paşa, Hacı Ârif Bey ve Şevki Bey'in etkilerinin sezildiği lirik ve akıcı bir üslûpla bestelediği eserlerinde

prozodinin güzel örneklerini ortaya koymuştur.

Eserleri içinde, "Nâr-ı firkat şûle-pâş oldukça sinem dağlıyor" mısraıyla başlayan bayatı, "Sevdiğim cemâlin çünki göremem" mısraıyla başlayan hüseyinî, "Dil-i biçâre seninçün yarıyor" mısraıyla başlayan ısfahan, "Sen beni bir bûseye ettin fedâ" mısraıyla başlayan kürdîli-hicazkâr, "Fitneler gizlemiş mahmûr gözüne" mısraıyla başlayan rast şarkıları günümüzde de zevkle çalınıp okunan eserler arasındadır.

Parlak sesinin yanı sıra tavır sahibi bir hânende olan Mahmud Celâleddin Paşa'nın özelliklerinden biri de dönemin önemli müşikşinaslarını teşvik ve himaye ederek onlara yeni imkânlar sunmuş olmasıdır. Yazın Büyükada ve Çubuklu'daki evi, kışın önceleri Aksaray'da, son zamanlarında Nişantaşı'ndaki konağı, İstanbul'un seçkin müşikşinaslarının haftanın belirli günlerinde toplanması ile müşiki icra ve sohbetlerinin yapıldığı birer sanat mahfili haline gelmiştir. Tanbûrî Cemil Bey, Kemençeci Vasilaki ve Lemi Atlı gibi pek çok ünlü sanatkârın yetişmesinde Mahmud Celâleddin Paşa'nın büyük rolü olmuştur. Çocuklarından Şemseddin Ziyâ Bey de Türk müşiksinin şarkı bestekârlarındandır.

BİBLİYOGRAFYA :

Mesud Cemil, *Tanburî Cemil'in Hayatı*, Ankara 1947, s. 56, 74, 85, 107-109; İbnülemin, *Hoş Sadâ*, s. 218-219; Vural Sözer, *Müzik ve Müşikşenler Ansiklopedisi*, İstanbul 1964, s. 259; Mustafa Rona, *Yirminci Yüzyıl Türk Müşikisi*, İstanbul 1970, s. 15-16; Sadûn Aksüt, *Türk Müşikisinin 100 Bestekârı*, İstanbul 1993, s. 220-222; Özalp, *Türk Müşikisi Tarihi*, I, 616-618; Öztuna, BTMA, II, 7-9; Mehmet Güntekin, "Mahmud Celâleddin Paşa", *DBİst.A*, V, 267.



NURİ ÖZCAN

MAHMUD EFENDİ, Açıkbaş

(bk. AÇIKBAŞ MAHMUD EFENDİ).

MAHMUD EFENDİ, İmâm-ı Şehriyârî (ö. 1130/1718)

Osmanlı şeyhülislâmı.

İstanbul'da doğdu. Tophane sakinlerinden Ahmed Ağa'nın oğludur. Medrese eğitimini tamamladıktan sonra sesinin güzelliği sayesinde bir süre Şeyhülislâm Ankaravî Mehmed Emin Efendi'nin, ar-

dından Sadrazam Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın imamlığını yaptı. 1093 Rebîülevvelinde (Mart 1682) padişahın izniyle müstakil olarak Şeyhülislâm Ali Efendi'den mülâzim oldu.

1094'te (1683) II. Viyana Seferi'ne katıldı. Aynı yıl içinde halîfe-i mukâbele-i süvârî dersiyesi verilerek öğretim hayatına başladı. 1100 Ramazanında (Temmuz 1689) ibtidâ-i hâric derecesi itibariyle müderris oldu. 1106 Muharreminde (Eylül 1694) Damad Efendi Medresesi'ne tayin edildi, ertesi yıl bulunduğu medresede dâhil derecesine yükseldi ve ardından II. Mustafa'nın ikinci imamlığına getirildi. Bundan dolayı kaynaklarda İmâm-ı Şehriyârî (İmâm-ı Sultânî) diye anılır. 1108 Cemâziyelâhinde (Ocak 1697) Hoca Hayreddin Medresesi müderrisliğine tayin edildi. 1109 Şevvalinde (Nisan 1698) Kürkçübaşı Medresesi, 1110 Muharreminde (Temmuz 1698) hatt-ı hümayun ile ve mûsile-i Süleymâniyye derecesiyle Sultan Ahmed Medresesi müderrisliğine getirildi. Dört ay sonra havâmis-i Süleymâniyye derecesini aldı. Ardından kadılığa geçen Mahmud Efendi'ye 1111 Recebinde (Ocak 1700) Edirne pâyesiyle Yenişehir kadılığı verildi, 1112 Rebîülevvelinde (Ağustos 1700) İstanbul pâyesiyle ödüllendirildi. Ertesi yılın ocak ayında Yeni Zağra ve Lapseki kazaları arpalık verilerek azledildi. 1114 Şâbanında (Ocak 1703) arpalıklarına Bafra ve Mene-men Güzelhisarı da eklendi.

Edirne Vak'ası dolayısıyla II. Mustafa ile birlikte Edirne'den Hafsa'ya gitti; 7 Rebîülâhîr 1115'te (20 Ağustos 1703) burada

iken Rumeli kazaskerliğine yükseltildiyse de ertesi gün azledilip dört ayrı yerdeki arpalıkları başkalarına verildi. II. Mustafa'nın tahttan indirilmesi ve ardından meydana gelen olaylar sırasındaki durumu hakkında bilgi yoktur. Ancak bu olaydan bir yıl sonra yeniden kendisine arpalıkların tahsisi onun saraydaki tanındıkları vasıtasıyla durumunu güçlendirdiğine işaret eder. Nitekim 1116 Cemâziyelevvelinde (Eylül 1704) kendisine Karaburun, Kepsut ve Eceabad kazaları arpalık olarak verilmiş, 1116 sonlarında (1705 başları) Eceabad dışındaki diğer arpalıkları Gelibolu kazası ile değiştirilmiştir.

Çorlulu Ali Paşa sadrazam olunca II. Mustafa zamanındaki eski dostlukları sebebiyle 26 Rebîülevvel 1118'de (8 Temmuz 1706) Mahmud Efendi'ye Anadolu kazaskerliği verildiyse de (Râşid, III, 203) 1119 Recebinde (Ekim 1707) görevden ayrıldı. Bir ay sonra Rumeli kazaskerliğine getirildi. 1120 Zilkadesinde (Ocak 1709) emekli olup kendisine Tire, Güzelhisar ve Kirmasti arpalıkları tahsis edildi. Beş yıl kadar süren emekliliğinin ardından 24 Rebîülâhîr 1125'te (20 Mayıs 1713) ilmiye tayinlerinde ihmal ve kusuru sebebiyle görevden alınan Atâullah Mehmed Efendi'nin yerine şeyhülislâm oldu (a.g.e., IV, 6-7). Tayin tarihi *Vekâyiü'l-fuzalâ*'daki biyografisinde farklı verilmektedir. Bir yıl yedi ay kadar bu makamda kaldıktan sonra 8 Zilhicce 1126'da (15 Aralık 1714) azledildi ve Kanlıca'daki yalısında oturmaya başladı. Azline sebep olarak müderrislere ait mahreç mansıplarını emekli ilmiye mensuplarına vermesi, kendisinden önceki iki şeyhülislâm Ebezâde Abdullah ile Atâullah Mehmed efendilerin sürgün edilmesi ve Ebezâde'nin yolda ölümü ve balının ona yüklenmesi gösterilir (a.g.e., IV, 27-28). 2 Cemâziyelâhîr 1130'da (3 Mayıs 1718) vefat eden Mahmud Efendi, Fâtih Camii civarındaki evi yakınında defnedilmiş, "Adn ola Mahmûd Efendi'ye makâmü'l-Fâtîha" mısraı ölümüne tarih düşürülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA :

Şeyhî, *Vekâyiü'l-fuzalâ*, II, 409-410; Râşid, *Tarih*, III, 203, 233-234; IV, 6-7, 27-28; *Devhâtü'l-meşâyiḥ*, s. 82; *Sicill-i Osmânî*, IV, 324-325; *İlmiyye Salnâmesi*, s. 502; *Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi*, IV/2, s. 461; *Danışmend, Kronoloji*, V, 136.



MEHMET İPŞİRLİ

MAHMÛD-ı FAĞNEVÎ

(bk. FAĞNEVÎ).

MAHMÛD-ı GÂVÂN

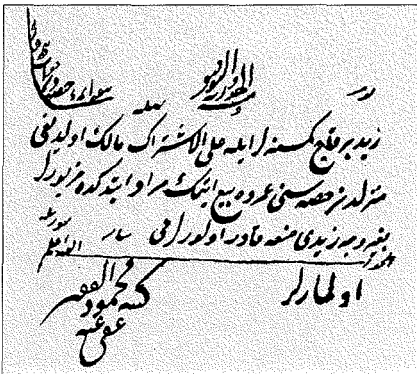
(محمود گاوآن)

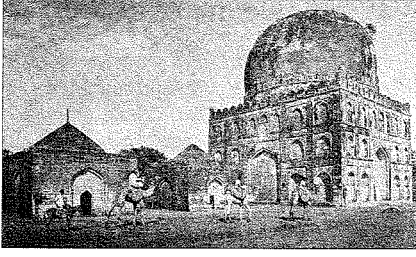
Hâce-i Cihân İmâdüddîn Mahmûd
b. Muhammed Gîlânî
(ö. 886/1481)

Behmenî veziri.

814'te (1411) Hazar denizi kıyısındaki Gîlân bölgesinde yer alan Gâvân şehrinde doğdu. Babası Celâleddin Muhammed, Gîlân Sultanı Alâeddin'in hocası idi. Saraya yakınlığından dolayı iyi bir eğitim alan Mahmûd genç yaşta hacca gitti. Ticaret için dolaştığı Irak ve Horasan'da birçok âlim ve şeyhin sohbetinde bulundu. Bir süre sonra Gîlân'da ailesinin sarayda itibar kaybetmesi üzerine meydana gelebilecek entrikalara mâruz kalacağından endişelendiği için 857'de (1453) İran'dan ayrılarak Basra körfezi yoluyla Hindistan'a hareket etti. Önce Dâbûl'a çıkan, ardından Behmenîler'in merkezi Bîder'e yerleşen Mahmûd burada ticaretle uğraşmaya başladı. Zamanla çevresinde tanınıp saray tarafından yakınlık gördü. Bu sırada Alâeddin II. Ahmed'in hükümdar olduğu Behmenî Devleti'nde Âfâkîler'le Dekkenîler arasındaki iktidat mücadelesi yüzünden ülkenin birçok yerinde kargaşa hâkimdi. Mahmûd-ı Gâvân bir isyanı bastırmakla görevli güçlerin kumandanlığında başarılı olunca sultanın nezdinde itibarı arttı. Alâeddin II. Ahmed'in oğlu Alâeddin Hümâyûn Şah zamanında da (1458-1461) itibarını sürdüren Mahmûd-ı Gâvân'a sultan tarafından "melikü't-tüccâr" unvanı verildi. Bu dönemde de ülkenin çeşitli yerlerinde meydana gelen isyanları bastırdı. Hümâyûn'dan sonra küçük yaşta tahta çıkan Nizâmeddin III. Ahmed devrinde (1461-1463) ülkeyi yöneten konseyin içinde sultanın annesi Mahdûme Cihan Nergis Bigam ve Hâce-i Cihân Türk'ün yanında Mahmûd-ı Gâvân da yer aldı. Özellikle sultanın küçük yaşta olmasını fırsat bilerek ülkeye saldıran komşu devletlere karşı gösterdiği başarı onun yerini daha da güçlendirdi. Sultan Şemseddin III. Muhammed Şah zamanında (1463-1482) Hâce-i Cihân Türk'ün öldürülmesi üzerine Mahmûd-ı Gâvân devletin üst düzeyde tek veziri oldu. Behmenî Devleti'nin dış politikasının şekillenmesinde etkin rol oynadı. Devletin sınırlarını genişletti. 1469'da Konkan bölgesini, ardından Gao'yu Behmenîler'in hâkimiyetine aldı. 1472 yılındaki Belgâm zaferinden sonra devlet idaresinde büyük ıslahat gerçekleştirmeye başladı.

İmâm-ı Şehriyârî Mahmud Efendi'nin bir fetvası (*İlmiyye Salnâmesi*, s. 502)





Mahmüd-ı Gâvân Türbesi – Bider / Hindistan

Mahmüd-ı Gâvân, idarî ve askerî alanda yaptığı yeniliklerle Behmenî Devleti tarihinde önemli rol oynamıştır. I. Muhammed Şah zamanında (1358-1375) ülke idarî açıdan dört vilâyete (taraf) bölünmüş olup her biri “tarafdâr” denilen valilerce yönetiliyordu. Ancak zamanla büyüyen ve özellikle Mahmüd döneminde genişleyen sınırlarla devlet bu şekilde yönetilemez hale gelmişti. Bunun üzerine Mahmüd ülkeyi sekiz vilâyete böldü. Ayrıca her vilâyetin bazı topraklarını valilerin yetkisinden çıkararak “hâssa-i sultan” haline getirdi. Böylece valilerin üzerinde sultanın kontrolü sağlanmış oldu. Askerî yapılanmayı da değiştiren Mahmüd vilâyetlerde tarafdârın emri altında sadece bir kale bulunması, “kilâ’dâr” denilen diğer kale kumandanlarını merkezî hükümetin tayin etmesi ve bunların merkezî yönetime karşı sorumlu olması esasını getirdi. Bu tedbirle merkezî otoriteyi güçlendirip gevşeklik ve başıboşlukların önünü almayı hedefledi. Mahmüd-ı Gâvân, Ortaçağ Hindistan’ında birçok köy ve şehrin sınırlarını tesbit edip gelir miktarını araştırarak ülkenin sistemli bir şekilde ölçülmesini sağlayan ilk vezirlerden biridir. Ancak refomlardan hoşnut olmayan bazı çevrelerin tepkisi yüzünden bunlarla kayda değer sonuçlar elde edilemedi. Mahmüd-ı Gâvân’ın mührünü taşıyan ve Orissa Krallığı’nı devleti istilâya çağıran sahte bir mektubun sultanın eline geçmesi onun haksız yere idam edilmesine sebep oldu. Behmenî Devleti Mahmüd’ün ölümünden bir yıl sonra parçalanmaya başladı.

Mahmüd-ı Gâvân, Dekken’de birçok mimari eser yaptırmış olup bunların en önemlisi ölümünden iki yıl önce Ahmedâbâd’da inşa ettirdiği cami ve medresedir. Ayrıca Fars dilinde özellikle inşa türünün en iyi örnekleri arasında yer alan bazı eserler ortaya koymuştur. Bunların en

meşhuru münşeatını topladığı *Riyâzü’l-inşâ’* adlı kitabıdır (Haydarâbâd 1948). Mektuplarının yer aldığı *Menâzirü’l-inşâ’* isimli bir diğer eseri de British Museum’da kayıtlıdır (Rieu, II, 527). Kaynaklarda *Qavâ’idü’l-inşâ’* adlı bir kitabından da bahsedilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Sehâvî, *ed-Dav’ü’l-lâmi’*, X, 144-145; Rieu, *Catalogue of the Persian Manuscripts*, II, 527-528; Neffisi, *Târih-i Naşr u Neşr*, I, 259; Safâ, *Edebiyyât*, IV, 499-510; P. M. Joshi, “The Bahmani Kingdom”, *The Delhi Sultanate* (ed. R. C. Majumdar v.dğr.), Bombay 1967, s. 261, 262, 265, 266-267; Haroon Khan Sherwani, *Studies in Muslim Political Thought and Administration*, Lahore 1970, s. 204-220; a.mlf., “Mahmüd Gâvân’s Early Life and His Relations with Gilan”, *JC*, XIII (1939), s. 179-187; a.mlf., “Ascendancy of Mahmüd Gâvân”, a.e., XIV (1940), s. 274-289; a.mlf., “Mahmüd Gâvân”, *EP* (İng.), VI, 66-68; T. W. Haig, “Mahmud Gâvân”, *IA*, VII, 172-173.



RIZA KURTULUŞ

MAHMÜD-ı GAZNEVÎ (محمود غزنوی)

Ebü’l-Kâsım Yemînü’l-devle ve emînü’l-mille Kehfü’l-İslâm Mizâmü’l-dîn
Gâzî Mahmüd b. Sebük Tegin
(ö. 421/1030)

Gazneli hükümdarı
(998-1030).

10 Muharrem 361 (2 Kasım 971) tarihinde Buhara’da doğdu. Gazneli Hükümdarı Sebük Tegin’in oğludur. Annesi Doğu Afganistan’daki Zâbülistan bölgesinden asil bir ailenin kızı idi. Bundan dolayı kendisine Mahmüd-ı Zâbüli de denilir. Gazneli Mahmud’un çocukluğu hakkında fazla bilgi yoktur. Geleneğe uygun olarak küçük yaşta itibaren gerekli dinî tahsil yaptı ve Kur’an’ı ezberledi. Ayrıca siyasî eğitimi de ihmal edilmedi ve iyi bir devlet adamı olarak yetiştirildi.

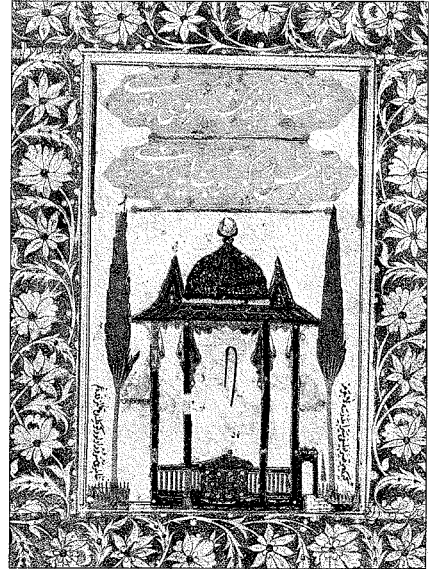
Mahmud daha gençlik yıllarının başında devlet idaresinde görev almaya başladı. Nitekim Sebük Tegin, Saffârîler’e karşı Sistan bölgesini daha iyi kontrol edebilmek için Büst şehrine çekildiğinde Mahmud’u Gazne’ye vekil olarak bırakmıştı. Mahmud bu dönemde babasıyla birlikte katıldığı savaşlarda cesaret ve zekâsıyla kendini gösterdi. Bir ara dedikodular yüzünden babası ile arası açılmış ve Gazne Kalesi’nde hapsedilmişti (380/990). Ancak bu anlaşmazlık uzun sürmedi ve birkaç ay sonra hapisten çıkarıldı. Sâmanî Emîri II. Nûh’un yardım istemesi üzerine Mahmud, babasıyla beraber Sâmanîler’in Türk

kumandanları Ebû Ali es-Simcûrî ve Fâik’e karşı yaptıkları savaşta büyük yararıklar göstermiş, bundan çok memnun kalan II. Nûh, Mahmud’a “Seyfûddeve” lakabı vermiş ve kendisini Horasan ordusu kumandanı tayin etmişti.

Sebük Tegin öldüğü zaman (387/997) oğullarından Mahmud Horasan ordusu kumandanı, Nasr Büst valisi, İsmâil ise Gazne ve Belh hâkimiydi. Sebük Tegin, İsmâil’in tahta geçmesini vasiyet etmişti. Bu vasiyet yerine getirildi ve İsmâil hükümdar ilân edildi. Bu sırada Nişâbur’da bulunan Mahmud, İsmâil’in hükümdarlığını tanımadı, kardeşi Nasr ve amcası Buğracuk’u da kendi tarafına çekti. İki kardeşin orduları Rebûlevvel 388’de (Mart 998) karşılaştı, Mahmud İsmâil’in kuvvetlerini yenerek Gazneliler tahtına çıktı.

Sultan Mahmud kardeşiyle taht mücadelesi yaptığı sırada Sâmanîler’den II. Nûh’un ölümüyle yerine oğlu II. Mansûr geçmişti. II. Mansûr, Horasan’a kendi kumandanlarından Begtüzün’ü sipehsâlâr tayin etti. Ancak Mahmud, Sâmanî başşehri Buhara’ya elçi gönderip Horasan’ın kendisine iadesini istedi. Bu teklifin reddedilmesi üzerine Nişâbur’a yürüdü. Bu sırada Begtüzün ve Fâik, II. Mansûr’u yakalayıp gözlerine mil çektiler ve yerine henüz küçük yaşta bulunan Abdülmelik b. Nûh’u tahta çıkardılar. Mahmud, Sâmanî

Mahmüd-ı Gaznevî’nin albümünden bir sayfa (İÜ Ktp., TY, nr. 5461)



emîrinin intikamını almak için harekete geçti. Yapılan savaşta Gazneli ordusu Sâ-mânî kuvvetlerini yenilgiye uğrattı. Mahmud bu zafer sonunda Horasan'ı ele geçirdi ve kardeşi Nasr'ı oraya vali tayin etti (27 Cemâziyelevvel 389 / 16 Mayıs 999). Ardından Bağdat'a elçi göndererek zafelerini Abbâsî Halifesi Kâdir-Billâh'a bildirdi. Halife, Mahmud'un elçisini kabul edip saltanatını tasdik etti ve kendisine "Yemînüddeve ve emînü'l-mille" lakabını verdi (Zilhicce 389 / Kasım 999). Sultan Mahmud bu tarihten sonra İslâmiyet'i yaymak ve Hindistan tapınaklarındaki zengin servete sahip olmak amacıyla her yıl gazâyâ çıkmaya karar verdi. Bu sırada Karahanlılar Buhara'ya girip Sâ-mânî hânedanı mensuplarını Özkent'e gönderdiler (389/999). Sâ-mânî Devleti'nin ortadan kalkmasıyla Mahmud her yönden bağımsız bir hükümdar sıfatını kazandı.

Amcası Buğracuk'un ölümüne sebep olan Sistan hâkimi Halef es-Saffâr'ı cezalandırmaya karar veren Sultan Mahmud bu maksatla büyük bir ordunun başında Sistan'a yürüdü. Ancak Halef'in 100.000 dinar para ödemeyi ve Mahmud adına hutbe okutmayı kabul etmesi üzerine anlaşma yaparak Gazne'ye döndü (390/1000). 393'te (1003) Sistan'a bir sefer daha düzenleyerek bölgeyi itaat altına aldı.

Mahmud, Karahanlılar ile bir anlaşma yaparak kuzey bölgesini emniyete aldıktan sonra Hint seferlerine başlamaya karar verdi. Şevval 390 (Eylül 1000) tarihinde ilk Hint seferine çıktı. Kâbil'in doğusunda Lamgan bölgesinde Hintliler'in elinde bulunan birkaç kaleyi ele geçirdikten sonra Gazne'ye döndü. Sultan Mahmud'un ikinci seferi Vayhand Racası Caypal üzerine olmuştu. Mahmud, Hintliler'e karşı kazandığı bu zaferden (392/1002) sonra Hinduşâhî hânedanının merkezi Vayhand (Und) şehrini zaptetti ve Gazne'ye döndü. Bu başarısından dolayı kendisine "Gâzî" lakabı verildi. Üçüncü Hint seferi, Bhâtîya denilen bölgenin racası Beci Ray'a (Bacra) karşı yapıldı (395/1004-1005). Gazneli ordusu Bhâtîya'yı ele geçirdiği gibi racalığın diğer bölgelerini de itaat altına aldı. Mahmud bu bölgede mescidler yaptırdı, İslâm esaslarını öğretmek için din âlimleri gönderdi. Onun Hindistan seferlerinin bir amacı da Sûnîliği korumak ve güçlendirmektir. O sırada Mülta'nın idaresini elinde bulunduran Karmatî Ebü'l-Fütûh Dâvûd'un bâtinî düşünceleri yaymaya çalışması Mahmud'un

oraya bir sefer düzenlemesine sebep oldu. Mülta'nı fethederek buradaki Karmatîler'i cezalandırdı (396/1006) ve Caypal'ın müslüman olan torunu Suhalpal'ı (Nevasa-şah) Mülta valiliğine tayin etti. Ancak Suhalpal'ın tekrar Hindu dinine dönmesi üzerine Sultan Mahmud beşinci Hint seferine çıktı (398/1007-1008). Suhalpal yakalandı ve Mülta valiliğine Gazneli kumandanlardan Tegin Hazîn getirildi. Altıncı Hint seferi Caypal'ın oğlu Anandpâl'a karşı yapıldı. Pencap bölgesinin gitikçe artan İslâm baskısı altında bulunması, Anandpâl'ı Kuzeybatı Hindistan'daki diğer racalardan yardım istemeye sevketti. Racalar yaklaşan İslâm tehlikesi karşısında Anandpâl ile anlaşarak asker gönderdiler. Bu büyük Hint ordusuna Anandpâl'ın oğlu Brahmanpâl kumanda ediyordu. Mahmud bu hareketi kış ortasında öğrendi ve hava şartlarının kötülüğüne rağmen 29 Rebîülâhîr 399 (31 Aralık 1008) tarihinde Gazne'den ayrıldı. Vaynand şehrinin karşısındaki ovada meydana gelen savaşta Hintliler'i mağlûp ederek Pencap yolunun güvenliğini sağladı. Ayrıca savaş alanından kaçanların sığındığı Nagarkot (Bhim Nagar) Kalesi üç günlük bir kuşatmadan sonra fethedildi (399/1009).

Sultan Mahmud'un yedinci seferi, Nagarkot'tan dönüşünden kısa bir süre sonra Safer 400'de (Ekim 1009) büyük bir ticaret merkezi olan Narâyan (Narâyanpûr) üzerine gerçekleştirildi. Neticede Narâyan racası ile barış yapıldı; bu barış sayesinde Horasan ile Hindistan arasındaki yollar tüccarlara açıldı ve ticaret hız kazandı. Mahmud sekizinci Hint seferinde yine Mülta üzerine yürüdü; hiçbir zorlukla karşılaşmadan bölgeyi itaat altına aldı ve Karmatîler'e ağır bir darbe indirdi (401/1010). Dokuzuncu Hint seferi Nandana'ya (Narâdîn, bugünkü Salt Range bölgesinde) karşı gerçekleştirildi ve burası ele geçirildi (404/1014). Sultan Mahmud daha sonra Raca Triloçânpal'ın çekildiği Keşmir'e doğru ilerledi ve onu mağlûp etti. Mahmud yeni hâkim olduğu bölgelere İslâmiyet'i tebliğ için din âlimleri gönderdi ve camiler yaptırdı. Halife Kâdir-Billâh bu başarısından dolayı kendisine "Nizâ-meddin" lakabını verdi. Onuncu seferini Thânesâr şehrine yapan Mahmud, Hintliler'ce mukaddes sayılan bu şehirdeki birçok tapınak ve putu tahrip ettirdi (405/1014-15).

406 ortalarında (1015 sonları) on birinci Hint seferine çıkan Sultan Mahmud, Keş-

mir yolu üzerindeki Lokhot (bugünkü Loharin) Kalesi'ni kuşattıysa da şiddetli kış yüzünden geri çekilmek zorunda kaldı. On ikinci seferini Kannevc'e gerçekleştirmek üzere 13 Cemâziyelevvel 409 (27 Eylül 1018) tarihinde Gazne'den ayrıldı. Agra'nın 170 km. kadar doğusunda bulunan Sarsâva Kalesi ele geçirildi. Baran (bugünkü Bülendşehir) Racası Hordat itaatini bildirdi; raca ile birlikte 10.000 taraftarı İslâm dinini kabul etti. Gazneli ordusu, daha sonra Delhi ile Agra yolunun ortalarında bulunan Mathûrâ (Muttra) şehrine hâkim oldu. Sultanın asıl hedefi olan Kannevc ise 8 Şâban 409'da (20 Aralık 1018) fethedildi.

Sultan Mahmud 410 yılı ortalarında (1019 yılı sonları) on üçüncü Hint seferine çıktı. Amacı Kalincâr Racası Ganda ve müttetiklerini itaat altına almaktır. Bari şehri ele geçirildi, Ganda bir öncü savaşından sonra kaçtı. On dördüncü Hint seferi yine Keşmir üzerine yapıldı (412/1021). Ancak Mahmud, Lokhot Kalesi önünde kışın şiddetle bastırması sebebiyle çekilmek zorunda kaldı. On beşinci Hint seferinde Ganda'ya karşı tekrar harekete geçti (413/1022), önce Gevâliyâr'a, ardından Kalincâr'a yürüdü. Ganda'nın barış teklifini kabul ederek onu itaat altına aldı.

Mahmud'un Hindistan'a yaptığı en önemli seferlerden biri Sûmenât (Somnât) seferidir. Sûmenât, Hindistan'ın batı sahilinde Kathiavar yarımadasında bir şehirdi. Mahmud, 30.000 atlı ve pek çok gönüllüden oluşan ordusuyla 416 Şâbanında (Ekim 1025) Gazne'den hareket etti. Gazneli ordusu 16 Zilkade 416'da (8 Ocak 1026) Somnât Kalesi'ni fethetti. Buranın tapınağındaki büyük put yerinden sökülerek dört parçaya ayrıldı. Parçalardan ikisi Gazne'deki ulucami ve sarayın kapıları önüne konulmuş, diğer ikisi Mekke ve Medine'ye gönderilmişti. Halife Kâdir-Billâh bu başarısından dolayı kendisine "Kehfûddeve ve'l-İslâm" lakabını verdi. Sultan Mahmud Hindistan'a son seferini, kendisine saldıran bölgenin yerli halkı Catlar'ı cezalandırmak ve yol güvenliğini sağlamak için yaptı (418/1027). İndus nehrinin iki yakasına hâkim olan Catlar aynı zamanda usta gemicilerdi. Mahmud, onlarla savaşabilmek için Mülta'da 1400 gemiden oluşan bir nehir filosu yaptırdı. İndus nehri üzerindeki savaşta Catlar mağlûp edildi. Sultan Mahmud, bu seferleriyle Hint ülkesinde yüz yıllarca sürecek olan Türk-İslâm hâkimiyetinin temellerini atmış, onun hâkimiyeti altındaki bölgelerde İslâm dininin

yayılması, 1947'de kurulan bağımsız Pakistan Devleti'nin teşekkülünde birinci derecede etken olmuştur.

Karahanlı Hükümdarı Nasr b. Ali, Bu-hara'yı zaptettikten sonra Sultan Mahmud ile birbirlerine dostluk mesajları gönderdiler. Ardından iki devlet arasında Ceyhun nehri sınır kabul edildi (391/1001). Fakat Nasr b. Ali, Sâmânîler'in bütün mirasına konmak istiyor ve Horasan'ı ele geçirmek için fırsat kolluyordu. Nitekim Mahmud'un Hindistan'da bulunmasından yararlanarak iki koldan Horasan'a kuvvet gönderdi (396/1006). İki taraf arasındaki mücadele neticesinde Sultan Mahmud, Karahanlı kuvvetlerini Horasan'dan uzaklaştırdı (Zilhicce 396 / Eylül 1006). Nasr b. Ali ise kolay kolay Horasan'dan vazgeçmek niyetinde değildi. Bu sebeple Karahanlı Yûsuf Kadir Han'dan yardım aldı. Mahmud birleşik Karahanlı ordusunu Belh civarında mağlûp etti (Rebîülevvel 398 / Aralık 1007). Nasr b. Ali'nin halefi ve kardeşi Ebû Mansûr Arslan Han, Sultan Mahmud ile iyi komşuluk münasebetlerini devam ettirmek amacıyla bir anlaşma yaptı. Ancak Ebû Mansûr daha sonra Yûsuf Kadir Han ile birleşti. Sultan Mahmud bu iki Karahanlı hükümdarının ordularını Belh civarında yenilgiye uğrat-

tı (410/1019). Bu defa Yûsuf Kadir Han, Sultan Mahmud ile kardeşine karşı anlaşmak istedi. Mahmud, yeni komşusu Ali Tegin'e güvenemediğinden Yûsuf Kadir Han ile Semerkant civarında buluştu (Muharrem 416 / Mart 1025). İki hükümdarın görüşmesinde önemli kararlar alındı. Sultan Mahmud, Ali Tegin'in müttefiki olan Selçuklu Arslan Yabgu'yu (Arslan b. Selçuk) Mâverâünnehir ve Türkistan'dan uzaklaştıracaktı. Mahmud, kendi ülkesine gelebilecek tehlikeleri önlemek için Arslan Yabgu'yu tutuklatarak Kälincâr Kalesi'nde hapsedti. Daha sonra Karahanlılar arasındaki mücadeleden faydalanıp Sâmânî Devleti'nin topraklarına hâkim oldu.

Sultan Mahmud her fırsatta Hârizm bölgesini itaat altına almaya çalışıyordu. Nihayet Karahanlılar'ın aracılığı ile Mahmud ve Me'mûniler'den Hârizmşah Ebû'l-Abbâs Me'mûn arasında bir anlaşma yapıldı. Buna göre Hârizmşah Gazneliler'e tâbi olacaktı. Hutbenin Sultan Mahmud adına okunmaya başlanması Hârizm ordusu kumandanları arasında anlaşmazlığa yol açtı. İsyan eden kumandanlar Me'mûn'u öldürerek yerine on yedi yaşındaki yeğeni Ebû'l-Hâris Muhammed'i geçirdiler. Sultan Mahmud aynı zamanda eniştesi olan Me'mûn'un intikamını almak bahanesiyle, gerçekte ise Hârizm'i zaptetmek için harekete geçti. Gazneli ordusu Hârizm kuvvetlerini yenerek bölgenin başşehri Gürgenç'e girdi, böylece Me'mûniler hânedanına son verildi (408/1017).

Arslan Yabgu'ya bağlı 4000 çadırılık bir Oğuz grubunun ileri gelenleri Sultan Mahmud'dan Horasan'a geçmek için izin istediler. Sultan, Tus Valisi Arslan Câzib'in muhalefetine rağmen Oğuzlar'ın Ceyhun'u geçmelerine izin verdi. Ancak Nesâ, Bâverd ve Ferâve halkı Türkmenler'den şikâyetle bulundu (419/1028). Bunun üzerine Sultan Mahmud hayatının sonuna kadar Türkmenler'le mücadele etti ve onları ülkesinden uzaklaştırdı. Öte yandan Gurlular yol kesiyor, türlü kötülükler yaparak Mahmud'un halkını rahatsız ediyorlardı. Sultan buraya ilki 401'de (1010-11), ikincisi 411'de (1020) olmak üzere iki sefer düzenledi. Bölgede İslâmiyet'i yaymak için din âlimleri görevlendirdi. Ayrıca 401 (1010-11) yılında isyan belirtileri gösteren Kuslar hâkimini itaat altına aldı. 1012'de Garcistan bölgesini Gazneli Devleti sınırları içine kattı. Ziyârî Emîri Minûçehr, Sultan Mahmud'a tâbi olmak ve yıllık 50.000 dinar haraç ödemek suretiyle tahtında kaldı. Mahmud, 420'de (1029)

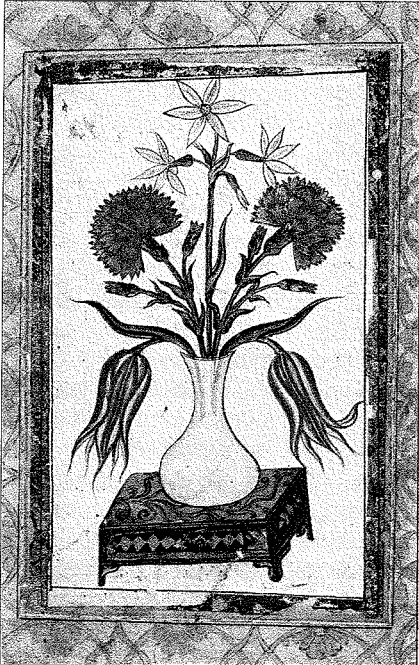
Büveyhiler'den Rey şehrini alarak Gazneli Devleti'nin topraklarını batı yönünde de genişletti. İndus nehriyle Gazne arasındaki dağlık bölgede yaşayan Afganlar, Sultan Mahmud'un ülkesinin sınır bölgelerine zaman zaman yağma akınları yapmakta, Horasan ile Hindistan arasında yol alan kervanları vurmaktaydılar. Mahmud, Afganlılar üzerine yaptığı seferle onları itaat altına aldı ve bölgenin İslâmlaşması için hocalar tayin ederek Gazne'ye döndü (411/1020).

Sultan Mahmud başlangıçta Abbâsî halifeliğiyle iyi münasebetler içinde bulunmuş, Kâdir-Billâh'ı halife tanımişti. Kâdir-Billâh da onun bu davranışından ve İslâm dinini yaymak için Hintliler'e karşı yaptığı gazâlardan memnun olmuş, Mahmud'a çeşitli lakaplar vermişti. Fakat daha sonra Gazneli-Fâtımî yakınlaşmasından şüphelendi ve bu yüzden Mahmud ile halifenin arası açıldı (414/1023). Buna rağmen Sultan Mahmud paralarında halifenin ismine yer vermiş, seferlerinde elde edilen ganimetten Bağdat'a hediyeler göndermeye devam etmiştir.

Sultan Mahmud 23 Rebîülâhîr 421'de (30 Nisan 1030) Gazne'de vefat etti. İdarî kabiliyeti, siyaseti ve muazzam fütuhâtı ile Türk-İslâm dünyasının müstesna devlet adamlarından biri olan Mahmud hayatının büyük kısmını savaş meydanlarında geçirmiştir. Öldüğü zaman Gazneli Devleti batıda Azerbaycan topraklarından doğuda Hindistan'ın Yukarı Ganj vadisine, kuzeyde Hârizm'den güneyde Hint Okyanusu sahillerine kadar uzanan çok geniş bir sahayı içine alıyordu. Mahmud dindar, zeki, ileri görüşlü, ihtiyatlı ve âdil bir hükümdardı.

Âlimleri himaye eden Sultan Mahmud'un Şâfiî ve Hanefî fakihlerine huzurunda münazara yaptırdığı bilinmektedir. Âlimlere olan saygısı, adaleti ve iyi yönetimi, gerek kendi döneminde gerekse sonraki devirlerde edip ve şairler tarafından övülmüş, Fars edebiyatında adalet ve insafın timsali olarak gösterilmiştir. Başta Firdevsî olmak üzere Unsûrî, Feruhî-i Sîstânî ve Ascedî gibi şairler onun ihsanlarına nâil olmuşlardır. Bir rivayete göre Firdevsî *Şâhnâme*'yi Gazne'ye gidererek bizzat ona sunmuştur. Sultan Mahmud'un *Şâhnâme*'yi beğenmediği, bunun üzerine Firdevsî'nin ona hicviye yazdığı hakkında bazı kaynaklarda yer alan bilgilerin asılsız olduğu anlaşılmaktadır (Ateş, XVIII/70 [1954], s. 162-168). Farsça'nın büyük bir gelişme göstererek Hin-

Mahmûd-ı Gaznevî'nin albûmünden çiçek tasvirli bir levha (İÜ Ktp., TY, nr. 5461)



distan topraklarında yayılması da Sultan Mahmud sayesinde olmuştur. Bîrûnî Gaznelî sarayında uzun süre kalmış ve *Tahkîku mâ li'l-Hind* adlı eserini bu dönemde yazmış, ölümünün ardından Sultan Mahmud'u "âlemin aslanı ve zamanın yegânesi" olarak tanıtmıştır. Sultan Mahmud, Hint yarımadasıyla İslâm dünyası arasındaki kültür ve ticaret hayatına canlılık kazandırmış, birçok müslüman âlim, edip ve şâirin Hindistan'a yerleşmesiyle İslâm kültürünün bu bölgeye ulaşmasını sağlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed b. Abdülcebbar el-Utbi, *Târîh-i Yemînî* (trc. Cerbâzekânî, nşr. Ca'fer-i Şîâr), Tahran 1345 hş., bk. İndeks.; Gerdîzî, *Zeynû'l-ağbâr* (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347 hş., s. 98, 100, 166, 171-194; *Târîh-i Sîstân* (nşr. Bahâr), Tahran, ts., bk. İndeks.; Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind* (nşr. C. E. Sachau), Haydarâbâd 1377/1958, s. 342; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhâkî, *Târîh* (nşr. Kâsım Ganî – Ali Ekber Feyyâz), Tahran 1324 hş., bk. İndeks.; Nizâmülmülk, *Sîyâsetnâme* (Köymen), bk. İndeks.; *Mücmelû't-tevârîh ve'l-kışâş* (nşr. Muhammed Ramazânî), Tahran 1318 hş., s. 19-20, 382, 387-388, 397-398, 402-406, 463; Beyhâkî, *Târîh* (Behmenyâr), s. 70, 121; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, bk. İndeks.; Cûz-cânî, *Tabakât-ı Nâşirî* (nşr. Abdülhay Habîbî), Kandeher 1328 hş., bk. İndeks.; Şebânkâreyî, *Mecma'u'l-ensâb* (nşr. Mîr Hâşim-i Muhaddis), Tahran 1363 hş., bk. İndeks.; Müstevfî, *Târîh-i Güzide* (Nevâî), s. 385, 390-391; Gaffârî, *Cihânârâ* (nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1342 hş., s. 101-102; Muhammed Nazım, *The Life and Times of Sultân Mahmûd of Ghazna*, Cambridge 1931; D. Sourd, *Inventaire des monnaies musulmanes anciennes du Musee Caboul, Damas 1953*, s. 28-52; C. E. Bosworth, *The Ghaznavids, Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran: 944-1040*, Edinburgh 1963, bk. İndeks.; a.mlf., *The Later Ghaznavids: Splendour and Decay*, Edinburgh 1977, s. 136-138, 147-148; a.mlf., "Mahmûd b. Sebükîtin", *EL²* (İng.), VI, 65-66; Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri, Boy Teşkilâtı, Destanları*, Ankara 1972, s. 57, 65-71, 75; V. V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan* (haz. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1981, bk. İndeks.; Yusuf Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi*, Ankara 1987, I, bk. İndeks.; Erdoğan Merçil, *Gazneli Mahmûd*, Ankara 1987; a.mlf., "Gazneliler'in Hindistan Siyaseti", *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul 1991, s. 547-561; M. Hanefî Palabıyık, *Valilikten İmparatorluğa Gazneliler Devlet ve Saray Teşkilatı*, Ankara 2002, bk. İndeks.; A. Y. Yakubovsky, "Gazneli Mahmut, Gazne Devletinin Menşei ve Karakteri Meselesine Dair" (trc. A. Caferoğlu), *Ölkü*, XII/72, Ankara 1939, s. 505-511; XIII/73 (1939), s. 49-57; XIII/76 (1939), s. 321-333; Ahmet Ateş, "Şehnâme'nin Yazılış Tarihi ve Firdevsî'nin Sultan Mahmud'a Yazdığı Hicviye Meselesi Hakkında", *TTK Belleteri*, XVIII/70 (1954), s. 159-168; İbrahim Kafesoğlu, "Mahmûd-ı Gaznevî", *İA*, VII, 173-183; B. Spuler, "Ghaznavids", *EL²* (İng.), II, 1050-1053.



ERDOĞAN MERÇİL

MAHMÛD HAMDÎ

(bk. MAHMÛD PAŞA el-FELEKÎ).

MAHMÛD HAMZA

(محمود حمزه)

Mahmûd Hamza b. Muhammed Nesib
b. Hüseyin b. Yahyâ el-Hüseyinî
(1821-1887)

Osmanlı Devleti'nde
Şam müftülüğü yapan Hanefî fakihî.

Dimaşk'ta doğdu. Aileye adını veren dedesine nisbetle İbn Hamza olarak da bilinir. Aslen Harranlı olup Dimaşk'a yerleşen ve soyu Hz. Hüseyin'e ulaşan bir aileden gelmektedir. Aile, 330'da (942) İsmâil b. Hüseyin en-Netîf'ten itibaren Dimaşk'ta uzun yıllar nakîbüleşrafılık yaptığından "beytû'n-nakîb" diye meşhur olmuş, önemli şahsiyetlerinden Hamza el-Harrânî'ye nisbetle "beytû'l-Hamza" olarak da anılmıştır. Muhibbî ailenin XI. (XVII.) yüzyıla kadar tam bir şeceresini verir (*Hulâsatü'l-eşer*, II, 105).

İlk eğitimini babasından alan Mahmûd Hamza, Kur'an öğrendikten sonra yazısını geliştirip henüz on iki yaşlarında iken güzel yazısıyla tanındı. Sarf, nahiv, fıkıh ve usulüyle kelâmî Saîd el-Halebî'den, hadis ve usulünü Abdurrahman el-Küzberî'den, tefsir ve tasavvufu Hâmid el-Atâr'dan, meânî ve beyânı Ömer el-Âmidî'den, ferâiz, hesap ve aruzu Hasan eş-Şatfî'den, hikmet ve âdâb ilmini Molla Ebû Bekir b. Ahmed el-Kürdî'den öğrendi ve bunların hepsinden icâzet aldı. 1260 (1844) yılından itibaren Şam'da çeşitli mahkemelerde kadî nâibliği yaptı. 1266'da (1850) mevleviyet derecesine yükseldi ve Dimaşk Vilâyeti Meclis-i Kebîrî'ne üye seçildi. İki yıl sonra İstanbul'a gitti. 1269'da (1853) evkaf müdürü ve vergi nâzırı oldu, ardından Meclis-i Zirâat'ın reisliği de uhdesine verildi. Bu arada kethüdâ olarak Harput'a gönderildiyse de tekrar Dimaşk'a döndü ve Meclis-i Kebîr üyeliği yanında 1273'te (1857) Defter-i Hâkânî memuriyetine getirildi. Bu sırada noktasız harflerden oluşan kelimelerle *Dürerü'l-esrâr* adlı tefsirini yazdı ve bu tefsirin anlaşılması için *el-Kümmel ile'l-ke'lâmi'l-mümmel* adlı lugatını telif etti. Tefsirini sunduğu Sultan Abdülmecid kendisini dördüncü rütbeden Mecidî nişanı ile ödüllendirdi. Fransız Kralı III. Napolyon da 1860'ta Şam'da müslümanlarla hırıs-

tiyanlar arasında çıkan olayda halkı yatıştırıp hristiyanları koruduğu için ona bazı hediyeler gönderdi; böylece Avrupa'da da tanındı.

Mahmûd Hamza 1284 (1867) yılında Dimaşk ve Suriye (Şam) bölgesi müftülüğüne getirildi ve ölümüne kadar bu görevde kaldı. Bundan dolayı "Şam müftüsü" olarak şöhret kazandı; çeşitli İslâm ülkelerinden kendisine fetvalar sorulmaya başlandı. Suriye'de 1299'da (1882) oluşturulan Meclis-i Maârif'in ilk reisi oldu. 1272'de (1856) elde ettiği İzmir pâyesi, 1291'de (1874) üçüncü derecesinden Mecidî nişanıyla birlikte bilâd-ı hamseye, 1296'da (1879) üçüncü dereceden Osmanlı nişanıyla bir derece daha yükselti- lerek 1299'da (1882) Haremeyn pâyesine ulaştı. Bir yıl sonra kendisine ikinci dereceden Mecidî nişanıyla İstanbul pâyesi verildi.

Devrindeki ilmî tartışmalara da katılan Mahmûd Hamza, Mecelle Heyeti üyelerinden Kırımlı Abdüsettar Efendi'nin yazdığı *Tenbihü'r-rukûd 'alâ enne'l-imzâ'e mine'l-kazâ fi'l-kışâş ve'l-hudûd* adlı esere *Tenbihü'l-havâş 'alâ enne'l-imzâ'e fi'l-hudûd lâ fi'l-kışâş* adıyla bir reddiye yazdı (Dimaşk 1303). Resminin yapılmasına müsaade ettiğinden dolayı bazı âlimlerin tenkidine uğradığı bilinmektedir (M. Edîb Âlû Takıyyüddin el-Hisnî, II, 773). Mahmûd Hamza, *el-Ferâ'idü'l-behiyye fi'l-kavâ'idü'l-fikhiyye* adlı eserini 1295'te (1878) tamamlayıp II. Abdülhamid'e ithaf etti. Sultan Abdülhamid'in ona çok saygı gösterdiği ve Dimaşk'a sürülen bazı Medine âyanını onun aracılığıyla affettiği kaydedilir. Abdülhay el-Kettânî, hocaları ve isnadlarına yer verdiği *'Uvnânu'l-esânîd* adlı küçük "sebet"ini zikrederken Ebû'l-Hayr İbn Âbidîn, Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî ve Cemâleddin el-Hallâk'a rivayet icâzeti verdiğini, kendisinin de bunlardan rivayette bulunduğunu belirtir.

9 Muharrem 1305 (27 Eylül 1887) tarihinde Dimaşk'ta vefat eden Mahmûd Hamza bazı el sanatlarıyla da meşgul olmuştur. İyi bir şair olup Türkçe'yi de edebiyatına vâkıf olacak şekilde öğrenmişti. Hattı çok okunaklı ve güzeldi. Fâtîha süresini bir pirinç tanesinin üzerine işlediği, yüzük taşı kadar bir kâğıt parçasına on dört Bedir şehidinin adını yazdığı kaydedilmektedir. Ayrıca meşhur bir avcı olduğu nakledilir.

Eserleri. 1. *Dürü'l-esrâr* (I-II, Dimaşk 1306; Beyrut 1326). 2. *el-Kümmel ile'l-*

kelâmi'l-mühmel (Beyrut 1306). 3. *el-Ferâ'idü'l-behiyye fi'l-kavâ'idü'l-fikhiyye* (Dimaşk 1298, 1986). *Mecelle*'nin ilk kitabının neşrinden on yıl sonra Kâdîhân'ın *Fetâvâ*'sından ihtisar edilerek yazılan eser *Mecelle*'den sonra kaleme alınan ilk kavâid kitaplarındandır. 4. *et-Tarîkatü'l-vâzîha ile'l-beyyinatü'r-râciha* (*Tercihu'l-beyyinat*) (Dimaşk 1300). Muhammed Bahâeddin tarafından *el-Beyyinatü'r-râciha fi't-tarîkatü'l-vâzîha* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1328). 5. *el-Burhân 'alâ bekkâ'i mülki Benî 'Osmân ilâ âhiri'z-zamân* (Beyrut 1308). Eseri Bereketzâde İsmâil Hakkı Bekâ-yı Saltanat-ı Osmâniyye adıyla Türkçe'ye tercüme etmiş (İstanbul 1332), bu tercüme Ahmet Sürün tarafından Latin harfleriyle de yayımlanmıştır (*Hilâfet Risâleleri*, haz. İsmail Kara, İstanbul 2002, I, 261-282).

Mahmûd Hamza'nın diğer eserleri de şunlardır: *İzâhu'l-makâl fi'd-dirhem ve'l-mışkâl* (Dimaşk 1303); *Ref'û'l-ğışâ ve 'an ahzi'l-ücreti 'ale't-tilâve* (Dimaşk 1303); *Tahrîrü'l-makâle fi'l-haylûle ve'l-kefâle* (Dimaşk 1301); *Tuhfetü'l-esmâ' li-mevlidi ahseni'l-ahlâk ve't-tibâ'* (Dimaşk 1301); *Tercümetü ta'allümi'l-hâli'l-muhtaşar* (Dimaşk 1313); *Risâle fi kavâ'idü'l-evkâf* (Dimaşk 1288); *Mesâ'ilü'l-evkâf* (Dimaşk 1295); *el-Fetâva'n-naẓm* (Dimaşk 1326); *Fetva'l-havâş fi hilli mâ şide bi'r-raşâş* (Dimaşk 1303); *el-Fetâva'l-Mahmûdiyye* (*el-Hamzâviyye*) (I-II); *el-'Akidetü'l-İslâmiyye* (esere Ahmed b. Abdülganî İbn Âbidîn *el-Hibâtü'l-ilâhiyye bi'l-'akidetü'l-İslâmiyye* adıyla bir şerh yazmıştır); *Unvânü'l-esânîd*; *el-Ecvibetü'l-mümâdât 'alâ es'ileti'l-ku-dât* (Ziriklî son dört eserinde basıldığını belirtir); *Mecmû'âtü resâ'il* (Dimaşk 1303; şu on risâleyi ihtiva eder: *Keşfü'l-mücâne 'ani'l-ğul fi'l-icâne*, *Mışbâhu'd-dirâye fi ıtlâhi'l-Hidâye*, *Keşfü's-sütür 'an şıhhati'l-mühâyât fi'l-me'cûr*, *en-Nûrû'l-lâmi' fi uşûli'l-Câmî'*, *Urcûze fi fenni'l-firâse*, *Taşıhu'n-nukûl fi simâ'i da'va'l-me're bi'l-küllü'l-mu'accel ba'de'd-duhûl*, *Tenbihü'l-havâş 'alâ enne'l-imzâ'e fi'l-hudûd lâ fi'l-kışâş*, *et-Tahrîr fi damâni'l-lâmir ve'l-me'mûr ve'l-ecir*, *et-Tefâvüz fi't-tenâküz*, *Risâle fi haleli'l-meḥâdir ve's-sicillât*; bunlardan *et-Tefâvüz fi't-tenâküz* Bereketzâde İsmail Hakkı tarafından *Tenâküz-i Fikhi* adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir [İstanbul 1308]; diğer eserleri için bk. Zeydân, II, 166-168; Abdürrezzâk el-Baytâr, III, 1473-1474; M. Cemîl eş-Şattî, s. 16-17).

BİBLİYOGRAFYA :

Muhibbi, *Hulâşâtü'l-eşer*, II, 105; IV, 124; Nu'mân Kasâtîlî, *er-Ravzâtü'l-gannâ fi Dimaşki'l-feyhâ*, Beyrut 1296/1879, s. 142, 143; C. Zeydân, *Meşâhîrü's-şark*, Kahire 1902, II, 164-168; Muhammed es-Senûsî, *er-Rihletü'l-Hicâziyye*, Tunus 1398/1978, III, 225-235; Abdürrezzâk el-Baytâr, *Hilyetü'l-beşer fi târihi'l-karni's-sâlis 'aşer* (nşr. M. Behcet el-Baytâr), Beyrut 1413/1993, III, 1467-1477; M. Edîb Âlû Takıyyüddin el-Hisnî, *Munteḥabâtü't-tevâriḥ li-Dimaşk*, Beyrut 1399/1979, II, 768-787; Serkis, *Mu'cem*, II, 1706-1708; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 775; Ebû'ulâ Mardin, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, İstanbul 1946, s. 166; M. Cemîl eş-Şattî, *Terâcimü a'yânî Dimaşk*, Dimaşk 1367/1948, s. 15-21; *İzâhu'l-meknûn*, I, 30, 293, 300, 324, 327, 443, 479; II, 86, 127, 146, 179, 243, 360, 366, 491, 686; *Hediyetü'l-'ârifin*, II, 420; Karatay, *Arapça Basmalar*, s. 331-332; Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 185; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mu'ellifin*, XII, 200-201; Abdülhay el-Kettânî, *Fihri'sü'l-fehâris*, I, 372; II, 879-880; Bilmen, *Kamus*², I, 433-434; M. Abdüllatif Sâlih el-Ferfûr, *A'lâmü Dimaşk*, Dimaşk 1408/1987, s. 333; "Hamza Harrânî", *İA*, V/1, s. 206-207; N. Elisséeff, "Hamza al-Harrânî", *EP* (İng.), III, 155-156.



MUSTAFA BAKTIR

MAHMÜD HASAN DİYÜBENDİ

(محمود حسن ديوبندی)

(1851-1920)

Hint âlimi ve fikir adamı.

Uttar Pradeş eyaletine bağlı Bireli (Bareilly) kasabasında doğdu. Şeyhülhind unvanıyla meşhurdur. İlk eğitimini Arap dili ve Câhiliye şiiri üzerindeki eserleriyle tanınan babası Zülfikar Ali'den, amcası Mehtâb Ali'den ve bölgedeki diğer hocalardan aldı. 1866'da kurulan Diyûbend Medresesi'nin (Dârülulûm-i Diyûbend) ilk öğrencisi oldu. 1875'te aynı medreseye müderris olarak alındı ve burada çeşitli aralıklarla uzun yıllar ders verdi.

1877 yılında çıktığı hac seyahati esnasında, Hindistan'dan Hicaz'a hicret etmiş bulunan âlimlerden muhaddis Abdülganî Müceddidî'den hadis, Çiştîyye tarikatı şeyhi İmâdullah Tehânevî'den tasavvuf dersleri ve hilâfet aldı. Hac dönüşünde medresedeki vazifesine devam eden Mahmûd Hasan 1888'de başmüderris, hocası Reşid Ahmed Gengûhî'nin vefatı üzerine 1905'te rektör oldu. Onun faaliyetleri sonunda medrese oldukça genişledi ve ünü Hindistan dışına taşı. Buraya Afganistan, Türkistan, Buhara, Yemen ve Endonezya gibi bölgelerden öğrenciler gelmeye başladı. Mahmûd Hasan, özel

olarak yetiştirdiği talebelerine önce ulemâ arasında birlik oluşturulması amacıyla Cem'iyetü'l-ensâr'ı (1909), ardından İngiliz eğitim sisteminin din yönünden bıraktığı olumsuz etkilerden gençleri korumak üzere Nezâretü'l-maârifî'l-Kur'âniyye'yi (1913) kurdurdu. Ayrıca Batı tarzında okullarla klasik tarzda eğitim veren medreseler arasındaki metot ve zihniyet farkını azaltmak maksadıyla modern bir eğitim kurumu olan Mohammadan Anglo-Oriental High School (Aligarh Koleji) ile Diyûbend Dârülulûm'u arasında hoca ve öğrenci değişimi anlaşmasını imzalattı.

Osmanlı Devleti'nin Trablusgarp ve Balkan savaşları sırasında (1911-1913) Mahmûd Hasan Dârülulûm-i Diyûbend'i geçici olarak tatil etti; başta arkadaşları ve talebeleri olmak üzere müslümanları Osmanlılar'a yardıma çağırırdı. Bu durum Hindistan'daki İngiliz idaresini yıpratmak için de iyi bir fırsattı. Mahmûd Hasan işlerini daha kolay yürütebilmek amacıyla Delhi'ye yerleşti. Güvendiği talebelerine Afganistan sınırındaki Yağistan'da askerî bir kamp kurdurdu. Öğrencisi Ubeydullah Sindî'yi siyâsî destek aramak ve gerekli organizasyonu yapmak için Afganistan'a gönderdi (1915). Sindî, Afganistan'da diplomatik faaliyetlerde bulundu ve sürgünde kurulan Hint hükûmetinin Hindistan'dan sorumlu bakanı oldu.

1915'te ikinci defa hacca giden Mahmûd Hasan Mekke'de Hicaz Valisi Gâlib, Medine'de Harbiye Nâzırı Enver ve Bahriye Nâzırı Cemal paşalarla görüştü. Hi-

Mahmûd Hasan'ın el yazısıyla Mevlânâ Fethüddin'e yazdığı mektubun son kısmı (Abdürreşid Erşad, *Bis Barey Mulselmân*, s. 303)

صاحب شاع درود - مستغفر - سبحان الله - الحمد لله
لا اله الا الله - الله أكبر اكبر اكبر اكبر اكبر
تسبیح مندر نکاح رکنی ماکرمی جینز کونکره مندر کونکره
دنت مندری جو پستیسیر پراسیدر دنت
ون دینیا جابجی هرک مندر کونکره رکنی ماکرمی
صلوات در پیش بر تو پانچ صرست بر باد دنیا عاقبتی
ما فی غیرت صی در اسلمی مندری
کسره دینیه محمود

caz'dan mücahidlerin bulunduğu Yağıştan'a gitmek istediye de Ruslar'ın geçiş yollarını kapatması üzerine buna muvafak olamadı. Mekke'de ilmî faaliyetlerine devam etmeye çalışan Mahmûd Hasan, Mekke Emîri Şerîf Hüseyin'in Osmanlı Devleti'ne karşı isyanı sırasında tutuklandı (Ekim 1916). Buna gerekçe olarak isyana dinî bir hüviyet kazandırmak için çıkarılan fetvayı imzalamaması gösterilse de asıl sebebin İngilizler aleyhine yürütülen faaliyetlere aktif biçimde katılması olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim hemen ardından üç arkadaşıyla birlikte İngilizler'e teslim edildi ve Kahire'deki savaş suçluları kampına, buradan da Malta'ya götürüldü (21 Şubat 1917). Olay Hindistan'da duyulunca İngiliz hükûmeti aleyhine yapılan gösterilerde onun serbest bırakılması istendiye de bu tepkiler İngilizler'i kararından vazgeçirmedi. Mahmûd Hasan Malta'da üç yıl kadar tutuldu ve 12 Mart 1920'de üç arkadaşıyla birlikte Hindistan'a gönderildi.

İleri yaşına ve İngiliz hükûmetinin uyarısına rağmen Mahmûd Hasan ülkenin çeşitli şehirlerine seyahatte bulundu, İngiliz yönetimine karşı halkı uyarıcı konuşmalar yaptı. Kasım 1919'da oluşturulan Hilâfet Komitesi'ni desteklediğini bildirdi. Bu komite bir toplantısında kendisine "Şeyhülhind" unvanını verdi. Aligarh Kolejî'nin İngiliz yanlısı politikalarından vazgeçmemesi üzerine Câmia Milliyye İslâmiyye adıyla yeni bir üniversite kurulması fikrini destekledi ve 29 Ekim 1920'de bu üniversitenin açılışını gerçekleştirdi. Aligarh'ta İngiliz hükûmeti aleyhinde çok etkili konuşmalar yapan Mahmûd Hasan bir soru üzerine İngiliz hükûmetiyle bütün ilişkileri kesme fetvası verdi. 1919'da kurulan Cem'iyet-i Ulemâ-yı Hind'in ikinci toplantısındaki (19-21 Kasım 1920) konuşmasında İngilizler'i İslâm ve müslümanların en büyük düşmanı olarak ilân etti. Toplantının sonunda onun Aligarh'ta verdiği fetva 500 kadar âlim tarafından imzalanarak kamuoyuna bu kuruluşun ortak fetvası şeklinde bildirildi. Mahmûd Hasan 30 Kasım 1920'de vefat etti, cenazesi Delhi'den Diyûbend'e götürülerek burada defnedildi.

Mahmûd Hasan, Dârülulûm-i Diyûbend'deki hocalığı sırasında bazı öğrencilerle özel olarak ilgilenmiş, bunlar ileriki yıllarda Hint-İslâm toplumuna büyük katkılarda bulunmuştur. Enver Şah Keşmîrî, Eşref Ali Tehânevî, Ubeydullah Sindî, Senâullah Amritsarî, Şebbîr Ahmed

Osmânî, kendisi hakkındaki *Risâle-i Şeyhu'l-Hind*'in (Delhi 1918) müellifi Kifâyettullah Dihlevî, Hüseyin Ahmed Medenî, Muhammed İlyâs Kandehevî, Seyyid Muhammed Miyân ve Ahmed Ali Lâhorî onun bu talebelerinden bazılarıdır.

Eserleri. 1. *Edille-i Kâmile*. Ehl-i hadîs ekolünden Muhammed Hüseyin Batalvî'nin Hanefî mezhebindeki bazı meselelerin Kitap ve Sünnet'te delili bulunmadığı iddiası üzerine yazılmıştır (Diyûbend 1875-1877 [?]). Müellif bu konuda daha sonra ortaya atılan sorulara cevap için de *İzâhu'l-Edille*'yi kaleme almıştır (Mîret 1299/1882; Diyûbend 1330/1912). 2. *Taşhîh-i Ebî Dâvûd*. Müellif, *Sünen-i Ebî Dâvûd*'un matbu ve yazma nüshalarını inceleyerek musahhah bir nüsha meydana getirmiştir. Arapça olan bu çalışma 1318 (1900) yılında Delhi'de yayımlanmıştır. 3. *Mûdîhu'l-Furkân*. 1909'da başlayıp Temmuz 1918'de Malta'da tamamladığı Kur'an tercümesidir. İlk defa 1920 yılında Bîcnôr'da basılan eser, Şah Abdülkâdir ed-Dihlevî'nin *Mûdîhu'l-Kur'an* (Mûzîh-ı Kur'an) adlı Urduca Kur'an tercümesinin bazı çıkarma, ilâve ve sadeleştirilmelerle yeni bir düzenlemesidir. Tercüme Hindistan ve Pakistan'da birçok defa basılmıştır. Mahmûd Hasan eseri tamamlayınca tefsirî hâşiyeler de yazmaya başlamış, fakat tamamlamadan vefat etmiştir. Bu hâşiyeler, Nisâ sûresinden sonrası talebesi Şebbîr Ahmed Osmânî tarafından kaleme alınarak *Tefsîr-i 'Osmânî* adıyla neşredilmiştir (Bîcnôr 1925). Afganistan Devleti *Mûdîhu'l-Furkân*'ı esas alarak bir Kur'an tercümesi hazırlamış ve *Tefsîr-i 'Osmânî*'nin Farsça çevirisiyle birlikte yayımlamıştır. Tercüme ve tefsir Kral Fehd'in başlattığı, çeşitli dillerde Kur'an meâlleri bastırıp dağıtma programı içinde yüzbinlerce basılarak (Medine 1989) dağıtılmıştır. 4. *Külliyât-ı Şeyhu'l-Hind*. Farsça ve Urduca kaside, mersiye, methiye ve tarih manzumelerini içeren kitap müellifin talebesi Asgar Hüseyin tarafından Diyûbend'de neşredilmiş (1340/1922), daha sonra Ebû Selmân Şahcîhân-pûrî kitabı bir giriş ekleyerek yeniden yayımlamıştır (Karaçi 1994). 5. *Hâşiyetü Muhtaşarî'l-me'ânî*. Sa'deddin et-Teftâzânî'ye ait eserin ve iki şerhinin hâşiyesi olup 1344'te (1925) Delhi'de, ardından birçok defa Delhi ve Karaçi'de basılmıştır. 6. *en-Nûrû's-sârî 'alâ Şahîhi'l-Buĥârî*. *Şahîh-i Buĥârî* derslerinin Müştâk Ahmed Pencâbî tarafından yazıya geçirilmiş şekli olup 1963'te neşredilmiştir.

Mahmûd Hasan'ın diğer eserleri de şunlardır: *el-Ebvâb ve't-terâcîm li-Şahîhi'l-Buĥârî*, *Cühdü'l-mukıl fî tenzîhi'l-mu'izzî ve'l-müzil*, *Aĥsenü'l-kurâ fî tavzîhi evşâkı'l-urâ*, *el-Feyzü'l-cârî li-şerhi Şahîhi'l-Buĥârî*, *İfâdât-ı Mahmûd*, *el-Verdü's-şezî 'alâ Câmî'i't-Tirmizî*.

BİBLİYOGRAFYA :

Abdülhay el-Hasenî, *Nûzhetü'l-havâtır*, VIII, 465-469; Rahmân Ali, *Tezkire-i 'Ulemâ'ey Hind* (trc. M. Eyyûb Kâdirî), Karaçi 1961, s. 466-467; Ziya-ul-Hasan Faruqi, *The Deoband School and the Demand for Pakistan*, Lahor 1962, s. 22-91; Aziz Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan*: 1857-1964, London 1970, s. 103-113, 131-137; Ishtiaq Husain Qureshi, *Ulema in Politics*, Karachi 1974, s. 245-274; Ubeydullah Sindî, *et-Temhîd li-ta'rifî e'immeti't-tecdîd* (nşr. Gulâm Mustafa el-Kâsımî), Camşoro 1976, s. 153-158; Asgar Hüseyin, *Hayât-ı Şeyhu'l-Hind*, Lahor 1977; Sâliha Abdülhakîm Şerefüddin, *Kur'an-ı Hakîm key Urdu Terâcîm*, Karaçi 1981, s. 416-422; Füyûzrahmân, *Meşâhîr-i 'Ulemâ*, Lahor, ts. (Frontier Publishing Company), I, 565-576; Cem'iyet-i 'Ulemâ-i Hind-Destâvîzât-ı Merkezi İclâshâ'ey 'Âm 1919-1920 (nşr. Pervîn Rôzîne), İslâmâbâd, ts. (Kavmî İdâre Berâey Tahkîk-i Târîh u Sekâfet), I, 54-75; B. D. Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*, New Jersey 1982, s. 87-263; Seyyid Muhammed Miyân, *Tahrîk-i Şeyhu'l-Hind*, Karaçi 1988; a.mlf., *Esrân-ı Malta*, Karaçi, ts. (Şemsî Publishing House); Ekber Şâh Buĥârî, *Ekâbir-i 'Ulemâ-i Diyûbend*, Lahor, ts., s. 29-32; Ahmed Hân, *Kur'an-ı Kerîm key Urdu Terâcîm-Kitâbiyât*, İslâmâbâd 1987, s. 246-248; Abdürreşîd Erşad, *Bis Barey Müselmân*, Lahor 1990, s. 227-302; Mim Kemal Öke, *Hilâfet Hareketleri*, Ankara 1991, s. 28-34; Saïdurrahmân Alevî, "Dârü'lulûm-i Diyûbend ka Pehlâ Tâlib-i 'İlm", *er-Reşîd*, IV/2-3, Lahor 1976, s. 653-664; "Mahmudul Hasan", *Muslim India*, II/22, New Delhi 1984, s. 453; Ahmedurrahmân, "Ĥazreti Şeyhu'l-Hind ki Taşnîfât", *Beyyînât*, XLVIII/5, Karaçi 1986, s. 11-26; XLVIII/6 (1986), s. 13-30; Yuvaraj Deva Prasad, "The Silk Letter Plot- An Anti-British Conspiracy in World War I", *JPHS*, XXXIV/3 (1986), s. 153-163; Abdulhamit Birişik, "Şeyhu'l-Hind Mahmud Hasan Diyûbendî", *İlim ve Sanat*, sy. 41, İstanbul 1996, s. 55-69; Şeyh Nezir Hüseyin, "Mahmûd Hasan", *UDMİ*, XX, 32-39.



ABDÜLHAMİT BİRİŞİK

MAHMÜD-İ HAYRÂNÎ

(محمود حیرانی)

(ö. 667/1269)

Anadolu Selçukluları devrinde Akşehir'de yaşayan sûfî.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Ölüm tarihinden hareketle XIII. yüzyılın başlarında doğduğu söylenebilir. Adının başındaki "seyyid" unvanı onun muhte-

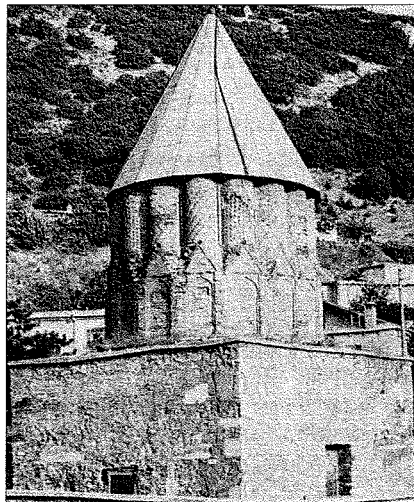
melen Hz. Peygamber soyundan olduğu-
nu gösterir. Türk ve İslâm Eserleri Müze-
si'nde bulunan ve Selçuklu ağaç işçiliğinin
güzel örneklerinden olan sandukasının
üzerindeki kitâbeye göre babası Selçuklu
devlet adamlarından Mesud Paşa olup
dedesinin adı Mahmud'dur. Onun Mevlâ-
nâ Celâleddîn-i Rûmî'nin amcasının oğlu
olduğu şeklindeki rivayeti doğrulayacak
bir kanıt bulunamamıştır. Ancak Nec-
meddin Ahmed (ö. 649/1251) adlı bir kar-
deşi olduğu bilinmektedir. Mahmûd-ı
Hayrânî'nin Baba İlyas ve Hacı Bektaş ile
münasebet içinde bulunduğuna bakıla-
rak bu çevrelere mensup olduğu söylene-
bilir. XV. yüzyılın son çeyreğinde kaleme
alınan Ebûlhayr Rûmî'nin *Saltuknâme*'-
sinde, onun Hayrânî nisbesini almasıyla
"hayret" makamında temkin sahibi bir
sûffî olması arasındaki ilgiyi açıklayan şu
olay anlatılmaktadır: Bir velîler meclisinde
Ahmed Fakih, Mevlânâ Celâleddîn-i Rû-
mî ve Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî'yi göre-
meyince etrafındakilere böyle bir meclis-
te onların niçin hazır bulunmadığını so-
rar. Sarı Saltuk Mevlânâ'nın âşık, Seyyid
Mahmûd'un hayret sahibi (hayran) oldu-
ğunu, bu sebeple akıllılar meclisinde yer
almadıklarını söyler.

Ahmed Eflâkî'nin *Menâkıbü'l-Ârifîn*'inden Mahmûd-ı Hayrânî'nin çağdaşı
Mevlânâ ile samimi bir ilişki içinde olduğu
anlaşılmaktadır. Eflâkî'nin anlattığına gö-
re Mevlânâ, Konya'ya gelip kendisini ziya-
ret eden Akşehirli Şeyh Sinâneddin Külâh-
düz'a Mahmûd-ı Hayrânî'yi sorar, o da,
"Onu tüyleri birbirine karışmış bir tilki gi-
bi bir köşede oturmuş ve sizin âleminize
karşı tamamıyla gözlerini kapamış bir
halde buldum" karşılığını verir. Bu cevap
üzerine Mevlânâ sadece gülümser. Sinâ-
neddin Akşehir'e gittiğinde çarşıda Mah-
mûd-ı Hayrânî'yi murakabe halinde bulur
ve yanına oturur. Mahmûd-ı Hayrânî ha-
fifçe gözlerini açarak ona, "Ey Şeyh Sinâ-
neddin! Eğer biz başların başı ve hür in-
sanların reislerinin sultanı zamanında bir
tilki olursak canımıza minnet" diye bağı-
rır. Bunun üzerine Sinâneddin Külâhdüz
elini ayağını öperek onun gönlünü alır,
Konya'ya gittiğinde Mevlânâ'yı tekrar zi-
yaret eder. Mevlânâ ona, "Dünyada kalbi
aydın kimseler çoktur" der ve şu beyitleri
okur: "Eğer o mecnun sağ ise söyle gelsin,
benden benzeri görülmemiş bir mecnun-
luk öğrensin. Eğer sen mecnun olmak is-
tersen elbisene benim nakşımı dik (ken-
dini bana benzetmeye çalış). Her mecnun-

luk için bir müddetten sonra şifâ bulmak
vardır. Ey mecnun! Sana ne oldu da bu
hastalıktan kurtulmadın?" Eflâkî, Sinâ-
neddin Külâhdüz'un kendisine, bu sözler-
den etkilenerek dağlara çıktığını, bir yıl
oralarda kalıp kendine gelemediğini söy-
lediğini nakleder (*Âriflerin Menkıbeleri*,
II, 70-71). Şeyh Muhyiddin adlı bir Bekta-
şî şairinin 880 yılında (1475-76) yazdığı,
Hızırnâme adıyla tanınan divanında
Mahmûd-ı Hayrânî'nin Hacı Bektaş-ı Velî,
Sadreddin Konevî, Mevlânâ, Sultan Veled,
Şems-i Tebrîzî, Sarı Saltuk gibi velîlerle
aynı mecliste bulunduğu anlatılmaktadır.
Vilâyetnâme'de adı Hacı Bektaş'ın vefa-
tı sırasında yanında bulunanlar arasında
zikredilmektedir.

667'de (1269) vefat eden Mahmûd-ı
Hayrânî, bugün Akşehir'in Anıt mahalle-
sinde kendi adını taşıyan sokakta bulunan
türbesine defnedilmiştir. İbrahim Hakkı
Konyalı kabrinin bulunduğu yerde zâviye-
si ve diğer ek binalarının olduğunu, 1920'-
lerde zâviyenin taçkapısının ayakta bulun-
duğunu, daha sonra yıkıldığını söyler (*Ak-
şehir*, s. 442). Mahmûd-ı Hayrânî'nin et-
rafında teşekkül eden menkıbeleri içeren
*Menâkıb-ı Seyyid Mahmûd-ı Hayra-
nî* adlı eserin günümüze ulaşmadığı kay-
dedilmektedir (Ocak, s. 45). M. Fuad Köp-
rülü, Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî adına ha-
yatında bir vakıf kurulduğunu, vakfiyesi-
nin 655 (1257) tarihli olduğunu söyler (*İlk
Mutasavvıflar*, s. 257).

Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî Türbesi - Akşehir / Konya



BİBLİYOGRAFYA :

Şeyh Muhyiddin Çelebi, *Divan*, İÜ Ktp., TY,
nr. 9495, vr. 18"; Ebûlhayr Rûmî, *Saltuknâme*
(nşr. Fahir İz), Harvard 1974, s. 523, 717; Eflâ-
kî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II, 70-71; *Vilâyetnâme*
(haz. Abdülbâki Gölpinarlı), İstanbul 1958, s.
49-50; Köprülü, *İlk Mutasavvıflar* (İstanbul
1919), Ankara 1976, s. 58-59, 203, 257, 279;
İbrahim Hakkı Konyalı, *Akşehir, Tarihi-Turistik
Kılavuz*, İstanbul 1945, s. 417-445; Ahmet Ya-
şar Ocak, *Türk Halk İnançlarında ve Edebiya-
tında Evliyâ Menkıbeleri*, Ankara 1984, s. 45;
Yekta Demiralp, "Akşehir Seyyid Mahmud Hay-
ranî Türbesi'nin Mimari Özellikleri ve İnşa Ev-
releri Hakkında Gözlemler", 9. Milletlerarası
Türk Sanatları Kongresi, Bildiriler, Ankara
1995, s. 23-31; Rıfık Melûî Meriç, "Akşehir Tür-
be ve Mezarları", *TM*, V (1936), s. 211.



ETHEM CEBECİOĞLU

MAHMÜD KÂSİM

(محمود كاسم)

Mahmûd b. Muhammed Kâsım
(1913-1973)

İslâm felsefesi çalışmalarıyla tanınan
Mısırlı âlim.

3 Temmuz 1913'te Mısır'ın Şarkîye
vilâyetine bağlı Zekâzîk kasabasında
doğdu. İlk öğrenimini burada tamam-
ladıktan sonra Kahire Dârü'lulûmu'nun
lise kısmına, 1937'de buradan mezun
olunca devlet bursu kazanarak Paris
Sorbonne Üniversitesi Edebiyat Fakül-
tesi'ne girdi. 1940'ta felsefe bölümünü
bitirdi ve aynı yerde *Théorie de la con-
naissance d'après Averroès et son in-
terprétation chez Thomas d'Aquin*
adıyla bir tez hazırlayarak felsefe dokto-
ru unvanını aldı. Mısır'a döndükten sonra
Kahire Üniversitesi Dârü'lulûm Fakülte-
si'nde öğretim üyesi olarak çalışmaya
başladı. Ardından aynı fakültenin dekanı
oldu. Milletlerarası birçok ilmi toplantıya
katıldı, çeşitli üniversitelerde konferans-
lar ve misafir öğretim üyesi olarak ders-
ler verdi. 29 Ağustos 1973'te Kahire'de
vefat etti.

Mahmûd Kâsım, Arap dünyasının ilk İbn
Rüşd uzmanı olarak bilinmektedir (*DİA*,
XX, 282). Kâsım özellikle Latin İbn Rüşd-
cülerinin bu filozofu yanlış tanıttıklarını,
İbn Rüşd'ün Aristo'nun sadece bir şârihi
olmadığını belirtir. Ona göre İbn Rüşd,
Aristo'yu şerh etmekle birlikte birçok nok-
tada ortaya koyduğu farklı görüşler etra-
fında kendi metodunu geliştirmiş, diğer
tarafından vahiy uyuşmayan hususlarda
felsefî hakikati dinî hakikate tâbi kılmış-
tır. Kâsım hem kendisini hem İbn Rüşd'ü
Mu'tezile'ye yakın bulur. İbn Rüşd'ün

Mu'tezile'nin görüşlerini düzelttiğini ve İslâm dininin itikadî konularını doğru bir şekilde kanıtladığını söyler (von Kügelgen, s. 118-119). Mahmûd Kâsım, başta İbn Rüşd ile Saint Thomas d'Aquin'i ele aldığı eseri olmak üzere birçok çalışmasında İslâm felsefesiyle Batı felsefesini karşılaştırarak birincinin ikincisi üzerindeki etkisini ortaya koyar. Ona göre d'Aquin, dinle Aristo felsefesini bağdaştırdığı en önemli öğretilerini İbn Rüşd'den almıştır. Hasan Hanefî, Mısır'da ve Arap dünyasında İslâm felsefesi alanındaki çalışmaları canlandıran Mahmûd Kâsım'ı rasyonalist tavır sahibi çağdaş felsefeciler arasında sayar (*Islam in the Modern World*, s. 448).

Eserleri. A) Telifleri. 1. Fi'n-Nefs ve'l-'aql li-felâsifeti'l-iğriş ve'l-İslâm (Kahire 1949, 1954). **2. Cemâleddîn el-Efğânî, hayâtühû ve felsefetühû** (Kahire 1953). **3. el-Feylesûfî'l-müfterâ'aleyh İbn Rüşd** (Kahire 1954). **İbn Rüşd ve felsefetühû'd-dîniyye** başlığıyla da yayımlanan bu eserde (Kahire 1969) Latin İbn Rüşdcüleri ve çağdaşları tarafından İbn Rüşd'e izâfe edilen bazı görüşler tasahih edilmektedir. **4. el-İslâm beyne emsihî ve gâdihî** (Kahire 1956). **5. Nazariyyetü'l-ma'rife 'inde İbn Rüşd ve te'vîlühâ ledâ Tûmâs el-Eküyîni** (Kahire 1964, 1969). Müellifin doktora tezinin bir ve ikinci bölümlerinin tercümesidir. Eserin aslı, İbn Rüşd'ün ölümünün 800. yılı münasebetiyle 1978'de Cezayir'de düzenlenen toplantıdan önce neşredilmiştir (Alger 1978). Birinci bölümde kozmoloji ve bilgi teorisi, ikinci bölümde ilâhî bilgi, üçüncü bölümde beşerî bilgi konusunda İbn Rüşd'ün düşüncelerinin Saint Thomas üzerindeki etkileri ve Thomas'ın bunlara dayanarak kendi düşünce sistemini nasıl kurduğu incelenmektedir. **6. Dirâsât fi'l-felsefeti'l-İslâmîyye** (Kahire 1966, genişletilmiş 5. bs. 1973). Müellif bu eserinde Gazzâlî, İbn Sînâ, İbn Bâcce, İbn Tufeyl, Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve İbn Rüşd gibi filozofların görüşlerini Rousseau, Leibniz ve Latin İbn Rüşdcüleri gibi Batılı filozofların görüşleriyle karşılaştırır ve Batılı filozofların İslâm felsefesinden ne kadar etkilendiklerini ortaya koymaya çalışır. **7. el-Manṭıku'l-hadîş ve menâhicü'l-bahş** (Kahire 1966, 5. bs. 1968). **8. el-İmâm 'Abdülhamîd b. Bâdis ez-za'imü'r-rûhî li-harbi't-tahrîri'l-Cezâ'iriyye** (Kahire 1968). **9. Mezhebü'l-Ğazzâlî fi'l-'aql ve't-taklîd muḥâḍara 'amme** (Kahire 1968). **10. el-Hayyâl fi mezhebi Muhyiddin el-'Arabî** (Kahire 1969). **11. Nuşûş muḥâtâre mine'l-felsefeti'l-İslâmîyye** (3.

bs., Kahire 1969). **12. Muhyiddin İbnü'l-'Arabî ve Lâybnitz** (Kahire 1973).

B) Tahkik ve Neşirleri. 1. İbn Sînâ, eş-Şifâ' et-ṭabî'ıyyât (2): es-Semâ' ve'l-'âlem (3): el-Kevn ve'l-fesâd (4): el-Ef'âl ve'l-infi'âlât (Kahire 1969). **2. Kitâbü'l-Keşf 'an menâhici'l-edille fi'aḳâ'i-di'l-mille ve ta'rîfi mâ vaḳa'a fihâ bi-hasebi't-te'vîl mine's-şübehi'l-müzeyyife ve'l-bida'i'l-muḍille** (Kahire 1959, 1964, 1969). İbn Rüşd'ün eserinin ilk ilmi neşri olup müellif ikinci baskısına uzun bir giriş eklemiştir. **3. Telḥîşu Kitâbi'l-Burhân** (Kahire 1982). Yine İbn Rüşd'e ait olan bu eserin Mahmûd Kâsım tarafından tahkiki yapılmış, Charles E. Butterworth ve Ahmed Abdülmecîd Herîdî tarafından tekrar gözden geçirilerek yayımlanmıştır. **4. Telḥîşu Kitâbi'l-Kıyâs** (Kahire 1983). Mahmûd Kâsım, İbn Rüşd'ün bu eserinin de tahkikini yapmış ve Charles E. Butterworth ile Ahmed Abdülmecîd Herîdî kitabı tekrar gözden geçirerek neşretmişlerdir.

Mahmûd Kâsım'ın makalelerinden bazıları şunlardır: "La philosophie d'Averroès et ses rapports avec la scolastique latine" (*Actas del V. congreso internacional de filosofia medieval*, Madrid 1979, I, 207-217); "İbn Rüşd" (*Mu'cemü a'lâmi'l-fikri'l-insânî*, I [Kahire 1984], s. 139-147). Mahmûd Kâsım ayrıca Henry Bergson, Emile Durkheim, Roger Bastide ve Emile Brehier gibi Batılı yazarların eserlerini Arapça'ya tercüme etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Arabic Philosophy and the West (ed. Thérèse-Anne Druart), Washington 1988, s. 68, 82, 86, 131; A. von Kügelgen, *Averroes und die arabishe Moderne: Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*, Leiden 1994, s. 112-124, 447; Hassan Hanafî, *Islam in the Modern World*, Cairo 1995, I, 448, 450; Ammâr Tâlibî, "el-Feylesûfî'r-râhil Mahmûd Kâsım", *eş-Şekâfe*, IV/12, Cezayir 1974, s. 71-78; H. Bekir Karlıga, "İbn Rüşd", *DLA*, XX, 268, 282, 285.



HİLAL GÖRGÜN

MAHMÜD MUHAMMED ŞÂKİR

(محمود محمد شاکر)

Ebû Fihri Mahmûd b. Muhammed Şâkir
b. Ahmed b. Abdülkâdir
(1909-1997)

Mısırlı gazeteci, edebiyatçı ve şair.

İskenderiye'de dünyaya geldi. Doğduğu yıl babası Câmiu'l-Ezher vekili tayin edildi. İlk öğrenimini Kahire'de Vâlide Ümmü Abbas ve Kurbiyye medreselerinde yaptı.

1921'de el-Medresetü'l-Hidîviyye Lisesi'ne girdi. 1922 yılının başından itibaren Seyyid b. Ali el-Mersaff'nin Sultan Berkuk Camii'nde verdiği derslere devam etti. 1926'da Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne kayıldı. Arap Dili Bölümü'nde hocası Tâhâ Hüseyin ile Câhiliye şiirinin incelenmesi yöntemi konusunda ihtilâfa düşünce üniversiteden ayrılıp Hicaz'a gitti (1928). 1929 yılı ortalarında Kahire'ye dönerek *el-Feth* ve *ez-Zehrâ* dergilerinde yazar olarak çalışmaya başladı. Mahmûd Muhammed Şâkir ilim ve siyaset adamlarıyla daha gençlik yıllarında babası vasıtasıyla tanıştı. Daha sonra Muhibbüddin el-Hatîb, Ahmed Teymur Paşa, Muhammed Hıdır Hüseyin, Ahmed Zeki Paşa ve Ahmed Şevki gibi âlim ve edebiyatçılarla münasebetleri oldu.

Mustafa Kâmil'in kurduğu el-Hizbü'l-vataniyyü'l-kadîm'in saflarında yer alan Mahmûd Muhammed Şâkir Hafız Ramazan, Abdurrahman er-Râfî, Ahmed Vefik, Mahbûb Sâbit, Abdülazîz Câvîş gibi parti üyeleriyle yakın ilişki içinde bulundu. Cem'iyetü's-şebâbi'l-müslimîn'in kurucularından olan Mahmûd Muhammed Şâkir Muhibbüddin el-Hatîb, Ahmed Teymur Paşa ve Abdülhamîd Saîd ile fikir ayrılığına düşmesi üzerine cemiyetten ayrıldı. 1932'den itibaren *el-Mukteṭaf* mecmuasında yazmaya başladı. *er-Risâle* ve *el-Belâğ* dergilerinde yazarlık hayatına devam etti. 1938'de ancak iki sayı yayımlayabildiği *el-Uşûr* adlı bir dergi çıkardı. Bu dönemde yazar Yahyâ Hakî ve şair Mahmûd Hasan İsmâil ile yakın bir dostluk kurdu. *el-Mukteṭaf* dergisinin sahibi Fuâd Sarrûf'un davetiyle *el-Muḥtâr* dergisinde kısa bir süre editörlük yaptı. *er-Risâletü'l-kadîme* dergisinin kapanması üzerine (1952) gazete ve dergi yazarlığını bırakıp eser telifi ve metin neşrine başladı. 1957'de Arap şairlerinin divanları ile Arap kültürünün nâdir eserlerini yayımlamak amacıyla Muhammed Reşâd Sâlim ve İsmâil Ubeyd ile birlikte Dârü'l-Arûbe yayınevini kurdu. Cemal Abdünnâsir döneminde iki defa tutuklandı ve üç yılı aşkın bir süre hapiste kaldı.

Arap ülkelerinde düzenlenen çeşitli kongre ve toplantılara katılan Mahmûd Muhammed Şâkir 1980'de Şam Arap Dil Akademisi'ne muhabir üye olarak seçildi. 1981'de İslâm kültürüne hizmet ve katkıları sebebiyle kendisine devlet takdir ödülü verildi. Edebiyat dalında Kral Faysal Dünya ödülünü alan Mahmûd Muhammed Şâkir 1983'te Kahire Arap Dil Akademisi faal üyesi seçildi. 7 Ağustos 1997'de

vefat etti. *el-Edebü'l-İslâmî* dergisinin XVII. sayısı (1997) onunla ilgili özel sayı olarak yayımlanmıştır.

Eserleri. 1. *el-Ḳavsü'l-ʿazrâ*. Modern Arap şiirinin ilk örneklerinden olan bu kaside birkaç defa basılmıştır (Kahire 1952, 1964, 1972). 2. *Ebâtîl ve esmâr* (Riyad 1391/1971). 3. *er-Risâletü'l-cedîde* dergisinde Levîs (Louis) Avd'ın bazı görüşlerine reddiye olarak yazdığı yirmi beş makaleyi ihtiva etmektedir. Yazar, eserde misyonerlik hareketiyle bu hareketin yöntem ve vasıtalarından da söz etmiştir. 4. *Ma'a'l-Mütenebbî (el-Mütenebbî risâle fi't-tarîk ilâ şekâfetinâ)* (I-II, Kahire 1977). 5. *Necîriyâ* (Nijerya) (Dimaşk 1963). 6. *Ġiniyâ* (Gine) (Dimaşk 1962). 7. *Medâhîlû i'câzi'l-Kur'ân (el-Faysal, XXVIII |1979|, s. 69)*. 8. *Nama't şa'b ve nama't muhîf* (Cidde 1996). *el-Mecelle* dergisinde 1969-1980 yılları arasında yayımlanan yedi makalesini içermektedir. 8. *Ḳaḍiyyetü's-şî'rî'l-câhîlî fi kitâbi İbn Sellâm* (Cidde 1418/1997).

Mahmûd Muhammed Şakîr'in neşirlerini gerçekleştirdiği klasik eserler de şunlardır: *Tefsîrû'l-İmâm e't-Taberî* (I-XVI, Kahire 1955-1969, ilk on üç cildi Ahmed Muhammed Şakîr ile birlikte); İbn Sellâm el-Cumahî, *Ṭabaḳâtü fuḥûlî's-şu'arâ* (Kahire 1952, 1394/1974); Zübeyr b. Bekkâr, *Cemheretü nesebi Kureyş* (Kahire 1381); Ebû Temmâm, *el-Vaḥşîyyât* (Kahire 1963, Abdülazîz el-Meymenî ile birlikte); Sükkerî, *Şerḥu eş'ârî'l-Hüzelîyyîn* (Kahire 1384/1965, Abdüsettar Ahmed Ferrâc ile birlikte); Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ' bimâ li'r-Resûl mine'l-enbâ* (Kahire 1941); Abdülkâhîr el-Cürçânî, *Delâ'îl-i'l-İcâz* (Kahire 1404/1984); *Esrârü'l-belâğa* (Cidde 1412/1991); Ebû Hilâl el-Askerî, *Fazlû'l-ʿaṭâ ʿale'l-ʿusr* (Kahire 1353/1934); İbnü'd-Dâye, *el-Mükâfe'e ve ḥüsnü'l-ukbâ* (Kahire 1359/1940); Muhammed b. Cerîr e't-Taberî, *Tehzîbü'l-âşâr* (Kahire 1982).

BİBLİYOGRAFYA :

Mahmûd Muhammed Şakîr, *el-Mütenebbî risâle fi't-tarîk ilâ şekâfetinâ*, Cidde - Kahire 1985; a.mlf., "Taḥḳîku't-türâş", *el-Faysal*, XXVIII, Riyad 1979, s. 67-69; Eymen Fuâd Seyyid v.dğr., *Dirâsât 'Arabîyye ve İslâmîyye*, Kahire 1982; M. Mehdi Allâm, *el-Mecma'iyûn fi ḥamsîne ʿâmen*, Kahire 1406/1986, s. 342-343; Mahmûd İbrâhîm er-Rıdvânî, *Ebû Fîhr Mahmûd Muhammed Şakîr (Şeyḥü'l-Arûbe) bey-ne'd-dersî'l-edebî ve't-tahkîk*, Kahire 1995; Ömer Hasan el-Kayyâm, *Mahmûd Muhammed Şakîr: er-Racûl ve'l-menhec*, Beyrut 1417/1997; *el-Edebü'l-İslâmî*, V/17, Riyad 1418/1997, özel sayı; Mahmud Muhammed al-Tanahî, "In memoriam: Mahmûd Şakîr", *al-Furqan*, sy.3, London 1419/1998, s. 16-17.  MUHAMMED HARB

MAHMÜD MUHAMMED TÂHÂ

(محمود محمد طه)

(ö. 1985)

Sudanlı fikir ve siyaset adamı.

1910 yılı civarında Mavi Nil'in kenarında yer alan Rufâa'da doğdu. Dinî bir çevrede büyüdü. 1936'da Gordon Memorial College'dan (Hartum Üniversitesi) hidrolik mühendisi olarak mezun oldu ve Atbara'da Sudan demiryollarında görev aldı. 1930'lardan itibaren Sudan'ın bağımsızlığı için bilfiil rol üstlendi; bağımsızlık mücadelesine daha aktif katılabilmek için 1941 yılında resmî görevinden istifa etti ve Hartum'a yerleşti.

Fikrî oluşumunu Atbara'da kaldığı süre içerisinde tamamlayan Mahmûd Muhammed Tâhâ, Britanya idaresi altında kalmayı savunan Ümmet Partisi'ne, Mısır'la idarî ve siyasî birliği savunan Eşikkâ Partisi'ne ve diğer partilere karşı çıkarak Muhammed el-Mehdî, Mansûr Abdülhamîd, Münîr Sâlih Abdülkâdir, Zünnûn Bîşrî ve Muhammed Fadlullah Muhammed gibi yazarlarla birlikte Ekim 1945'te Cumhuriyetçi Parti'yi kurdu. Liderliğine kendisinin getirildiği partinin amacı demokratik sosyalizmi benimsemiş federal bir Sudan cumhuriyeti kurmaktır. Sömürgeci güçlere karşı açıktan tavır alması sonucunda Tâhâ, hükûmet aleyhinde propaganda yaptığı iddiasıyla 1946'da elli gün süreyle tutuklu kaldı. Aynı yıl yaptığı bir konuşma yüzünden halkı yönetime karşı tahrik etmek ve şiddete sevk etmek suçlamasıyla yeniden tutuklanarak iki yıl hapse mahkûm edildi. Hapis hayatı boyunca hem kendisi hem de Cumhuriyetçiler için yeni bir dönüm noktası sayılabilecek değişimler geçirerek yoğun bir dinî yaşayışa yönelen Mahmûd Muhammed Tâhâ, hapisten çıktığında arkadaşlarına Cumhuriyetçi Parti'nin misyonunun İslâm olduğunu, kendisini de bu misyonun taşıyıcılığını yapmakla yükümlü gördüğünü açıkladı. Daha sonra ailesiyle buluşmak üzere Rufâa'ya gitti ve orada iki yıl halvette kaldı. Bu süre içerisinde Kur'an'ı ezberledi. Tekrar Hartum'a dönerek burada editörlüğünü Ca'fer es-Sûrî'nin yaptığı *el-Cumhûriyye* gazetesini kurdu.

Mahmûd Muhammed Tâhâ, 1951'de tekrar toplum karşısına çıktığında siyasî bir program yerine İslâm'ın yeni bir yorumunu ortaya koydu. Böylece Cumhuriyetçiler faaliyetlerine yeniden başladıkları zaman siyasî bir parti olmaktan ziyade

toplumu aydınlatmaya ve İslâm'ın insanî değerlerini yaymaya çalışan dinî bir hareket halini almışlardı. Ca'fer en-Nümeyrî'nin 1968'deki kanlı darbesinin ardından partilerin yasaklanması üzerine ismini el-İhvânü'l-cumhûriyyûn olarak değiştiren bu hareket siyasî hedefinden tamamen vazgeçmedi. Felsefî bir mistisizmle ras-yonel siyaseti kaynaştırıp İslâmî bir ideoloji içinde sözlü ve yazılı olarak görüşlerini topluma duyurmaya çalıştı. Bu çerçevede Kur'an'ın şeriatla ilgili hüküm ve görüşlerinin tarihî olduğunu söylerken evrensel kabul ettiği ahlâk ilkelerini merkeze aldı. Fakat hareketin Sudan anayasasına şeriatın dahil edilmesine karşı açık tavır alması ve Tâhâ'nın ortaya koyduğu İslâm'la alakalı yeni görüş ve yorumlar, başta İhvân-ı Müslimîn olmak üzere pek çok kesimden büyük tepki gördü. 1968'de Mahmûd Muhammed Tâhâ mürted olmakla suçlandı, bu tür ağır suçlamalar sonraki yıllarda da sürdü. Nihayet 18 Ocak 1985'te idam edildi.

Hâllâc-ı Mansûr, Gazzâlî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi mutasavvıf düşünürlerin yanında Benjamin Kid, Auguste Comte, Herbert Spencer, Hegel ve Marks gibi düşünürlerin görüşlerini de yakından tanımış ve onlardan etkilenmiş bir düşünür olan Mahmûd Muhammed Tâhâ'nın fikrî yapısının esasını Kur'an'ın biri dinin usul, diğeri fûrû konularına dair olmak üzere iki ana mesajının bulunduğu tezi teşkil etmektedir. Buna göre Kur'an'ın Mekke'deki usule dair mesajı ferdî ve dinî özgürlük, eşitlik ve eşit mülkiyet hakkı gibi İslâm dininin ahlâkî ve mânevî ilkelerini içerir. Medine'de ortaya konulan fûrûa dair mesaj ise şeriatın temelini oluşturan hukuk kuralları bütünüdür. Tâhâ'ya göre Kur'an'ın Medine'deki mesajı İslâm ümmetinin I. (VII.) yüzyıldaki içtimâî ve tarihî şartlarıyla sınırlıdır ve bugün için geçerliliğini kaybetmiştir. Şu halde çağımızda İslâmî bir hayatın ve toplumun yeniden inşası için geçerliliğini sürekli koruyan Kur'an'ın Mekke'deki mesajı temel alınmalıdır.

Mahmûd Muhammed Tâhâ'ya göre Kur'an gibi sünnetin anlamı da iki farklı düzeyde gerçekleşmektedir. Buna göre birinci düzeydeki sünnet Hz. Peygamber'in, kendi döneminin tarihî şartları ve o dönemde yaşayan insanların anlayış seviyeleriyle bağlantılı olarak söylediği sözler, ortaya koyduğu davranışlardır. İkinci düzeydeki sünnet ise onun ruh dünyasını dışa vuran ve esas maksadını ortaya koyan söz ve fiilleri olup evrensel olan da

sünnetin insanı erdemli ve ahlâklı olmaya götüren şahsî fiillerle alâkalı bu kısımdır. Esasen sünnetten anlaşılması gereken form değil içerik, yani o formla varılmak istenen manevî sonuçtur. Bu da Resûl-i Ekrem'in ahlâkî şahsiyetinde ve başkalarına yönelik davranışlarında aranmalıdır.

Tâhâ'nın dinî ve sosyopolitik konularda kaleme aldığı eserleri arasında en önemlisi *er-Risâletü's-sâniye mine'l-İslâm*'dir (Omdurman 1967). Kur'ânî mesajın mahiyetinin incelendiği eser *The Second Message of Islam* adıyla Abdullahî Ahmed en-Naîm tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir (Syracuse 1987). Diğer önemli eserleri Hz. Peygamber'in sünnetinin anlamıyla ilgili *Ṭarîku Muḥammed* (Omdurman 1966) ve *Risâletü's-Şalât*'tır (Omdurman 1966).

BİBLİYOGRAFYA :

J. O. Voll, *Islam Continuity and Change in the Modern World*, Colorado 1982, s. 254-255; C. Fluehr-Lobban, *Islamic Law and Society in the Sudan*, London 1987, s. 274-276; a.mlf. v.dğr., *Historical Dictionary of the Sudan*, Metuchen-London 1992, s. 178-180; Mahcûb Ömer Başırî, *Rûvâdû'l-fikri's-Sûdânî*, Beyrut 1411/1991, s. 361-364; R. P. Stevens, "Sudan's Republican Brothers and Islamic Reform", *Journal of Arab Affairs*, 1/1, Fresno 1981, s. 135-146; G. Lichtenthaler, "Muslih Mystic and Martyr. The Vision of Maḥmūd Muḥammad Ṭaha and the Republican Brothers in the Sudan: Towards an Islamic Reform?", *Islam et Societes au Sud du Sahara*, sy. 9, Paris 1995, s. 57-81; P. J. Magnarella, "Republican Brothers", *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, III, 429-430; A. Oeverman, "Tâhâ, Maḥmūd Muḥammed", *EP* (İng.), X, 96-97.



ÖMER MAHİR ALPER

MAHMÜD b. MUHAMMED TAPAR

(محمود بن محمد تبار)

Muḡisü'd-dünyâ ve'd-dîn yemînü
emîri'l-mü'minîn Ebû'l-Kâsım Maḥmūd
b. Muḥammed Tapar
b. Melikşâh es-Selcûkî
(ö. 525/1131)

Irak Selçuklu sultanı
(1118-1131).

498'de (1105) doğdu. Babası Sultan Muhammed Tapar, ölümüyle sonuçlanan hastalığının son günlerine rastlayan 511 yılı kurban bayramında (4-6 Nisan 1118) Oğuz töresine uygun biçimde büyük bir ziyafet tertip ederek sofrasını ve sarayını yağmalattı. Bundan birkaç gün sonra durumunda bir düzelme göremeyince beş oğlundan (Mahmud, Tuğrul, Mesud, Sü-

leyman Şah ve Selçuk Şah) en büyüğü olan Mahmud'u yanına çağırıp ona ölümünün yaklaştığını, tahta çıkıp devlet işlerine nezaret etmesini söyledi; ardından oğlunu 15 veya 23 Zilhicce 511'de (9 veya 17 Nisan 1118) Büyük Selçuklu tahtına çıkarak emîrlerden biat aldı (İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 525; a.mlf., *et-Târîhu'l-bâhir*, s. 20). Sultan Muhammed Tapar 24 Zilhicce'de (18 Nisan) ölünce Mahmud, devlet erkânının desteğiyle on dört yaşında iken Büyük Selçuklu tahtına çıkınca cülûs bahşişi olarak 10 milyon dinar dağıttı. Ertesi gün camilerde hutbe onun adına okunmaya başlandı. Abbâsî Halifesi Müstazhir-Billâh, 13 Muharrem 512'de (6 Mayıs 1118) Bağdat'ta Mahmud adına hutbe okutarak saltanatını tasdik etti.

Hâcib-i Büzürg Ali Bâr ve kâtibi Ebû'l-Kâsım Dergezî'nî gibi bazı devlet erkânı ve kumandanlar, yaşının küçüklüğünden faydalanarak Mahmud'u nüfuzlarını genişletmek amacıyla amcası Horasan Meliki Sencer aleyhine kışkırttılar. *Zübdetü'n-Nusra*'da on madde halinde sıralanan (s. 117-121) yolsuzlukları ve haince planları haber alan ve sultanlığını ilân eden Sencer (14 Haziran 1118), bu yolsuzluk ve kışkırtmalara bir son vermek ve Büyük Selçuklu tahtının tek sahibi olmak için yeğeni Mahmud üzerine yürüdü. Sencer'in hareket ettiğini öğrenen Mahmud, amcasına çeşitli hediyeler gönderip yılda 20.000 dinar vergi ödemeyi önerdi. Ancak Sencer, devlet adamlarının yeğenini tahakküm altına aldıklarını söyleyerek yoluna devam etti. Sencer'in yanında Gazneli meliki, Sistan hâkimi Ebû'l-Fazl Tâcüddin Nasr b. Halef, Kutbüddin Hârizmşâh, Kâkûyîler'den Alâüddöle Gerşâsb, İsmâîlîler ve bazı gayri müslim Türk zümreleri de bulunuyordu.

Sencer'in kararlılığını gören Mahmud Rey'e gidip savaş hazırlıklarına başladı. İki tarafın öncü kuvvetleri karşılaştınca Hâcib-i Büzürg Ali Bâr, Sencer'in kumandanı Emîr Ünür'i mağlûp etti. Bağdat şahnesi Mengûpars b. Bôripars ile Mansûr b. Sadaka el-Esedî de Mahmud'un saflarına katıldı. Ancak Sâve civarında yapılan meydan savaşında Mahmud yenildi (2 Cemâziyelâhîr 513 / 10 Eylül 1119) ve İsfahan'a çekildi; Halife Müstersid-Billâh Bağdat'ta Sultan Sencer adına hutbe okutmaya başladı. Mahmud'un veziri Kemâlülmülk (Kemâleddin) es-Sümeyremî ve kumandanları Sencer'den Mahmud'un bağışlanmasını istediler; Sencer de özellikle annesi Seferiye Hatun'un ricasıyla yeğenini bağışladı. Bunun üzerine Mahmud'un

Sencer'in huzuruna çıkarken tâbiliğini açıkça belirtmesi için şu şekilde hareket etmesi kararlaştırıldı: Mahmud Sencer'in yedek atına binecek, kendi saltanat alâmeti olan kırmızı renkten vazgeçip Sencer'in alâmeti olan siyah-beyazı benimseyecekti; huzura girince yer öpecek ve Sencer'i ayakta bekleyecek, rikâbının yanında yayan yürüyecek, otağının arkasındaki çadırdan onun aile efradından biri gibi oturacak, amcasının güven ve hoşnutluğunu kazanmak için yanında yirmi gün (veya bir ay) kalacak, yanında kaldığı sürece kendi adına nevbet çaldırmayacaktı. Sencer böylece, hükümdarlık hak ve alâmetlerinden vazgeçmiş bir durumda huzuruna çıkan yeğeni Mahmud'u kucakladı; sonra da onu Irak Selçuklu sultanı ve kendisinin veliahdı ilân edip kızıyla evlendirdi. Mahmud, Sencer'in önce Mâhmel Hatun adlı kızıyla, onun ölümü üzerine diğer kızı Gevher Neseb Hatun ile evlendi. Şâban 513'te (Kasım 1119) yapılan antlaşmaya göre Sencer "es-sultânü'l-a'zam ve sultânü's-selâtin", Mahmud "es-sultânü'l-muazzam ve seyyidü's-selâtin" unvanlarını kullanacak, Mahmud da amcası gibi günde beş defa nevbet çaldıracaktı. Ancak Sencer, yeğenine babası Muhammed Tapar'ın doğrudan yönettiği toprakların bir kısmını bıraktı; Rey, Mâzenderân ve Kûmis bölgelerini kendi topraklarına ilhak etti. İbnü'l-Esîr, söz konusu antlaşmadan sonra Sencer'in bir menşurla yeğeni Mahmud'a verdiği toprakları şöyle sıralar (*et-Târîhu'l-bâhir*, s. 21): Hemedan, İsfahan, Cibâl (İrâk-ı Acem), Kirman, Fars, Hûzistan, İrâk-ı Arab, Azerbaycan, İrmîniye, Diyarbekir, Musul, el-Cezîre, Diyarımudar ve Diyarrebîa, Suriye ve Beledürrûm (Anadolu). Sencer, Mahmud'u yirmi gün (veya bir ay) kadar yanında tuttuktan sonra hil'at, kıymetli mücevherler, eyer takımları, değerli atlar ve mahfeli bir fil hediye edip Irak Selçuklu sultanı olarak ülkesine gönderdi. Bu arada Mahmud'un ordusunda kendisine karşı savaşan kumandanları ve devlet adamlarını tasfiye etti. Sencer, bu taksim sırasında Mahmud'un kardeşlerinden Tuğrul'a el-Cibâl'in doğu yarısıyla Gîlân'ı, Selçuk Şah'a Fars eyaletiyle İsfahan ve Hûzistan'ın yarısını iktâ etmiş, böylece Mahmud'un başında bulunduğu Irak Selçuklu Devleti'nin kendisine karşı bir daha tehlike oluşturmaması için gerekli tedbirleri almıştır.

Mahmud'un Irak'a dönmesinden kısa bir süre sonra Musul ve Azerbaycan meliki olan Mesud, ünlü veziri Tuğrâî ve Ata-

beg Cüyüş Bey Ay-aba gibi bazı emîrlerin tahrikiyle isyan etti. Hemedan yakınlarında Esedâbâd Boğazı'nda yapılan savaşı kumandanı Aksungur el-Porsuki'nin çabasıyla Mahmud kazandı (Rebîülevvel 514 / Haziran 1120). Mesud af dileyip huzura gelince Mahmud kardeşini bağışladı. Vezir Tuğrâi idam edildi; Atabeg Cüyüş Bey Ay-aba ise affa mazhar oldu, fakat Musul'un idaresi elinden alınıp Aksungur el-Porsuki'ye verildi. Ertesi yıl Gürcü Kralı IV. David'in Selçuklular'a ödediği haracı vermemesi ve hâkimiyet alanını Şamahı ve Derbend'e doğru genişletmesi üzerine Mahmud kardeşi Melik Tuğrul'u Gürcistan seferine memur etti (515/1121). Ancak Necmeddin İlgazi, Dübeyş b. Sadaka ve Atabeg Gündoğdu'nun da bulunduğu Selçuklu ordusu Gürcüler karşısında başarı sağlayamadı. Gürcüler Tiflis'e girdiler ve yönetimdeki Benî Ca'fer ailesini oradan sürdüler. Bunun üzerine Sultan Mahmud bizzat sefere çıktı ve Şirvan'a kadar gitti, fakat o da kayda değer bir sonuç alamadan geri döndü (517/1123). Gürcüler Tiflis ile Ani'yi yağmaladılar ve buradaki Şeddâdîler'in hâkimiyetine son verdiler. O sıralarda Melik Tuğrul, Halife Müsterşid-Billâh ile anlaşmazlığa düştü ve girdiği mücadelede yenilerek Sencer'e sığındı. Mahmud, Tuğrul'un bu hareketini kendi hâkimiyetine yapılan bir saldırı kabul etti ve Tuğrul'un bu davranışından Sencer'i sorumlu tutup halife ile iş birliğine gitti. Sencer bu ittifakı duyunca Mahmud'a bir elçi göndererek halifenin Selçuklular'a komplo hazırladığını, kendisini bertaraf edebilirse sıranın ona geleceğini bildirip Mahmud'u uyardı. Bunun üzerine Mahmud halifeye yaptığı ittifakı bozarak onunla mücadeleye girdi (520/1126). Bu mücadele ertesi yıl yapılan bir antlaşmayla sona erince Sultan Sencer, Mahmud'un halifeye anlaşmasının yine rahatsız oldu.

Bu arada Hille Emîri Dübeyş b. Sadaka, Melik Tuğrul'u Bağdat'ı ele geçirerek yeni bir Selçuklu Devleti kurmaya teşvik etti. Ancak Mahmud onları Cibâl üzerinden Horasan'a sürdü (519/1125). Tuğrul başarılı olamayınca Dübeyş ile birlikte Horasan'a gidip Sultan Sencer'e, Mahmud'la Müsterşid-Billâh'ı kendi aleyhine iş birliği yapmakla suçlayarak şikâyet etti. Sencer de Mahmud'a karşı bir sefer hazırlığına başladı ve olup bitenleri öğrenmek için onu huzuruna çağırdı. Mahmud hemen Rey'e gidip kayıtsız şartsız itaat sundu (522/1128); Sencer de ona Dübeyş'in Hille'ye yerleşmesine izin vermesini em-

retti ve kendisine zorluk çıkarmaları muhtemel olan Tuğrul ile Mesud'u yanına alıp Horasan'a götürdü. Bir süre sonra Mahmud'un taahhütlerini yerine getirmediğini görünce Mesud'u faaliyetlerinde serbest bıraktı, Mesud da ağabeyine karşı ikinci defa ayaklandı. Zilhicce 524'te (Kasım 1130) Cürcân'dan Sâve'ye gelen Mesud'un Bağdat üzerine yürümek niyetinde olduğunu öğrenen Mahmud, Hemedan'a giderek onun ilerlemesini engelledi ve iki kardeş arasında anlaşma sağlandı. Yapılan antlaşmaya göre Mesud Mahmud'u sultan tanıyacak, Mahmud da onu birinci veliaht ilân edecek, Mahmud'un oğlu Dâvud ikinci, kardeşi Tuğrul üçüncü veliaht olacaktı. Sultan Mahmud'un oğullarından Melikşah ile Muhammed de Irak Selçuklu tahtına çıkmıştır.

Sultan Mahmud zaman zaman Abbâsî Halifesi Müsterşid-Billâh ile anlaşmazlığa düşmüş ve bu anlaşmazlık Bağdat'ın muhasarasına kadar varmıştır. Bağdat'taki nüfuzunu ve şahnesinin otoritesini güçlendirmek isteyen Mahmud, Zilhicce 520'de (Aralık 1126) ve Muharrem 521'de (Ocak 1127) iki defa Bağdat'ı kuşattı. Sonunda halifenin veziri Celâleddin b. Sadaka'nın aracılığıyla anlaşmazlık giderildi. İbnü'l-Esir, Sultan Mahmud'un 524'te (1130) Alamut'u muhasara ederek aldığını söylerse de (*el-Kâmil*, X, 666) diğer kaynaklarda bunu doğrulayacak bilgi yoktur. Mahmud'un saltanatının son yıllarında idareyi ele geçiren liyakatsiz kişiler yüzünden devletin otoritesi sarsılmış ve hazinesi çok kötü bir duruma düşürülmüştü (*Ahbârü'd-devleti's-Selcûkiyye*, s. 69; Bündârî, s. 147).

Sultan Mahmud 15 Şevval 525'te (10 Eylül 1131) Hemedan'da vefat etti. İyi bir eğitim gören ve çok zeki olan Mahmud Arapça'nın yanı sıra şiir, edebiyat, siyer ve tarih konularında bilgi sahibiydi. Mutedil, hassas, adaletli ve anlayışlı bir hükümdar olarak tanınıyordu. Âlim, edip ve şairleri, hayır sahiplerini korurdu. İmam Gazzâlî'nin kardeşi Ahmed el-Gazzâlî'yi sarayına davet ederek ihsanda bulunmuştu. Şair Haysa Beysa da ondan "ed-Dâliyye" adlı kasidesiyle iyi bir ödül almıştı. Kaynaklar Mahmud'un avcı kuşlara ve av köpeklerine düşkün olduğunu kaydeder. Sultan Mahmud ordusunun gittiği her yere bimaristanını da götürürdü. Çok sayıda devenin taşıdığı seyyar hastahane görev yapan hekimler arasında Ebü'l-Hakem el-Endelûsî ile Sedîd Ebü'l-Vefâ Yahyâ b. Saîd de bulunuyordu.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dimaşk* (Amedroz), s. 199, 202, 206, 210, 215, 217, 230; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, IX, 196, 205, 216-218, 222-227, 231-234, 237, 245, 247, 249, 253; Râvendî, *Râhatü's-sudûr* (Ateş), I, 83, 166, 170, 196-199, 201; II, 290, 292; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, bk. İndeks; a.mlf., *et-Târîhu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevşûl* (nşr. Abdülkâdir Ahmed Tuleymât), Bağdad-Kahire 1382/1963, s. 20-21, 42; *Ahbârü'd-devleti's-Selcûkiyye* (Lugal), s. 57, 59, 61-63, 67-69, 74, 83, 89; Bündârî, *Zübdetü'n-Nusra* (Burslan), s. 107, 116-128, 132-134, 138-139, 142-147, 152, 161, 184, 198-199, 223, 239, 240, 243; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, I, bk. İndeks; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-haleb*, II, 197, 221, 236-237, 241; İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 189; V, 182-183; Ebü'l-Ferec, *Târîh*, II, 355; Reşidüddin, *Câmi'u't-tevârih* (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, s. 78, 80-82, 105, 109-110; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXIII, 267-271; Müstevfî, *Târîh-i Güzide* (Nevâî), s. 360, 448, 453; *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (1136-1162) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, (nşr. ve trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1987, s. 287; W. E. D. Allen, *A History of the Georgian People*, London 1932, s. 96-100; İbrahim Kafesoğlu, *Harezmeşahlar Devleti Tarihi* (Ankara 1956), Ankara 1984, s. 25, 27-29, 43; Hüseyin Emîn, *Târîhu'l-İrâk fi'l-Asri's-Selcûki*, Bağdad 1385/1965, s. 91-101; C. E. Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A.D. 100-1217)", *CHIr*, V, 119-124; a.mlf., "Mahmud b. Muhammad b. Malikshâh", *EP* (İng.), VI, 63-64; C. L. Klausner, *The Seljuk Vizirate: A Study of Civil Administration (1055-1194)*, Cambridge 1973, bk. İndeks; Mehmet Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, Ankara 1984, II, bk. İndeks; Ali Cevâd et-Tâhir, *eş-Şîru'l-'Arabî fi'l-'Irâk ve bilâdi'l-'Acem fi'l-'asri's-Selcûki*, Beyrut 1405/1985, s. 64, 67, 72, 74, 121, 188, 244; Abdülkerim Özaydın, *Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118)*, Ankara 1990, s. 149-150; Ali Sevim – Erdoğan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi: Siyaset, Teşkilât ve Kültür*, Ankara 1995, s. 231-241; M. Th. Houtsma, "Mahmûd", *IA*, VII, 170-171.



ABDÜLKERİM ÖZAYDIN

MAHMÛD NÂSİRÜDDİN

(محمود ناصرالدین)

(ö. 664/1266)

Delhi sultanı
(1246-1266).

Babası Delhi Sultanlığı'nın kurucusu İltutmış (Firişte, I, 70-71), annesi Kutbüddin Aybeg'in kızıdır. Minhâc-i Sirâc el-Cüzcânî (*Tabakât-i Nâsirî*, I, 471-472) onun Sultan İltutmış'ın torunu olduğunu söylerse de bu doğru değildir. İltutmış'ın ölümü üzerine Mahmûd Nâsirüddin diğer şehzadelerle birlikte hapse atıldı, annesi de İltutmış'ın Türk kumandanlarından Kutluğ Han ile evlendirildi. 1242 yılında Sultan Muizzüddin Behram Şah tahttan uzaklaş-

tırılıp öldürülünce asilzadeler üç şehzadeyi Mahmûd Nâsirüddin, Alâeddin ve Celâleddin'i, Kasrısepîd Hapishanesi'nden alarak Kasrıfirûzî'nin kabul salonuna getirdiler. Burada yapılan müzakerelerin ardından Alâeddin'i Mes'ûd Şah unvanıyla tahta geçirmeye karar verdiler. Diğer iki şehzade tekrar hapse gönderildi. İki yıl sonra Türk soylularının baskısıyla Sultan Alâeddin Mes'ûd Şah, amcaları Mahmûd Nâsirüddin ve Celâleddin'i serbest bırakıp kendilerine Behrâiç (Bahraîç) ve Kannevc bölgelerinin idaresini verdi.

Türk soyluları, Sultan Alâeddin'e karşı Mahmûd Nâsirüddin ve Kutluğ Han ile gizli bir ittifak yaptılar. Alâeddin Mes'ûd Şah'ın öldürülmesi üzerine annesiyle beraber gizlice Behrâiç'ten Delhi'ye gelen Mahmûd Nâsirüddin sultan ilân edilince (23 Muharrem 644 / 10 Haziran 1246) Kutluğ Han ve Melik Bahâeddin Balaban sarayda iktidarı ele geçirdiler. Daha sonra Melik Bahâeddin Balaban kızını sultanla evlendirerek onunla ilişkisini sağlamlaştırdı. Uluğ Han unvanını alan Balaban önemli bir makam olan nâib-i memleket dairesinin başına geçti.

İdare kabiliyeti olmayan Sultan Mahmûd Nâsirüddin, Kutluğ Han ve Melik Bahâeddin Balaban tarafından kukla gibi kullanıldı. Küçük kardeşi Seyfeddin Aybeg, Kişlu Han unvanıyla emîr-i hâcib tayin edildi. Yeğenlerinden Şîr Han Sungur, Lahor ve Bhatında valiliğine getirildi. Şehzade Celâleddin'in Kannevc'den alınarak hareketlerinin daha kolay takip edilebileceği Bedâûn'a nakledilmesi de Kutluğ Han ile Balaban arasındaki iş birliğinin sonucunda olmuştur. Celâleddin, kendisi aleyhindeki entrikaların farkına varınca Karakorum'a geçerek Moğol İmparatoru Mengü Han'dan yardım talep etti. Mengü Han, Horasan'daki Moğol noyanlarına emir verip ona yardım etmelerini istedi. Celâleddin, Moğol yardımıyla Lahor ve Jallundhar bölgelerini ele geçirdi ve bu bölgelerde bir Moğol vasalı olarak hüküm sürdü.

Kutluğ Han ile Bahâeddin Balaban arasında ortaya çıkan rekabet Türk kumandanlarının üstünlüklerine büyük darbe indirdi. Bu iki grubun liderleri Türk olmayan asilzadeleri taraflarına çekmek için mücadele verdiler. Kutluğ Han, Hintli reisler arasında iyi bir itibar oluşturdu ve rakiplerine karşı destek sağladı. Ancak büyük bir politikacı olan Bahâeddin Balaban, Kutluğ Han'ı saf dışı bırakarak Karakorum'dan dönen Şîr Han Sungur vasıtasıyla Nagavr'da Sultan Celâleddin ile ittifak kurdu. Ayrıca Delhi'de destekçileri bulun-

maktaydı. Balaban, çeşitli yerlerden alacağı destekten emin olarak Sultan Celâleddin ve diğer Türk asilzadeleriyle birleşeceği Hânsî'ye doğru hareket etti. Bunun üzerine Kutluğ Han da isyancılarla savaşmak üzere Sultan Mahmûd Nâsirüddin ile birlikte Delhi'den ayrıldı (Ramazan 652 / Ekim 1254). İki ordu birbirine yaklaştığında sultanın ordusunda yer alan ve Bahâeddin Balaban ile anlaşmış bulunan asilzadeler sultanı rakip tarafın gücü konusunda korkutarak uzlaşmaya ikna ettiler. Harem ağası İmâdüddin Reyhân saraydan çıkarılıp önce Behrâiç'e, ardından Bedâûn'a sürüldü. Celâleddin Lahor'a dönerken Bahâeddin Balaban da nâib-i memleket görevini tekrar üstlendi. Mahmûd Nâsirüddin ile Balaban Ocak 1255'te barışıp birlikte Delhi'ye döndüler. Çok geçmeden İmâdüddin Reyhân'ın Kutluğ Han ile iş birliği yaptığı anlaşıldı ve yakalanıp öldürüldü. Sultan Mahmûd ile Balaban daha sonra Kutluğ Han'ın üzerine yürüdüler. Kutluğ Han 1257'de Uç Valisi Kişlu Han'a sığındı. Balaban onları te'dip için yola çıkınca âsiler Pencap'taki bir Moğol ordusuna katıldılar (1259).

Sultan Nâsirüddin Mahmûd'un yetkileri Uluğ Hân-ı A'zâm unvanını alan Bahâeddin Balaban tarafından kısıtlanarak Delhi'de bir kukla durumuna düşürüldü. Otoritesi başşehirin dışına taşan Uluğ Han Balaban ise Katehar, Düâb ve Mevat bölgelerindeki isyancıları yenilgiye uğratarak itaate zorladı. Bütün eyaletlerin kontrolünü eline geçirdi; Mültan ve Lahor'un Moğol vasallarıyla ilişki kurdu. Bu dönemde Cengiz Han'ın torunları arasındaki iç savaş yüzünden Moğol imparatorluğu parçalanmış durumdaydı. Bundan faydalanmak isteyen Balaban, Pencap (Salt Range) ve Peşâver vadisinde bir Moğol vasalı olan Sultan Muhammed Karluğ'un yardımıyla Hülâgû ile ittifak yaptı. Ancak bu ittifak Mültan ve Lahor'daki Moğol vasalları arasında güven bunalımına yol açtı ve bunlar savunmalarında kayıtsız kalmaya başladılar. Bunun üzerine her ikisi de ortadan kaldırıldı. Mültan, Uç ve Lahor tekrar sultanlığa bağlandı. Uluğ Han Balaban'a olan yakınlığı sebebiyle hainlik yapmasından şüphe edilen Sultan Muhammed Karluğ Moğollar tarafından öldürüldü. toprakları da Hülâgû'nun idaresine verildi.

Uluğ Hân-ı A'zâm'ın başarıları sultanın tahtını ele geçirmesini kolaylaştırdı. Aktif hayattan tamamen çekilen Sultan Mahmûd Nâsirüddin huzur ve sükûnu ibadette ve özellikle mushaf istinsahın-

da buldu. Oğulları esrarlı bir şekilde ortadan kaldırıldı; kendisi de 664 (1266) yılında öldü. Uluğ Hân-ı A'zâm kendisini Gıyâseddin unvanıyla Delhi sultanı ilân etti. Mahmûd Nâsirüddin'in Uluğ Han tarafından zehirlenerek öldürüldüğü de söylenir.

BİBLİYOGRAFYA :

Cüzcânî, *Tabakât-i Nâsirî* (nşr. Abdülhay Habîbî), Kabil 1963-64, I, 471-496; II, 59-88; Reşidüddin Fazlullâh-ı Hemedânî, *Câmi'u't-tevârih*, British Library, Add., nr. 728, vr. 385b; Berenî, *Târîh-i Firûz Şâhî* (nşr. Seyyid Ahmed Han), Kalkûta 1862, s. 25-26; İbn Battûta, *The Travels of Ibn Battuta* (trc. S. H. Gibb), Cambridge 1971, III, 632-633; İsmâî, *Fütûhu's-Selâtin* (nşr. A. S. Uşa), Madras 1948, s. 161-163; Firişte, *Gülşen-i İbrâhîmî*, Leknev 1281, I, 70-71; Yahyâ b. Ahmed es-Sirhindî, *Târîh-i Mubârek Şâhî* (nşr. M. Hidâyet Hüseyin), Kalkûta 1931, s. 34-39; Feyzullah b. Zeynelâbidin Binbânî, *Târîh-i Şadr-i Cihân* (nşr. İktidâr Hüseyin Sıddîkî), Aligarh 1988, s. 15-16; P. Saran, "Politics and Personalities in the Reign of Nasir al-Din Mahmud, the Slave", *Studies in Medieval Indian History*, Aligarh 1956; *CHIn.*, V, bk. İndeks; İktidar Hüseyin Sıddîkî, *Perso-Arabic Sources on the Life and Conditions in the Sultanate of Delhi*, New Delhi 1994; a.m.f., "The Qarlugh Kingdom in the North-Western India During the Thirteenth Century", *IC*, LIV/2 (1980), s. 75-90; T. W. Haig, "Mahmud", *IA*, VII, 154; Mohibbul-Hasan, "Mahmud", *EP* (İng.), VI, 47-48.



İKTİDAR HUSAIN SIDDIQUI

MAHMÛD NÂSİRÜDDİN

(محمود ناصرالدین)

(ö. 815/1412)

Tuğluklu hânedanın son Delhi sultanı
(1393-1412).

Delhi Sultanı Firûz Şah Tuğluk'un oğlu Muhammed Şah'ın en küçük oğludur. 1393'te bir buçuk ay kadar sultanlık yapan ağabeyi İskender Şah'tan sonra Delhi tahtına geçti. Ancak muhtemelen yaşı küçük olduğundan kumandanlar bunu kabullenmeye yanaşmayıp kendi iktâlarına dönmek istedilerse de Vezir Hâce-i Cihân onları Mahmûd Şah'a biat etmeye ikna etti. Bu arada durumdan yararlanmak isteyen bazı toprak sahipleri vergilerini göndermeyerek özellikle doğu eyaletlerinde karışıklıklar çıkardılar. Genç sultan adına yönetime el koyan Vezir Hâce-i Cihân, "sultânü's-Şark" unvanıyla kendisini Kannevc'den Bihâr'a kadar uzanan bütün doğu topraklarının valisi ilân etti. Delhi'den ayrılmış Jaunpûr'a giden Hâce-i Cihân, kısa zamanda bölgedeki âsi toprak sahiplerini itaat altına alarak asayiş sağladı. Her ne kadar bu gelişmelerle

Jaunpûr Sultanlığı'nın temelleri atıldıysa da Hâce-i Cihân bağımsızlığını ilân etmedi.

Hâce-i Cihân'ın Delhi'den ayrılışından sonra buradaki eşraf ve kumandanlar Saâdet Han ve Mukarreb Han önderliğinde iki kısma ayrılarak genç sultanı kendi etki alanlarına almak için aralarında mücadeleye başladılar. Saâdet Han bir müddet sonra Sultan Fîrûz Şah'ın diğer torunu Nusret Han'ı Mevat'tan çağırıp Fîrûzâbâd'da Nâsirüddin Şah unvanıyla sultan ilân etti. Bunun üzerine karşıt gruplar arasında üç yıl kadar süren bir savaş başladı. Huzur ve asayişin tamamen ortadan kalktığı bu ortam aynı zamanda Timur'a Hindistan'ı işgal etmek için uygun bir fırsat hazırladı.

799'da (1397) Timur'un torunu Pîr Muhammed güçlü bir orduyla önce Uç Kale-si'ni aldı, ardından Mülta'nı kuşattı; altı ay kadar direnen Mülta'nı hâkimi Sarang Han Lûdî sonunda teslim oldu. Delhi'de ise rakiplerini saf dışı bırakan Sarang Han'ın kardeşi İkbâl Mallu Han, Sultan Mahmûd'u kontrolü altına almıştı. Bu sırada Hindistan'a giren Timur Mülta'nı gelmiş ve Delhi'ye yönelmişti (800/1398). Sultan Mahmûd ve İkbâl Mallu Han, Timur güçlerini durdurmak için bir ordu hazırladı-larsa da ilk çarpışmada mağlûp olarak Delhi'ye döndüler ve aynı günün gecesin-de kendilerini kurtarmak için farklı yön-lere doğru uzaklaştılar. Bunun üzerine Delhi halkı Timur'a teslim oldu. Burada kalmayan Timur, Delhi'den Lahor'a doğru bütün bölgeyi tahrip ederek yağmalattı. Özellikle Delhi tam bir hayalet şehir haline geldi ve açıkta kalan ölümler yüzünden salgın hastalıklar baş gösterdi.

Timur'un Hindistan'dan ayrılışından sonra İkbâl Mallu Han, Delhi'de bulunan Nusret Han'ı saf dışı bırakarak duruma yeniden hâkim oldu ve Mahmûd'u Delhi'ye çağırıp tahtı ona teslim etti. 804'te (1402) İkbâl Mallu Han ve Sultan Mahmûd, Jaunpûr'da bağımsızlığını ilân eden Şarkî Sultanlığı'nın başında bulunan İbrâhim Şah'a karşı bir sefer düzenlediler. Bu sırada Mallu'nun etkisinden kurtulmak isteyen Mahmûd ava çıkma bahanesiyle Şarkî Sultanı İbrâhim'in yanına geldi. Ancak umduğunu bulamayınca Kannevc'e yönelerek buranın valisi Melikzâde Herevî'nin yardımıyla şehre hâkim oldu. Sultan Fîrûz Şah'ın torunu olarak bölgenin eşrafı ve halkı tarafından büyük saygı gören Mahmûd Şah, kendisine katılan kumandanları ve askerleriyle Kannevc'i Sultan İbrâhim ve İkbâl Mallu'ya karşı koruma-ya muvaffak oldu.

1406'da İkbâl Mallu Han, Timur'un Mülta valisi olarak bıraktığı Hızır Han karşısında mağlûp olunca Delhi halkı Mahmûd Şah'ı yeniden davet etti. Delhi'ye gelen Mahmûd Şah büyük sevinç gösterileri arasında şehre girdi ve duruma hâkim oldu. İkbâl Mallu Han'ın çevresindekiler de dahil olmak üzere bütün eski kumandanlarına çeşitli unvanlar vererek onların bulundukları vilâyetlerde serbestçe hüküm sürmelerine müsaade eden Mahmûd Şah, böylece sembolik de olsa Delhi Sultanlığı'nın bütünlüğünü korumak istedi. Fakat gerçekte bu bölgelerde Gucerât, Mâlvâ, Jaunpûr gibi bağımsız sultanlıklar oluşmaya başlamıştı. Sultan Mahmûd'a bağlı eşraf ve kumandanların bir kısmı, sultanın bu durumu önleme gücünden yoksun olduğunu görünce zamanla bu bağımsız sultanlıkların hizmetine girdi. Mahmûd'un 815'te (1412) vefatı üzerine Devlet Han Lûdî onun adına Delhi ve çevresinde 817 (1414) yılına kadar hüküm sürdüysede Hızır Han Mülta'dan gelip Delhi'yi ele geçirdi. Ancak Hızır Han, Seyyidler hânedanının temelini atmış olsa da bağımsızlığını ilân etmeyip Mahmûd Şah adına sikke bastırmaya devam etti. Bu durum Fîrûz Şah ve hânedanının Hindistan'da ne kadar saygın olduğunu göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed Bihamed Hânî, *Târîh-i Muhammedî*, British Library, Or. nr. 137, vr. 443^{a-b}; Şerefeddin Ali Yezdî, *Zafername* (nşr. Muhammed İlahâbâd), Kalkûta 1888, I, 77-78; Yahyâ b. Ahmed es-Sirhindî, *Târîh-i Mubârek Şâhî* (nşr. M. Hidâyet Hüseyin), Kalkûta 1931, s. 156-181; H. N. Wright, *The Coinage and Metrology of the Sultans of Delhi*, Delhi 1936, s. 23; Yusuf Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi*, Ankara 1946, I, 332, 334, 387, 392; İktidar Hüseyin Siddiqui, "Theoretical Positions of the Sultans of Delhi in Relation to the Rulers of Provincial Kingdoms in Northern India During the 15th and 16th Centuries", *Essays in Indian History and Culture* (ed. Y. Krishan), New Delhi 1986, s. 180-193; Mohibbul Hasan, "Mahmûd II", *ELP* (İng.), VI, 49-50; N. R. Farooqi, "Delhi Sultanlığı", *DİA*, IX, 130.



İKTİDAR HUSAIN SİDDİQUI

MAHMUD NEDİM PAŞA

(1818-1883)

Osmanlı sadrazamı.

İstanbul'da doğdu. Babası Bağdat Valisi Gürcü Mehmed Necib Paşa'dır. Eğitimi tamamlamasının ardından 1831'de Sadâret Mektûbî Kalemî'ne girdi. Bir ara Serasker Bursalı Said Paşa'ya divan kâtipliği yaptı. Bir yıl süreyle Bağdat'ta babası-

nın yanında kaldıktan sonra sadâret mektupçu muavini oldu ve Şubat 1841'de Âmedî Kalemî'ne geçti. Dönemin meşhur devlet adamlarından Mustafa Reşid Paşa'nın dikkatini çekti ve onun ilk sadâretinde üla sınıf-ı sâni rütbesiyle sadâret mektupçuluğuna getirildi (Mart 1847). Haziran 1849'da vekâleten ve ardından asaleten âmedîliğe tayin edildi. 1853'te Divân-ı Hümâyûn beylikçiliğine, 23 Mart 1854'te bâlâ rütbesiyle sadâret ve üç ay sonra 26 Haziranda Hariciye müsteşarlığına getirildi. Kırım savaşı esnasında on altı gün Ömer Lütfi Paşa'nın maiyetinde Bulgaristan'da bulundu. 25 Şubat 1855'te yine Reşid Paşa'nın himmetiyle vezâret rütbesi verilerek Sayda valisi oldu. 14 Aralık 1855'te Şam ve Eylül 1857'de İzmir valiliği, Mart 1858'de Meclis-i Tanzîmat üyeliği ve mayısta Hariciye Nâzırı Fuad Paşa Paris'e gidince dil bilmemesine rağmen Hariciye nâzir vekilliği görevlerinde bulundu. 30 Ağustos 1858'de Ticaret nâzırı olduysa da Aralık 1859'da azledildi. 9 Temmuz 1860'ta kendi isteği üzerine Trablusgarp valiliğine gönderildi. Âli Paşa'ya muhalif olan Yeni Osmanlılar Cemiyeti ile irtibatı ortaya çıkınca kendisini affettirmek için İstanbul'a gelerek paşayı ikna etti. Yedi yıl görev yaptığı yere tekrar dönmek istemediği için affını istedi ve 18 Haziran 1867'de Meclis-i Vâlâ üyeliğine getirildi.

Bundan sonra hızlı bir görev değişikliği süreci başladı. 24 Ağustos 1867'de Deâvî Nezâreti'ne, 6 Mart 1868'de ikinci defa olmak üzere sadâret müsteşarlığına ve bir hafta sonra da (14 Mart) padişahın re'sen iradesiyle Hakkı Paşa'nın ölümüyle boşalan Bahriye nâzirliğine tayin edildi. Ma-aşını arttırma talebi Âli Paşa tarafından kabul görmedi; bunun üzerine doğrudan saraya başvurdu ve paşa ile araları tekrar bozuldu. Âli Paşa'nın gittikçe ağırlaşan hastalığının uzaması sebebiyle sarayla olan irtibatı daha da güçlendi.

Âli Paşa'nın ölümü üzerine ve padişahla kurduğu irtibat sayesinde 22 Cemâziyelâhîr 1288'de (8 Eylül 1871) sadrazam oldu. Âli Paşa'nın aksine padişahın istek ve arzularına uygun davrandı. İktidara gelir gelmez merkez ve taşra bürokrasisinde büyük bir operasyon başlattı; Tanzimatçı devlet adamlarını görevden uzaklaştırdı. Âdeta tevcihat usulünü andırır bir şekilde valileri bir yerden diğerine tayin etti. Âli Paşa'nın adamları olan Şirvânîzâde Mehmed Rüşdî Paşa, Serasker Hüseyin Avni Paşa, İşkodra Valisi İsmâil Paşa, Zaptiye Nâzırı Hüsnü Paşa, Mâbeyin Başkâtibi Emin Bey ve diğer rakiplerinin her bi-

rini ülkenin bir tarafına sürdü. Reformcuların yoğunlaştığı Şûrâ-yı Devlet'in daire sayısını üçe indirdi ve üye sayısını azalttı. Merkez ve taşra bürokrasisinde büyük değişiklikler yaptı. Bazı vilâyetleri küçülterek yeni vilâyetler teşkil etti; ayrıca tahsisatlarını azalttı.

Maliyeyi düzeltmek adına devlet dairelerini ıslah ve tasarruf amacıyla Bâbîâlî'de Tensikat ve Tasarrufat Komisyonu'nu kurarak pek çok görevliyi açığa aldı; ayrıca 100 kuruşun üzerindeki maaşların % 5'ine hazine adına el koydu. Taşra evkaf müdürlüklerini kaldırdı. İşten çıkarılanların şikâyetleri neticesinde bunların durumlarını görüşmek üzere ayrı bir komisyon oluşturdu. Bir ara Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti'ni lağvederek görevlerinin bir kısmını şeyhülislâmîliğe, bir bölümünü de Maliye Nezâreti'ne aktardı. Maliye Nezâreti'nin üstlendiği görevler nezârete bağlı olarak kurulan Evkaf Maliyesi Dairesi Müsteşarlığı vasıtasıyla yürütülmeye başlandı. Mahallî meseleler hakkında Bâbîâlî'yi bilgilendirmek üzere vilâyetlere jurnal memurları gönderdi. Bir yandan askerî ve diğer harcamalardan yapılan tasarruflarla denk bütçenin gerçekleştirildiği kamuoyuna ilân edilirken bir yandan da memurların maaşları aylarca ödenemedi ve yeni borçlanmalara gidildi.

Bu dönemde vilâyetlerdeki zaptiyelerin nizamında ve tersanede bazı düzenlemeler yapıldı. Ayrıca daha önce hazırlanan ve Âlî Paşa tarafından geciktirilen müstakil Bulgar Eksarhlığı kurulması konusundaki berat verildi. Rumeli demiryolu imtiyazı devletin aleyhinde maddeler taşıdığı iddiasıyla feshedilerek Baron Hirsch ile yeni bir anlaşma yapıldı. Hirsch, bu anlaşmayla pek çok yükümlülüğünden kurtulduğu gibi birçok yeni avantajlar elde etti. Mahmud Nedim'in anlaşma karşılığında Hirsch'ten yüz binlerce lira rüşvet aldığı yönünde ciddi iddialar mevcuttu.

Mahmud Nedim Paşa, Sultan Abdülaziz'in de desteğiyle dış siyasette Tanzi-

matçılar'ın izlediği Avrupa eksenli politikadan ayrılarak Rus yöreğine girdi. Akıl hocası Rusya'nın İstanbul'daki sefiri İgnatiyev'di. Rus tesiri o kadar yaygın bir konum kazandı ki paşa halk arasında Nedimov olarak anılır oldu. Rus yanlısı politikalarına duyulan tepki padişaha kadar uzanmış, ayrıca Avrupa kamuoyu da Osmanlı Devleti aleyhine dönmüştü.

Artan tepkiler üzerine Mahmud Nedim Paşa'yı daha fazla sahiplenemeyeceğini anlayan Sultan Abdülaziz, 25 Cemâziyelevvel 1289'da (31 Temmuz 1872) onu azlederek yerine Midhat Paşa'yı tayin etti. Kendisine 20.000 kuruş mâzuliyet maaşı bağlandı. Gazetelerde hakkında olumsuz haberler çıktı ve Bebek'teki yalısının önünde gösteriler yapıldı. Yaklaşık on bir ay süren sadâreti süresince beş seraser, dört bahriye, dört adliye, beş maliye nâzırı ve altı tophane müşiriyle çalışmış olması memurların statüsüyle ne kadar oynadığını açıkça ortaya koymaktadır.

Padişah, Mahmud Nedim Paşa'yı Haziran 1873'te Midhat Paşa'nın etkisiyle Kastamonu valiliğine gönderdiyse de Temmuz ortalarında azletti ve beş gün sonra da yargılamaksızın Trabzon'a sürgüne gönderdi. Buradaki ikameti kısa sürdü ve 15 Ekim 1873'te Adana valiliğine getirildi. Ancak 31 Mart 1875'te azledildi ve İstanbul'a geldi. 20 Ağustos 1875'te Şûrâ-yı Devlet başkanlığına tayin edildi. Bu sırada bir türlü çözüm bulunamayan Hersek isyanını kısa sürede çözebileceğini belirtmesi üzerine beş gün sonra (24 Receb 1292 / 26 Ağustos 1875) Ahmed Esad Paşa'nın yerine ikinci defa sadrazamlığa getirildi.

Hersek isyanını Rusya'nın yardımıyla çözebileceğini düşünüyordu. Bu sebeple önceliği 1875 bütçesindeki 5 milyon liralık açığı kapamaya ve malî buhranı çözmeye verdi. Yeni kaynak bulmak amacıyla İgnatiyev'in etkisiyle bir plan hazırladı. Buna göre devletin düzenli borçlarının faiz ve ana parası için ödemesi gereken yıllık toplam 14 milyonun yarısı ödenecek, diğer yarısının 5 milyonu ile bütçe açığı kapatılacak ve 2 milyonuyla da ordunun giderleri finanse edilecekti. Beş yıl süreyle borç ve faizlerin yarısının nakit, yarısının da % 5 faizli bir senetle ödenmesi esası 6 Ekim 1875 tarihli bir hükümet kararıyla kabul edildi. Karar, tahvil fiyatlarında hızlı bir düşüşe sebep olduğu gibi içte ve dışta büyük tepkiler doğurarak Avrupa kamuoyunu Osmanlı aleyhine çevirdi.

Bu arada Hersek'teki isyan Bosna'ya sıçradı. İgnatiyev'in yanlış yönlendirme-

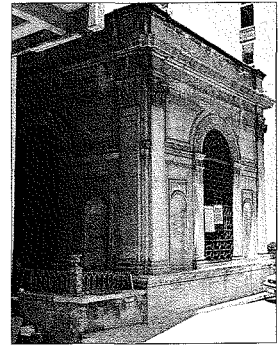
lerine kendisini iyice kaptıran Mahmud Nedim Paşa bu konuda zararlı sonuçlar doğurabilecek Andrassy notasını kabul etti. Ardından da Bulgarlar'ın bir kısmı harekete geçti. Bu isyanın elebaşlarının yakalanmasına rağmen İgnatiyev'in devreye girmesiyle serbest bırakıldılar; ayrıca onları yakalayan mahallî memurların görev yeri değiştirildi. Bu durum ve bölgeye yeni asker sevkedilmemesi âsileri daha da cesaretlendirdi ve 1876'da ihtilâl çıktı. Fransa ve Almanya konsoloslarının ölümüyle sonuçlanan Selânik olayı da devletin durumunu iyice zora soktu. Mahmud Nedim Paşa'yı sadâretten uzaklaştırmak ve iktidarı ele geçirmek isteyen Midhat Paşa ve Hüseyin Avni Paşa'nın da etkisiyle İstanbul'daki medrese talebeleri ayaklandı. Göstericiler şeyhülislâm ve sadrazamın azlini istiyordu. Gösterilerin devam etmesi ve kalabalığın artması üzerine 11 Mayıs 1876'da Mahmud Nedim Paşa sadâretten azledildi. İkinci sadâretinde yine İgnatiyev'in etkisiyle nahiye sistemini, 200 hâne bir nahiye sayılacak ve nahiye müdürlüğü nüfus yoğunluğunu teşkil eden cemaatte bulunacak şekilde yeniden düzenledi. Böylece özellikle Rumeli'deki pek çok nahiye müdürlüğü hristiyanlara geçmekteydi. Ayrıca bu dönemde matbuat üzerinde ciddi bir baskı oluşturuldu.

5 Haziran 1876'da kendi isteğiyle önce Çeşme'ye, ardından Sakız'a gönderildi. II. Abdülhamid'in tahta geçmesinden sonra affını istemesi üzerine Musul valiliğine tayin edildiyse de hemen İstanbul'a çağırıldı. Said Paşa'nın ilk sadâretinde 19 Ekim 1879'da Dahiliye nâzırlığına getirildi. Hastalığı yüzünden nezâretin işlerinin aksamaması üzerine 28 Şubat 1883'te 15.000 kuruş maaşla görevinden ayrıldı. 7 Receb 1300'de (14 Mayıs 1883) vefat etti. Türbesi Cağaloğlu'ndadır.

Zeki, şair, kitâbete ve Bâbîâlî'nin yazışma usullerine vâkıf bir insandı. Kendisini tanıyanlar vehimli, döneke, sebatsız, fesatçı ve rüşvetçi bir kişiliğe sahip oldu-



Mahmud
Nedim
Paşa



Mahmud
Nedim
Paşa'nın
türbesi -
Cağaloğlu /
İstanbul

ğunu belirtirler. Görevde olduğu dönemlerde Sultan Abdülaziz'in zengin hediyelerine mazhar oldu. *Hikâye-i Melik-i Muzafer* ile (İstanbul 1283), Osmanlı Devleti'nin güç kaybetmesinin sebepleri, devlet idaresi ve Tanzimat hakkında görüşlerinin yer aldığı *Âyine-i Devlet* ve uzun bir otobiyografik şiiri içeren *Hasbihal* adlı eserleri ikisi bir arada *Âyine ve Hasbihal* (İstanbul 1327) adıyla basılmıştır. Bunların dışında Ahmed Midhat Efendi'nin *Üss-i İnkılâb* adlı eserinde kendisi hakkında yaptığı suçlamalara karşı yazdığı *Reddiye* isimli eseriyle şiirlerinin bir bölümü yayımlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Mir'at-ı Hakikat (Miroğlu), tür.yer.; Cevdet, *Ma'rûzât*, tür.yer.; a.mlf., *Tezâkir*, I-IV, tür.yer.; Lutfi, *Târih*, XI, 82, 87, 88; XIII, tür.yer.; XIV, 24-25, 28-29, 51, 60, 68; XV, 48, 52, 57, 61, 65, 76; Mehmed Memduh [Paşa], *Esvât-ı Sudûr*, İzmir 1328, s. 22-28; *Sicill-i Osmânî*, IV, 336-337; Mehmed Zeki Pakalın, *Mahmud Nedim Paşa*, İstanbul 1940; İbnülemin, *Son Sadrazamlar* (İstanbul 1940), İstanbul 1982, I, 259-314; Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1947-62 → Ankara 1983, VII, tür.yer.; *Mufasssal Osmanlı Tarihi*, İstanbul 1963, VI, tür.yer.; S. J. Shaw – E. K. Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye* (trc. Mehmet Harmancı), İstanbul 1983, II, 194-206; Vahdettin Engin, *Rumeli Demiryolları*, İstanbul 1993, s. 56, 80, 83-91, 108, 177; Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul 1996, s. 74-77, 80-81, 88, 261; R. H. Davison, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform* (trc. Osman Akınhay), İstanbul 1997, II, tür.yer.; a.mlf., "Mahmud Nedim Paşa", *EL* (İng.), VI, 68-69; Butrus Abu Manneh, "The Sultan and the Bureaucracy: The Anti-Tanzimat Concepts of Grand Vizier Mahmud Nedim Paşa", *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century (1826-1876)*, İstanbul 2001, s. 161-180; Ziyad Ebüzziya, "Ali Efendi, Basiretçi", *DİA*, II, 388.



ALİ AKYILDIZ

MAHMUD PAŞA

(ö. 878/1474)

Osmanlı vezîriâzamı.

Menşei hakkında Osmanlı ve Bizans kaynaklarında çeşitli rivayetler yer alır. XVI. yüzyıl tezkirelerinde onun Sırbistan'da Alacahisarlı olduğu bildirilirse de bu bilginin doğruluğu şüphelidir. Bizans kaynaklarının bir kısmında Rum, bir kısmında Sırp ve Bulgar asıllı olduğu belirtilir. *Menâkıbnâme*'sinde babasının kasap, kendisinin rahip olduğundan söz edilir. Ancak burada tanımlanan şahıs genellikle kendisiyle karıştırılan Kasabzâde Mahmud Bey'dir. Babasının Novo Brdo'dan Michael Angelus olduğu ve ailenin Tesel-

ya'nın Sırp despotlarından Angeliler'e mensup bulunduğu üzerinde durulur. Kendisine ait 1463 tarihli bir pençede adı Mahmûd İbn Abdülhay şeklinde geçer. Kardeşi Michael Angelovic, Sırp despotunun önde gelen adamlarından biri olarak kaynaklarda zikredilir. Ayrıca Trabzon Rum İmparatoru David'in başmâbeyincisi, filozof Georgios Amiroutzes ile teyze çocukları olduğu bilinmektedir. Saraya ne zaman ve nasıl getirildiği konusunda kesin bir bilgi yoksa da bazı kaynaklarda, annesiyle birlikte memleketi olan Novo Brdo'dan Semendire'ye giderken Osmanlı beylerinden Mehmed Ağa tarafından esir alındığı ve bunun da 1427 yılı dolayında meydana geldiği belirtilir. Buradan hareketle Mehmed Ağa'nın himayesinde eğitim aldığı ve saraya sunulduğu ifade edilir.

Edirne Sarayı'nda bir süre tahsil ve terbiye gördükten sonra II. Mehmed'in tahta çıkışının ardından ocak ağalığı rütbesine nâil oldu ve İstanbul kuşatması sırasında padişahın yanında bulundu. Kuşatmada Anadolu Beylerbeyi İshak Paşa ile birlikte surların Edirnekapı bölgesinden Yedikule'ye uzanan kesiminde görev aldı. Onun fetih esnasında hangi vazifede olduğu bilinmemektedir. Muhtemelen 858'de (1454) Zağanos Mehmed Paşa'nın azledilmesinden sonra vezirlik makamına getirilmiştir. 1455'te Dukas, Midilli hâkiminin haraç teslimatı dolayısıyla İstanbul'a gittiğinde görüştüğü Mahmud Paşa'yı vezir unvanıyla anar. 860'ta (1456) Belgrad kuşatması sırasında şehid düşen Dayı Karaca Bey'in yerine Rumeli beylerbeyliğini de üstlenen Mahmud Paşa bu arada vezîriâzam oldu. Her iki görevi de bir arada yürütmeye başladı. 862'de (1458) Sırp meselesinin halledilmesiyle görevlendirildi. Kendi parasıyla techiz ettiği Rumeli askerine Anadolu askerini ve padişahın yolladığı 1000 yeniçeriye katarak Sırbistan harekâtına girişti. Reseva ve Kuruca gibi kaleleri aldı. Semendire'yi ele geçiremediyse de Ostrovice ve Rudnik'i zaptetti. Güvercinlik (Golubac) Kalesi'ni alıp (Ramazan 862 / Temmuz 1458) Macaristan'a akıncılar gönderdi ve ardından Üsküp'te bulunan padişahın yanına döndü.

Vezîriâzam Mahmud Paşa 864'te (1460) II. Mehmed'in Mora seferine katıldı. Mistra Despotu Demetrius üzerine gönderildi. Despotu teslim olmaya ikna edip ailesiyle birlikte padişahın yanına gönderdi (9 Şâban 864 / 30 Mayıs 1460). Ertesi yıl padişahın Amasra, Sinop ve Trabzon'a yönelik büyük askerî harekâtında görev aldı. Önce emrine verilen filo ile Ceneviz

kolonisi olan Amasra'yı baskı altında tuttu, kısa süre sonra burayı teslim aldı. Ardından 100 gemiyle Sinop'un zabtı için görevlendirildi. Gerekli hazırlıkları yapmak üzere önce Edirne'ye gitti, oradan Bursa'da padişahın ordusuna katıldı. Burada iken bir suikasta mâruz kalıp yaralandı. II. Mehmed üç gün onu bekledi, sonra yaralı olduğu halde tahtırevanla alıp gitti. Ankara'ya ulaştığında iyileşti ve Sinop üzerine gönderildi. Sinop İsmail Bey'den barış yoluyla alındı. Oradan padişahla birlikte Trabzon'a hareket etti. Trabzon önlerine gelince İmparator David'i teslim olmaya ikna etti, bunda teyze oğlu olan Georgios Amiroutzes'in aracılığının rolü oldu.

Mahmud Paşa, 866'da (1462) II. Mehmed ile beraber çıktığı Eflak seferinde büyük başarı gösterdikten sonra aynı yılın yaz aylarında Midilli adasının fethiyle görevlendirildi. 100 kadar gemiden oluşan Osmanlı filosu adayı kuşatma altına aldı. Şehir bombardıman edildi ve teslim oldu (24 Zilhicce 866 / 19 Eylül 1462). Dük esir alındı ve adaya bir Osmanlı idarecisi tayin edildi. Ertesi yıl Mahmud Paşa padişahın bizzat çıktığı Bosna seferinde onun yanında bulundu ve Yayça'ya çekilmiş olan Bosna Kralı Stjepan Tomašević'in üzerine gönderildi. Kaleyi kuşatan Mahmud Paşa kralla anlaşma yapıp teslim olmasını sağladı. Fakat padişah bu anlaşmadan hoşlanmadı ve kendisine danışılmadan yapılan anlaşmadan dolayı Mahmud Paşa'ya kızdı. Ardından onu Mora'ya yolladı. Germehisar'a yürüyüp burayı Venedikliler'den alan Mahmud Paşa, Venedikliler'in Midilli'yi kuşatma altına aldıkları haberinin ulaşması üzerine 110 gemiyle adaya hareket etti. Venedikliler kuşatmayı kaldırıp Eğriboz'a çekildiler.

Bu arada 1463 Aralık ayında Macarlar'ın ele geçirdiği Yayça'yı geri almak için kuşatan, ancak Macar kralının karşı harekâtı üzerine Sofya'ya çekilen II. Mehmed, Midilli'den dönen Mahmud Paşa'yı Macar seferine gönderdi. Mahmud Paşa Bosna'ya girdi ve 868 (1464) kışında Macarlar'ın faaliyetlerini önledi. 869'da (1465) Venedikliler'le müzakerelere girişti, görüşmeleri 870 (1466) yılında da sürdürdü. Ertesi yıl Arnavutluk seferine katıldı. 872'de (1467-68) II. Mehmed ile birlikte Karaman üzerine yürüdü. Konya ve Gevele Kalesi ele geçirildi. İçel bölgesine çekilen Karaman beyi Pîr Ahmed'i takip ettiyse de onu yakalayamadı. Rakibi olduğu anlaşılan Rum Mehmed Paşa bu husustaki ihmali öne sürerek paşayı suçladı. Padi-

şah, Mahmud Paşa'ya karşı olan kızgınlığını bir süre için dizginleyerek ona Karaman'dan İstanbul'a yapılacak göçleri düzenleme görevi verdi. Fakat bu faaliyet sırasında bir kısım kimseleri yerinde bırakması, hakkındaki dedikoduların çoğalmasına yol açtı. Görevi Rum Mehmed Paşa'ya verilerek hem veziriazamlıktan hem de Rumeli beylerbeyliği vazifesinden alındı.

Bir süre Hasköy'deki çiftliğine çekilen Mahmud Paşa çok geçmeden Gelibolu sancak beyliğine ve donanma kaptanlığına getirildi (873-874/1469-1470). 5 Zilhicce 874'te (5 Haziran 1470) fethiyle görevlendirildiği Eğriboz üzerine hareket etti. İşkiros (Skyros) adasını alıp Eğriboz'a geldi ve adanın merkezini denizden kuşattı. Bu arada padişah da karadan hareket ederek Eğriboz önlerine ulaşmış ve kurulan bir köprü vasıtasıyla adaya geçerek kuşatmaya katılmıştı. Mahmud Paşa kalenin alınmasında büyük başarı gösterdi (12 Zilhicce / 12 Haziran). Akkoyunlu Uzun Hasan'ın Anadolu üzerine yürümesi de dikkate alınarak 876'da (1472) yeniden veziriazamlığa getirildi ve padişahla birlikte Anadolu'ya geçti. Uzun Hasan ile yapılan Otlukbeli Meydan Savaşı'nda aldığı tedbirlerle zaferin kazanılmasında (16 Rebülevvel 878 / 11 Ağustos 1473) pay sahibi olduysa da rakipleri tarafından gözden düşürüldü. Otlukbeli Meydan Savaşı öncesinde baskına uğrayan Rumeli Beylerbeyi Has Murad Paşa'nın mağlûp olup öldürülmesindeki ihmali, savaş sonrası kaçan Akkoyunlu kuvvetlerini takip ettirmemesi gibi bahanelerle görevden alındı. Yeniden Hasköy'e çiftliğine çekilen Mahmud Paşa, Şehzade Mustafa'nın ölümü üzerine tâziyet için İstanbul'a gelip Fâtih Sultan Mehmed'in huzuruna çıktıysa da soğuk karşılandı. Şehzade Mustafa ile ailevi bir mesele yüzünden arası açık olan Mahmud Paşa'dan şüphelenen padişah rakiplerinin de kıskırtmasıyla onu yakalatıp Yedikule'ye hapsedtirdi. Az sonra da idam edildi. Çağdaş kaynaklardan Muâli'nin eserinde idam sebebi Eflak beyini serbest bırakması, Dulkadiroğlu Şehsuvar Bey'i geri göndermek suretiyle onun düşmanlığına yol açması, Uzun Hasan'ın yenilgisini ardından takip edilmesini engellemesi ve Şehzade Mustafa ile aralarındaki husumet olarak gösterilir (bk. Anhegger, I/1 [1949], s. 158). Ölüm tarihi kitâbesinde 878 (1474) diye kayıtlıdır. Bazı Osmanlı kaynaklarında ise 3 Rebülevvel 879 (18 Temmuz 1474) veya 3 Rebü-lâhîr 879 (17 Ağustos 1474) olarak verilir.

İstanbul'da yaptırmış olduğu türbede medfundur.

Mahmud Paşa'nın idamı özellikle ilim ve sanat erbabı arasında büyük üzüntü ile karşılanmıştır. Bu durum onun sanatçıların en büyük hâmisî olma sıfatıyla ilgilidir. Halk tarafından çok sevilen, velâyetine hükmedilen, "veli" sıfatıyla anılan Mahmud Paşa kaynaklara göre hiçbir Osmanlı vezirinde bulunmayan özelliklere sahipti. Eşrefoğlu Rûmî'nin müntesipleri arasında bulunduğu nakledilir. Hurûfler'e karşı olan tutumu ve padişahın onlara karşı duyduğu ilgiyi önlemesi dönemin şairleri tarafından övülmüştür. Adına birçok eser kaleme alınmıştır. Meselâ Enverî *Düstûrnâme*'sini, Abdürrahim Karahisârî *Vahdetnâme*'sini, Şükrullah da *Behcetü't-tevârih* adlı eserini ona ithaf etmiştir. Musannifek diye tanınan Alâeddin Ali el-Bistâmî de *Tuḥfe-i Mahmûdiyye* adlı Farsça eserini onun adına yazmıştır (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3100, II, vr. 315^b). Tezkire yazarlarına göre kuvvetli bir şair olan Mahmud Paşa şiirlerinde "Adnî" mahlasını kullanmıştır. Bazı yazarlara göre nesri ve inşası nazmından daha kuvvetlidir. Türkçe ve Farsça şiirleriyle altı adet Farsça mektubunu ihtiva eden bir divanı vardır (İÜ Ktp., TY, nr. 1962). Daha ziyade terbiyevî ve lirik şiirler yazan Mahmud Paşa, örf ve âdetleri aksettiren mısralar yanında darbimesellere de yer vermiştir. İran edebiyatını çok iyi bildiği ve büyük İran şairlerine nazîreler yazdığı anlaşılmaktadır. Çeşitli münşeât mecmualarında mektup örnekleri yer alır (Sarı Abdullah, *Münşeât*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3333, vr. 45^b). Ayrıca sonradan kaleme alındığı anlaşılan ve yaygın olarak okunduğu bilinen *Menâkıbnâme*'si mevcuttur (İÜ Ktp., TY, nr. 2425). *Menâkıbnâme* birkaç defa yayımlanmıştır (bk. bibl.).

Mahmud Paşa'nın birçok hayır eseri yaptırdığı bilinmektedir. Özellikle İstanbul'da onun adıyla anılan semtle şehrin fetihten sonraki ilk eserlerinden olan cami (867/1463), türbe (878/1473-74), hamam (871/1466-67), mahkeme, mektep, medrese (877/1472-73), imaret (867/1463), kütüphane, çeşme, han (Kürkçü Hanı) ve tekke ile 265 dükkândan ibaret çarşı inşa ettirmiştir. Ankara'da yine mescid ve bedestenî ile (bugün Anadolu Medeniyetleri Müzesi) (869-876/1465-1471) bir hanı, Bursa'da kervansaray (866/1462) ve mescidi, Edirne'de cami (Taşlık Camii 865/1461), Hasköy'de hamam ve medresesi, Sofya'da cuma cami-

si, sebili, medresesi ve hanı vardır. Bunlara ayrı ayrı vakıflar tanzim etmiştir. Saffer 878 (Temmuz 1473) tarihli vakfiyesinde (BA, TD, nr. 251, 109 vd.) İstanbul'daki cami, Edirne'deki hamam vb. eserlerine Çatalca, Silivri ve Kırklareli'de çeşitli köyleri vakfettiği kayıtlıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, TD, nr. 251, s. 109 vd.; Karamânî Mehmed Paşa, *Tevârihü's-selâtinü'l-Osmâniyye: Millî Tarihimize Dair Eski Bir Vesika* (trc. Mükrimin Halil, TTEM içinde), sy. III/80 (1 Mayıs 1340), s. 147; Kritovulos, *Târih-i Sultân Mehmed Hân-i Sâni* (trc. Karolidi, TOEM ilâvesi), İstanbul 1328, s. 48, 76, 152 vd.; Ducas, *Historia Byzantina*, Bonn 1834, s. 343, 346, 511, 546; Aşıkpaşazâde, *Târih*, s. 150, 153, 170; Tursun Bey, *Târih-i Ebu'l-Feth* (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, tür.yer.; Oruç b. Âdil, *Tevârih-i Âli-i Osmân*, s. 72; İbn Kemal, *Tevârih-i Âli-i Osmân*, VII. Defter, s. 122, 147, 185, 283, 300, 350; Aşık Çelebi, *Tezkire*, İÜ Ktp., TY, nr. 2406, vr. 214^b-215^a; Latîfî, *Tezkire*, İÜ Ktp., TY, nr. 2411, vr. 171^a; Mecdî, *Şekâik Tercümesi*, s. 176-177; Hoca Sâdeddin, *Tâci't-tevârih*, İstanbul 1279, I, 465, 479, 511; Enverî, *Düstûrnâme*, s. 103, 104; Chalkokondyles, *l'Histoire de la décadence* (trc. B. de Bourbonnois), Paris 1620, I, 229, 246, 252, 274, 278, 526; II, 110, 113 vd.; *Gazavât-ı Sultan Murad b. Mehmed Hân* (nşr. Halil İnalçık – Mevlûd Oğuz), Ankara 1978, s. 72-75; *Rûhî Târihi* (TTK Belgeler, XIV/18 [1992] içinde, tıpkı basımı ile birlikte, nşr. Yaşar Yücel – Halil Erdoğan Cengiz), s. 455-456; Hammer (Atâ Bey), III, 38; *Ahvâl-i Mahmûd Paşâ-yı Velî*, İstanbul 1289; Fr. Babinger, *Mahomet II le conquérant et son temps: 1432-1481* (trc. H. E. Medico), Paris 1954, s. 139, 235, 256, 292; Ni-yazi Ahmet Banoğlu, *Mahmud Paşa Hayatı ve Şehadeti*, İstanbul 1970; İliber Ortaylı, "Osmanlı Toplumunda Yönetici Sınıf Hakkında Komu-oyunun Oluşumuna Bir Örnek: Menâkıb-ı Mahmud Paşa-i Velî", *Tahsin Bekir Balta'ya Armağan*, Ankara 1974, s. 459-481; S. Faruqi, "A Great Foundation in Difficulties or Some Evidence on Economic Contraction in the Ottoman Empire of Mid-seventeenth Century", *Mélanges Prof. Robert Mantran*, Zaghouan 1988, s. 109-121; Halûk İpekten v.dğr., *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, Ankara 1988, s. 11; Theohoris Stavrides, *The Sultan of Viziers the Life and Times of the Ottoman Grand Vizir Mahmud Pasha Angelovic (1453-1474)*, Leiden 2001; R. Anhegger, "Mu'âli'nin Hünkâr-nâme-si", TD, I/1 (1949), s. 145-166; Şehabeddin Tekindağ, "Sadrazam Adnî Mahmud Paşa'ya Ait Bir Tetkik Münasebetiyle", TTK Belleten, XXIV/95 (1950), s. 509-527; a.mlf., "Mahmud Paşa", JA, VII, 183-188; C. Truhelka, "Dubrovnik Arşivinde Türk-İslâm Vesikaları", *İstanbul Enstitüsü Dergisi*, I, İstanbul 1955, s. 151 vd.; Feridun Dirimtekin, "Sadrazam Adnî Mahmud Paşa", a.e., IV (1958), s. 167-190; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Fatih Sultan Mehmed'in Veziriazamlarından Mahmud Paşa ile Şehzade Mustafa'nın Araları Neden Açılmıştır", TTK Belleten, XXVIII/112 (1964), s. 711-728; a.mlf., "Osmanlı Tarihinde Gizli Kalmış veya Şüphe ile Örtülü Bazı Olaylar ve Bu Hususa Dair Vesikalar", a.e., XLI/163 (1977), s. 510-513; "Menâkıb-ı Mahmud Paşa-yı Velî ma'a Ebu'l-Feth

Mehemmed Han-Gazi" (haz. Abdullah Uçman), *Hareket*, 2. seri X/115, İstanbul 1977, s. 307-317; K. Pamukçuyan, "Ermenice Bir Elyazmaya Göre Veziriazam Mahmud Paşa", *TT*, VI (1986), s. 9-13; M. Şahin, "Mahmud Paşa Menakıbı Kostantiniye Fethi", *Toplumsal Tarih*, III/17, İstanbul 1995, s. 15-21; C. H. Imber, "Mahmūd Paşa", *EF* (İng.), VI, 69-72; "Adnî Mahmud Paşa", *TDEA*, I, 39.



ŞEHABEDDİN TEKİNDAG

MAHMUD PAŞA CAMİİ ve TÜRBEŞİ

Kahire'de
Osmanlı Valisi Mahmud Paşa'nın
yaptırdığı cami ve türbe.

Selâhaddin Meydanı'nda bulunan ve Mescidü'l-Mahmûdiyye (Câmiu'l-Mahmûdiyye) diye anılan cami, tavanındaki Arapça kitâbesine göre Mısır Valisi Mahmud Paşa tarafından 975'te (1567-68) inşa ettirilmiştir. 1885 yılında zemini, pencereleri ve kapıları değiştirilmiş, 1904-1906 yıllarında da onarılmıştır. Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâme*'sinde, "Rum tarzı câmi-i zîbâdır, on iki kademe taş neredüban ile çıkılır bir küçük şirin camidir" diye tanıttığı eser, günümüzde yenilenmiş büyük bir çevre duvarı ile kuşatılan bir bahçe içinde kırmızı-beyaz renkli düzgün kesme taşlardan yapılmıştır.

Caminin güneybatısındaki ana cephesi Selâhaddin Meydanı'na bakmaktadır. Yapının batı köşesinde kemerlerle taşınan kubbeyle örtülü bir sebil bulunmaktaydı. 1880 yılına kadar sağlam olan sebilin zemininin mermerle kaplı olduğu belirtilmektedir. Bina meyilli bir arazide yapıldığından portalline yirmi basamaklı bir mermer merdivenle ulaşılmaktadır. Dikdörtgen çerçeve içine alınmış üç dilimli portal kemerinin içinde üç sıra mukarnas dizisine yer verilmiştir. Bunun altında, iki tarafında birer sütunçe olan dikdörtgen şekilli küçük bir pencere ile daha altta basık kemerli kapı açıklığı mevcuttur. Cepheden hafif taşkın yapılan cümle kapısının iki tarafında, soldaki daha geniş olan ve mukarnas dizileriyle sonuçlanan birer yüzeyel dikdörtgen niş içinde altta demir parmaklıklı ve dikdörtgen şekilli, üstte sivri kemerli pencereler açılmıştır. Ayrıca cephenin batı ucunda herhangi bir çerçeve içine alınmadan altta iki dikdörtgen şekilli, üstte iki sivri kemerli pencere simetriye dikkat edilmeden yerleştirilmiştir. Güney ucunda minarenin yer aldığı yapının kuzeydoğu cephesi minare dışında bu cephenin kopyası gibidir. Ara-

zinin kot farkından dolayı diğerlerine göre daha fazla yüksekliğe sahip kuzeybatı cephesi, birer sıra mukarnasla nihayetlenen üç yüzeyel dikdörtgen nişle hareketlendirilmiştir. Yandakilere göre daha geniş tutulmuş olan ortadaki niş içine altta üç demir parmaklıklı ve dikdörtgen şekilli, üstte üç adet Memlûk tarzında üçlü pencere açılmışken iki yandaki nişler içine altta birer dikdörtgen şekilli, üstte birer sivri kemerli pencerenin yerleştirildiği görülmektedir.

Kenarları 19,75 m. ölçüsünde kare planlı iç mekâna 2,60 m. genişliğinde ve 0,80 m. derinliğindeki cümle kapısından girilmektedir. Cümle kapısıyla kuzeydoğu cephesinin ortasında, helâların bulunduğu bölüme geçit veren kapıyı birbirine bağlayan ve zemini diğer kısımlara göre 0,20 m. daha aşağıda olan geçit, yapıyı 19,75 x 8,60 m. ölçülerinde iki bölüme ayırmaktadır. Caminin ortasındaki dört sütun aydınlatma bölümünü taşımaktadır. Diğer mekânlar ise düz ahşap tavanla örtülmüştür. Bu taşıyıcı ve örtü sistemi Mahmud Paşa Camii'nde, birbirine uygun yapı elemanlarının sıralanmasından meydana gelen nef düzeni yerine Osmanlılar'ın kubbeli yapılarının da etkisiyle kare mekân içinde uygulanan bir merkezi

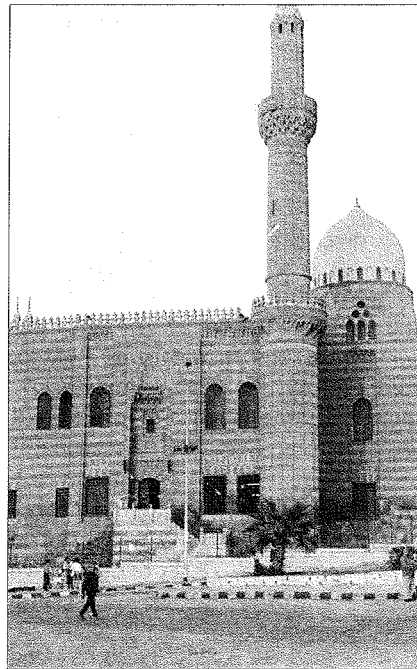
plan şeması oluşturmuştur. Daha sonra Hidiv İsmâil Paşa'nın annesi Hoşyar Kadinefendi'nin emriyle inşaatına başlanan ve 1912 yılında tamamlanarak ibadete açılan Rifâî Camii ile Kral Fuâd'ın 1918'de yeniden yaptırdığı Âbidîn (Fethu'l-Meleki) Camii'nde orta bölümü kubbeli olarak aynı plan uygulanmıştır.

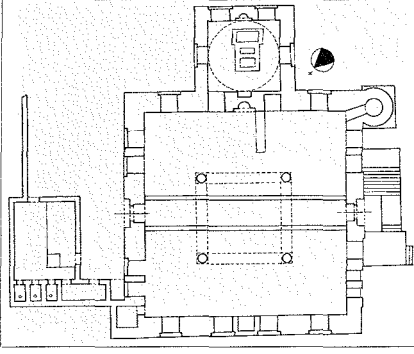
Zemini taş döşemeli olan yapının tavanında görülen yıldız ve kıvrık dal motifli çok renkli tezeyinat, Memlûk yapılarının tavan süslemesinde yaygın olarak tatbik edilen ve Mısır'ın Osmanlı dönemi eserlerinde de kullanılan kalem işi süslemelerin en güzel örneklerindendir. Caminin iç mekânı, beden duvarlarındaki iki katlı pencereler yanında orta bölümü örten aydınlatma fenerinden gelen ışıkla aydınlatılmaktadır. Kible duvarının ortasında, şu anda mevcut olmayan iki sütunçenin desteklediği sivri kemerli ve yarım daire şekilli süslemesiz bir mihrap bulunmakta, hemen sağında basit yapılı ahşap minber yer almaktadır. Kuzeybatı duvarının ortasında alt ve üst pencerelerin arasında duvar içindeki merdivenle ulaşılan Memlûk tarzında ahşap müezzin mahfili bulunmaktadır.

Yapının güney köşesine bitişik minare, zeminden başlayarak cephenin üst seviyesine kadar uzanan silindirik bir kaide üzerinde yükselmektedir. Cephe ile aynı hizada mukarnas dizileri üzerine oturan birinci şerefemin korkuluğu dendanların devam ettirilmesiyle oluşturulmuştur. Taş bilezikle başlayan gövdede yine mukarnasların taşıdığı ikinci şerefe yer almaktadır. Silindirik petek ve kurşunla kaplı mahruti külâhla son bulan minarenin yüzeyleri dikey silmelerle hareketlendirilmiştir.

Türbe. Cami ile aynı tarihte yapının kible duvarına bitişik olarak inşa edilen ve cami mihrabının solundaki kapıdan geçilerek ulaşılan türbe, malzeme ve cephe düzeni açısından camiyle benzer özelliklere sahiptir. Cephelerinde birer sıra mukarnasla nihayetlenen nişler içinde iki sıra pencereler açılmıştır. Bunlardan alttakiler dikdörtgen şeklinde, üsttekiler sivri kemerlidir. Kare alt yapıdan kubbe yuvarlağına üçgenlerle geçilmektedir. Bunun dört yönünde altta üç kemerli, hemen üstünde üç yuvarlak pencereden oluşan açıklıklara yer verilmiştir. Türbenin üzerine örten Memlûk tarzındaki soğan kubbenin eteği biri kör, diğeri açık periyodik olarak düzenlenmiş bir kemer dizisiyle hareketlendirilmiştir. 6,28 x 6,75 m. ölçülerinde yaklaşık kare planlı bir mekân-

Mahmud Paşa Camii ve Türbesi – Kahire / Mısır





Mahmud Paşa Camii ve Türbesi'nin planı

dan ibaret olan yapının güneydoğu duvarının ortasında camideki gibi sade, süslemesiz bir mihrap nişi mevcuttur. Bunun iki tarafında ve yan duvarlarda iki katlı pencerelere yer verilmiş olup alttakiler sivri kemerli, alınlıklı ve ahşap kepenklidir. Mihrabının üzerinde de bir yuvarlak pencere vardır. Kapının bitişiğinde bir dolap nişi bulunmaktadır. Türbe içinde Mahmud Paşa'ya, hanımı ve oğluna ait üç sanduka yer almaktadır.

Mahmud Paşa Camii etrafı duvarlarla çevrilmiş bir bahçe içinde olması, merkezi plan şemasını hatırlatan iç mekân düzenlemesi, Anadolu tarzı minaresi ve giriş kapılarının iki yanındaki süslemeleri bakımından Osmanlı sanatının izlerini taşıırken iki renkli taş işçiliği, kible duvarına bitişik türbe ile beraber planlanışı ve süslemeleriyle Memlük sanatının hâtrısını taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, X, 205; *Sicill-i Osmânî*, IV, 312-313; Ali Paşa Mübârek, *el-Hita-tü't-Tevfîkiyye*, Kahire 1982, II, 285; Suâd Mâhir Muhammed, *Mesâcidü Mısır ve evliyâ'ü-ha's-şâlihün*, Kahire 1403/1983, V, 129-132; Kemâleddin Sâmih, *el-'İmâretü'l-İslâmiyye fi Mısır*, Kahire 1983, s. 55; D. Behrens-Abouseif, *The Minarets of Cairo*, Cairo 1985, s. 160; a.mlf., *Islamic Architecture in Cairo*, Cairo 1996, s. 160-161; C. Williams, *Islamic Monuments in Cairo*, Cairo 1993, s. 75; Hasan Abdülvehhâb, *Târîhu'l-mesâcidi'l-eşeriyye fi'l-Kâhire*, Kahire 1993, s. 295-298; Abdullah Atia Abdülhafiz, *Osmanlı Döneminde İstanbul ile Kahire Arasında Mimari Etkileşimler* (doktora tezi, 1994), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 130-135; Ahmet Ali Bayhan, *Mısır'da Osmanlı Devri Mimarisini* (doktora tezi, 1997), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 36-38; M. Hamza İsmâil el-Haddâd, *Meusû'atü'l-'imâretü'l-İslâmiyye fi Mısır mine'l-fethi'l-'Osmânî hattâ 'ahdi Muhammed 'Âli*, Kahire, ts. (Dâru zehrâi's-şark), II, 58-79.



AHMET ALI BAYHAN

MAHMÛD PAŞA el-FELEKÎ

(ö. 1302/1885)

Mısırlı astronomi âlimi,
coğrafyacı, mühendis ve devlet adamı.

1230'da (1815) Garbiye eyaletinin Hisa kasabasında doğdu. Adı Mahmûd Ahmed Hamdî olup Mahmûd Hamdî diye de bilinir. İskenderiye ve Kahire'de medrese eğitimini tamamladıktan sonra Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Bulak'ta kurduğu ve genellikle Batılı hocaların ders verdiği Delambre Bey idaresindeki modern askeri mühendishânede okudu. Çok iyi bir öğrenci olduğundan mezuniyetinin ardından okulun matematik ve astronomi hocalığına tayin edildi (1250/1834), burada sağ kolağası rütbesine kadar yükseldi. Bu görevi sırasında başarılı çalışmalarından dolayı bizzat Mehmed Ali Paşa tarafından ödüllendirilen Felekî daha sonra Fransa'ya gönderildi (1266/1850). Paris'te bulunduğu dokuz yıl içerisinde rasathânenin gözlemlerine katıldı ve coğrafya başta olmak üzere çeşitli ilimler öğrendi; Mısır'a döndüğünde okuduğu ve hocalık yaptığı mühendishânenin müdürlüğüne tayin edildi.

Mısır'a dönüşünden birkaç ay sonra 18 Temmuz 1860 tarihinde gerçekleşen tam ay tutulmasını gözlemlemek üzere Sudan'ın Dongola (Dunkulâ) şehrine giden Felekî, yaptığı gözlemin sonuçlarını ilmî bir rapor halinde Mısır Valisi Said Paşa'ya sundu. Ardından rütbesi miralaylığa yükseltilerek el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Mısri'ye üye seçildi ve Said Paşa tarafından Mısır'ın haritasını çizmekle görevlendirildi. Böyle bir işe girişen ilk Mısırlı olarak çizdiği bu haritada (yalnız Aşağı Mısır [kuzey] kısmı basılmıştır) harita mühendisliğindeki ustalık ve becerisini ortaya koydu ve büyük ün kazandı. 1880'de el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Mısri'nin başkanlığına seçilen Felekî, 1875'te Mısır'ı temsilen Paris Milletlerarası Coğrafya Kongresi'ne ve 1881'de Venedik'te toplanan kongreye katıldı. 1882'de paşa unvanıyla İsmâil Râgıb Paşa hükümetinde Çalışma bakanlığına getirildi. Fakat Urâbî Paşa olayı sebebiyle iki ay bir hafta sonra görevinden ayrılmak zorunda kaldı. 1883 yılında Nubar Paşa hükümetinde de Eğitim bakanlığını önce on üç ay on iki gün vekâleten, ardından on sekiz ay on üç gün asaleten yürüttü ve eğitim işlerine belli bir düzen getirdi; bu arada Mısır Coğrafya Cemiyeti'nin başkanlığını da yaptı. 19 Temmuz 1885'te Kahire'de vefat etti.

Arkeolojiyle de ilgilenen Felekî, İskenderiye'nin doğu limanındaki sütunlara bakarak İskender tarafından kurulan eski şehrin bugünkü meskûn mahallerin altında olduğunu ileri sürmüştür. Kahire'de kaleye öğle vaktini bildirmek için bir top, Ezher Meydanı'nda bulunan evinin çatısı üstüne de tam, yarım ve çeyrek saatlerle öğle ve ikinci vakitlerini gösteren bir güneş saati koydurmuştur. Kıymetli kitaplardan oluştuğu bilinen kütüphanesi ölümdünden sonra kızı tarafından Mısır Millî Kütüphanesi'ne verilmiştir.

Eserleri. 1. *Bahş fi zarûreti inşâ'i merşad li-murâkabeti'l-havâdisi'l-cevviyye fi Mısır*. 2. *Risâle fi'l-îzâh 'an i'mâri'l-ehram* (Kopenhag 1865). Mısır piramitlerinin astronomik çalışmalar mak-sadıyla yapıldığını ve Şi'râ (Sirius, Akyıldız) yıldızıyla ilgili olduğunu ispatlamak amacıyla yazılmıştır. 3. *Risâle fi'l-kusûfi'l-külliyi'l-lezî zahara bi-Dunkulâ fi 18 Yulyu Sene 1860* (Paris 1861). Said Paşa'ya sunduğu, 18 Temmuz 1860 tarihinde gerçekleşen tam güneş tutulmasıyla ilgili rapordur. 4. *et-Tekâvîmü'l-İsrâ'îliyye ve'l-İslâmiyye* (Kahire 1855). Hicrî takvimle yahudi takviminin başlangıç zamanlarının tayini hakkında olup basılmadan önce Belçika İlimler Akademisi'ne sunulmuştur. 5. *Kitâb fi urûdi'l-bikâ' ve atvâlihâ* (Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye, Felek-Riyâza, nr. 3996). Fransızca olarak kaleme alınan ve meridyenlerle paralellerden bahseden eser daha sonra Arapça'ya çevrilmiştir. 6. *Harîtatü'l-vehi'l-bahrî bi-Mısır*. Said Paşa'nın emriyle hazırladığı ilk Mısır haritasının Aşağı Mısır kısmıdır. 7. *Risâle fi'l-hâleti'l-hâzire li'l-mevâddi'l-miğnâtiyyâtü'l-arziyye bi-Bâris ve davâhîhâ*. Bu eserini 1856 yılında Fransa'da yapılan bilim kongresine sunmuş olup çalışmasının esaslarını Avrupa seyahati sırasında kaleme almıştır. 8. *Nuḥbetü'l-icmâliyye fi'l-coğrafiyyeti'l-Mısriyye* (Kahire 1286). Fransızca olarak yazılan eseri Ahmed Hâmid Arapça'ya çevirmiştir. 9. *el-İskenderiyyetü'l-kadîme* (Kopenhag 1872). 10. *Tenabbu' 'an irtifâ'n-Nîl kable irtifâ'ihî*. 11. *Ehrâmü'l-Cîze*. Mısır Ehramları adıyla M. Muh-yiddin Bağdâdî tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1311). 12. *Risâle fi a'mâri'l-ehram* (Kopenhag 1860). 13. *Hisâbü't-tefâzul ve't-tekâmül* (Bulak 1303). Fransızca'dan yaptığı bir çeviridir. 14. *Risâle fi'l-meḳâyis ve'l-meḳâ'il-i'l-'ameliyye bi'd-diyâri'l-Mısriyye ve muḳâbeletühâ bi'l-meḳâyisi'l-Fransiyye*

ye (İstanbul 1290). 15. "Mémoire sur le calendrier arabe avant l'islamisme et sur la naissance et l'âge du prophète Mo-hammad" (JA, V/11 [1858], s. 109-192; Ar. trc. Ahmed Zekî Efendi, *Netâ'icü'l-ifhâm fî takvîmi'l-'Arab kable'l-İslâm ve fî tah-kiki mevlidi'n-nebi ve 'umrihi 'aleyhişşalâtü ve's-selâm*, Bulak 1305). Hz. Peygam-ber'in doğum tarihini ve yaşını tesbite dair olup müellifin en ünlü çalışmasıdır. Eserde Resûl-i Ekrem'in 20 Nisan (9 Re-bîülevvel) 571 tarihinde doğduğu ortaya konulmuştur. 16. "Identité du rôle de l'auxiliaire avoir et du verbe kâna lié avec un autre verbe" (JA, V/13 [1859], s. 293-309). 17. *Risâle fî tev'hîdi'l-'umle fi'l-kuṭri'l-Mısrî*. Mısır'da kullanılan parala-rın gramajlarının ayarlanmasıyla ilgili olan eser tamamlanamamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

İsmâil Mustafa – Muhammed Muhtâr, *Tercü-metü hayâtî'l-merhûm Maḥmûd Bâşâ el-Fele-kî*, Bulak 1886; C. Zeydân, *Terâcîmü meşâhiri's-Şark*, Kahire 1903, II, 132-135; *Hedîyyetü'l-'ârifîn*, II, 419 vd.; Serkis, *Mu'cem*, s. 1705-1706; Ömer Tosun, *el-Bi'setü'l-'ilmiyye*, İske-nderiye 1353, s. 450; Brockelmann, *GAL*, II, 642-643; *Suppl.*, II, 747; Zekî Muhammed Mucâhid, *el-A'lâmü's-Şarkîyye*, Kahire 1368/1949, I, 114-115; Cemâleddin eş-Şeyyâl, *A History of Egyptian Historiography in the Nineteenth Century*, Alexandria 1962, s. 54-57; Zirîklî, *el-A'lâm* (Fethullah), VII, 164; Maḥmûd İsmâ el-Meydânî, *A'lâm ve me'alim 'Arabîyye ve İslâ-miyye*, Dimaşk 1996, s. 95-102; Lem'î el-Mutîl, *Mevsû'atü hâze'r-racül min Mısr*, Kahire 1417/1997, s. 557-563; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, İstanbul 1997, II, 642-644; Ahmed Saîd ed-Dimurdâş, *Maḥmûd Ḥamdî el-Felekî*, Kahire, ts. (Mektebetü Mısır), s. 3-155; F. A. Shamsî, "Mahmud Pasha on the Date of the Holy Prophet's Birth", *HI*, XII/1 (1989), s. 3-24; "Felekî", *İA*, IV, 539; J. Jomier, "al-Falaki, Maḥmûd Pasha", *EJ* (ing.), II, 764.



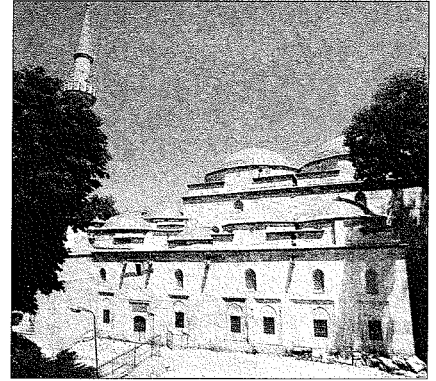
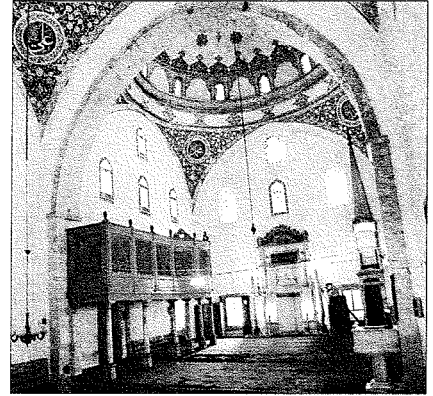
SALİM AYDÜZ

MAHMUD PAŞA KÜLLİYESİ

İstanbul'da
XV. yüzyılın ikinci yarısında
inşa edilen külliye.

Eminönü'nde kendi adını taşıyan semt-te bulunan külliye Fâtih Sultan Mehmed'in sadrazamlarından Mahmud Paşa tarafın-dan yaptırılmıştır. 1460'lı yılların başında inşasına başlanan ve 878'de (1473-74) tamamlanan külliye cami, türbe, çifte ha-mam, han, medrese, imaret, sıbyan mek-tebi ve niteliği tam bilinmeyen bir mah-kemeden oluşmaktaydı. Külliyeeye daha sonra çeşme ve sebîl ilâve edilmiştir. Bu yapılardan cami, türbe, hanla hamamın erkekler kısmı ve medresenin derslane bölümü günümüze ulaşmıştır.

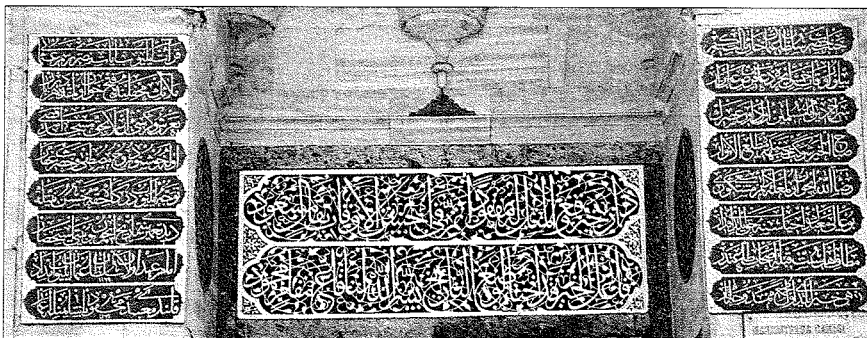
İstanbul'un en eski camilerinden biri olan Mahmud Paşa Camii cümle kapısının üzerindeki, spiral kıvrık dallı rûmillerle süslü Arapça kitâbesine göre 867'de (1463) tamamlanmıştır. *Hadikatü'l-cevâmi*'de yapının, adı kesin olarak bilin-meyen bir kilisenin yerine yapıldığı kay-dedilse de bu konuda herhangi bir bilgi mevcut değildir. Kesme taştan inşa edi-len yapı plan olarak zâviyeli / tabhâneli ca-milerdendir ve daha önce yapılan bu tür camilerden planındaki bazı özellikler do-layısıyla ayrılmaktadır. Mukarnaslı yaş-makla âbidevi ve gösterişli olan mermer taçkapıda inşa kitâbesiyle birlikte iki yan-da 1169 (1755-56) tarihini veren sekizer satırlık Türkçe tamir kitâbesi yer almak-tadır. Sivri kemerli açıklıklara sahip beş kubbeli son cemaat yeri, vaktiyle altı sü-tunlu iken XVIII. yüzyılın ikinci yarısında yapılan tamirde sütunları taşla kaplana-rak pâyeye görünümünü almıştır. Caminin ha-rimi mihrap ekseninde yer alan iki büyük



Mahmud Paşa Camii ve içinden bir görünüş – İstanbul

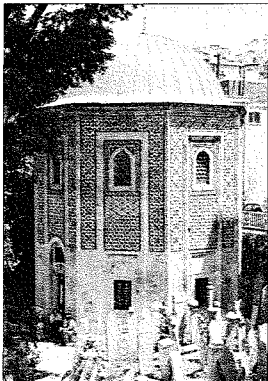
kubbeyle örtülmüş, bu mekân üç yönde "U" şeklinde on bir kubbe ile çevrelen-miştir. Kuzeyde son cemaat yeriyle büyük kubbeli mekân arasında yan yana beş kubbe ile örtülmüş olan bir mekân var-dır. Burada mukarnaslı kubbeli orta birim kemerli bir açıklıkla ana mekâna bağlan-maktadır. İki yanda yer alan dilimli ve sa-de kubbeli birimler ise orta mekânla doğ-rudan ilişkili değildir. Harimde mihraba dik yerleşen iki büyük kubbeli mekân yan-larda bulunan ikişer açıklıkla önce bir ko-ridora, daha sonra üçer kubbe ile örtülü olan yan mekânlara bağlanmaktadır. Bu yan mekânlar aynı şekilde birer koridorla kuzeydeki beş kubbeli mekândan ayrıl-mıştır. Giriş bölümü ve yan bölümlerde görülen, zeminlerdeki kot farklılıkları ve kademeli kubbelerle yapının oldukça kar-maşık bir tasarımı vardır. Mermerden mihrabı sütunlu ve sarkıtlı olan caminin mermer minberinin külâhı ahşaptır. Ha-rimin sol tarafında altı sütun üzerine ka-fesli hünkâr mahfili yer almaktadır. Kes-me taştan yapılmış kare kaideli, köşeli pa-buçlu, çokgen gövdeli, tek şerefeli ve kur-sun külâhlı minare kuzeybatı köşesinde

Mahmud Paşa Camii'nin kitâbeleri



yer almakta olup kapısı içeridedir. Yapı XVII ve XVIII. yüzyılda çıkan şehir yangınlarında büyük zarar görmüştür. 1169 (1755-56) yılında III. Osman tarafından esaslı bir şekilde tamir edilen camide mihrap ve minber yenilenmiştir. Cami 1766 depremi dolayısıyla 1785'te, 1827 yangını dolayısıyla 1828-1829'da tekrar onarım görmüştür. Hünkâr mahfili de bu dönemde II. Mahmud tarafından ilâve ettirilmiştir. 1936-1940 yıllarında Vakıflar İdaresi'nin gerçekleştirdiği geniş kapsamlı bir tamirden sonra yapının minaresi de bugünkü halini almıştır. Yine bu çalışmalar sırasında mahfili teşkil eden ahşap kısımlarla daha önceden kesme ve yontma taş bloklarının üzerine konulan sıvalar kaldırılmış, kalem işleri ve alçı pencere-ler yenilenmiştir. *Hadikatü'l-cevâmi'*-de caminin avlusundaki çeşme ve sebilin Dârüssaâde Ağası Mustafa Ağa tarafından yaptırıldığı kaydedilmektedir.

Mihrabının önünde yer alan türbe 1473 yılında inşa edilmiştir. Gösterişsiz giriş kapısı üzerinde üç satırlık inşa kitâbesiyle birlikte 1730 tarihli bir tamir kitâbesi de bulunmaktadır. Sekizgen planlı türbe kasnaksız bir kubbe ile örtülüdür. Sekizgenin her yüzü saçak kornişine kadar yükselen bir çerçeve içine alınmıştır. Bu çerçeve içindeki silmeli ikinci bir çerçeve- de altı üstlü iki pencere vardır. Birer silmeyle çevrili alt pencereler dikdörtgen olup sivri kemerli alınlıklıdır. Üst pencereler ise sivri kemerlidir. Cephelerde alt pencerelerin üstüne kadar olan bölüm sade köfeki taşı ile, daha yukarısı çini kakmalı olarak düzenlenmiş, köfeki taşlarının oyulması ve bu yuvalara aynı biçimde firûze ve lâcivert renklerde çinilerin yerleştirilmesiyle süslenmiştir. Selçuklu üslûbündeki çini süslemeleriyle İstanbul'un yegâne eserlerinden biri olan Mahmud Paşa Türbesi'nin içi çok sadedir. İç zeminde yer alan ahşap döşemenin altında özgün tuğla döşeme bulunmaktadır. Tür-



Mahmud
Paşa
Türbesi

benin ortasında mermer bir kaide üstünde Mahmud Paşa'nın sandukası, kapı tarafında oğluna ait daha küçük bir sanduka yer alır. Yapı 1827'de ve 1949-1950 yılları arasında restore edilmiş, bu çalışmalar sırasında çini kaplamalara dokunulmamıştır. Cami ile türbe arasındaki hazirede saray mensuplarıyla yüksek derecede din ve devlet adamlarının kabirleri bulunmaktadır.

Caminin batısında bulunan ve kapısının- daki kitâbe 871 (1466-67) tarihini gösteren Mahmud Paşa Hamamı, Edirne Tah- takale Hamamı ile başlayan büyük ha- mam ölçüsünün devamı niteliğinde zen- gin bir örnektir. İstanbul'un en eski ha- mamlarından biri olan yapı çifte hamam olarak inşa edilmiştir. Kadınlar kısmı 1755'teki bir yangında harap olmuş ve 1878'de yıktırılarak yerine Abud Efendi Hanı yapılmıştır. Bugün mevcut olan er- kekler kısmının soğukluğu mukarnaslı kapı nişi ve cephesiyle âbidevi görünüş- tedir. 27 m. yüksekliğinde ve 17 m. ça- pındaki kubbesi aydınlık fenerli olup mu- karnaslı tromplarla duvarlara oturur. İliklik ile soğukluk bölümü arasına helâ- lar yerleştirilmiştir. İliklik iki eyvanlı ve iki köşe hücrelidir. Küçük bir kubbe ile örtü- lü mekânın soğukluk yönünde dilimli ya- rım kubbeli düzeni oldukça ilginçtir. Sı- caklık bölümü beş yönde nişleri olan bir sekizgen, buraya açılan iki yan eyvan ve eyvanların iki yanında yer alan dört hal- vet hücresi şeklinde tasarlanmıştır. Yapı 1953'te restore edildikten sonra bir süre yine hamam olarak kullanılmış, ardından bir depoya, 1990'lı yıllarda çarşıya dönüş- türülmüştür.

Mahmud Paşa'nın birinci sadrazamlığı sırasında (1456-1467) hamamla birlikte yapılmış olduğu düşünülen Mahmud Pa- şa Hanı (Kürkçü Han) XV. yüzyıldan kalan tek han örneğidir. İki katlı ve iki avlulu yapı bugün daha çok Kürkçü Han olarak bilinmektedir. Vaktiyle kare planlı büyük avluda Hacı Küçük tarafından yaptırılan bir mescid bulunuyordu. Daha ufak olan kuzeydeki avlu çok harap olmuştur. XVII ve XVIII. yüzyıllarda çıkan yangınlarda za- rar gören yapı birçok defa onarılmıştır.

877'de (1472-73) yıllarında inşa edilen Mahmud Paşa Medresesi caminin doğu- sundadır. XX. yüzyılın başında yıkılmış olan yapıdan bugün sadece 6,80 x 7,50 m. ölçülerindeki dershane kalmıştır. Planı pek bilinmese de İstanbul'un büyük med- reselerinden biri olduğu anlaşılmaktadır. Yapının dershane dışında kalan arsasın- da bir ilköğretim okulu bulunmaktadır.

Bu medresede talebelerin yararlanması için bir de kütüphane kurulmuştur (bk. MAHMUD PAŞA KÜTÜPHANESİ).

Çeşitli divan kayıtlarında Mahmud Pa- şa Mahkemesi'nin adı geçmekle beraber mahkemenin, cami içinde işlevleri tam olarak bilinmeyen odalarda hizmet gören bir kurum olarak mı yoksa bağımsız bir yapı olarak mı inşa edildiği anlaşılamamıştır. Külliye de yer alan sıbyan mektebi ve imaretten ise günümüze hiçbir iz kal- mamıştır.

Cami avlusunun doğu yönündeki kapısı önünde dört yüzlü bir meydan çeşmesi mevcuttur. Sivri kemerli, nişli üç yüzün- de çeşme vardır. Birkaç defa tamir gören yapı son yıllarda yenilenmiştir. Vaktiyle cami avlusunun Nuruosmaniye yönünde 1025 (1616) tarihli bir çeşme bulunuyordu. Dârüssaâde Ağası Hacı Mustafa Ağa tara- fından yaptırılan bu çeşme daha sonra ye- rinden sökülüştür. Cami avlusunda yine aynı kişi tarafından inşa ettirildiği bilinen sebil ise günümüze kadar gelmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbrahim Hilmi Tanışık, *İstanbul Çeşmeleri*, İstanbul 1943, I, 64; Aziz Ogan, *Mahmud Paşa Külliyesi*, İstanbul 1951; G. Goodwin, *A History of Ottoman Architecture*, London 1971, s. 109-110; Ayverdi, *Osmanlı Mi'mârisi III*, s. 443-451; a.e., IV, s. 615; a.mlf. – İ. Aydın Yüksel, *İlk 250 Senenin Osmanlı Mi'mârisi*, İstanbul 1976, s. 72-73, 110-112, 166; Ceyhan Güran, *Türk Hanlarının Gelişimi ve İstanbul Hanları Mi'mâ- risi*, İstanbul 1976, s. 83-85; Oktay Aslanapa, *Osmanlı Devri Mi'mârisi*, İstanbul 1986, s. 85-86; *Eminönü Camileri* (nşr. Eminönü Müftülü- ğü), İstanbul 1987, s. 127-131; Yüksel Yoltaş De- mircanlı, *İstanbul Mi'mârisi İçin Kaynak Olarak Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, İstanbul 1989, s. 128-130; Doğan Kuban, *İstanbul Yazıları*, İs- tanbul 1998, s. 89-92; a.mlf., "Mahmud Paşa Külliyesi", *DBİst.A.*, V, 268-271; W. Müller- Wiener, *İstanbul'un Tarihsel Topografyası* (trc. Ülker Sayın), İstanbul 2001, s. 330, 350-351, 433-435; Mustafa Ayaşlıoğlu, "İstanbul'da Mah- mud Paşa Türbesi", *Güzel Sanatlar*, sy. 6, İs- tanbul 1949, s. 148-158; A. Süheyl Ünver, "Mah- mud Paşa Vakıfları ve Ekleri", *VD*, sy. 4 (1958), s. 65; *İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi*, İstanbul 1984, s. 214, 216-218.



FİLİZ GÜNDÜZ

MAHMUD PAŞA KÜTÜPHANESİ

Mahmud Paşa'nın
(ö. 878/1474)

İstanbul'da kendi adını taşıyan
semtte yaptırdığı medresede
kurduğu kütüphane.

Fâtih Sultan Mehmed devri sadrazam- larından Mahmud Paşa, İstanbul'da bir cami etrafında toplanan medrese, ima- ret, sıbyan mektebi, mahkeme, türbe,

hamam gibi bölümlerden meydana gelen bir külliye kurmuş, bu külliye de yer alan medresenin (877/1472-73) talebelerinin yararlanabilmesi için de bir kütüphane tesis etmişti. Medresenin 878 (1473-74) tarihli vakfiyesinin *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*'ne kaydedilen özetinde buraya verilen 195 kitap, adları belirtilmeden çeşitli konu başlıkları altında sadece her konudaki kitap adedi söylenerek zikredilmiştir. Vakfiyesine göre medrese kütüphanesine günlük 5 akçe ücretle hâfız-ı kütüb tayin edilmiştir. Muhtelif vakıf kayıtlarından Mahmud Paşa Medresesi hâfız-ı kütübüne yemek bedeli (taâmiye) verildiği de anlaşılmaktadır (BA, MAD, nr. 5102, s. 79, 140, 463, 510).

Bazı vakıf kayıtlarına göre Mahmud Paşa Kütüphanesi'ndeki kitaplar, medrese odaları zemin seviyesinde inşa edildiği ve arka pencereleri de bulunmadığı için hava ve güneş alamadığından (Kütükoğlu, s. 108) gerektiği gibi korunamamış, zamanla bir kısmı harap olmuştur. 1130 (1718) tarihli bir kayıtta kütüphane tamiri için 2400 akçe harcadığı belirtilmektedir (Evkâf-ı Hümâyün Müfettişliği, nr. 109, s. 16-18). Medrese ayrıca 1197 (1783), 1248 (1832), 1257 (1841) ve 1290-1291 (1873-1874) yıllarında tamir görmüştür.

13 Zilkade 1191 (13 Aralık 1777) tarihli bir vakıf kaydına göre kütüphanedeki dolaplarda bulunan kitapların elli yıldan beri açılıp sayılmadığından toz toprak içinde kaldığı ve bir kısım kitapları böceklerin yediği medrese öğrencileri tarafından haber verilince vakfın mütevellisi ve Evkâf-ı Hümâyün müfettişliğince görevlendirilen kişiler dolapları açıp kitapları temizledikten sonra saymışlar, bunları hâfız-ı kütübe teslim ederek yeni bir defterin hazırlanmasını istemişlerdir (VGMA, nr. 741, s. 336). Dârüssaâde ağasının gönderdiği Safer 1192 (Mart 1778) tarihli bir yazıdan anlaşıldığına göre medresedeki dolapta bulunan 341 cilt kitap tamir edilmiş ve kütüphanenin çalışma düzeni yeniden belirlenmiştir (VGMA, nr. 741, s. 340).

Daha sonraki tarihlerde de kütüphanenin fizikî durumunda bir iyileşme olmadıktan kitapların korunması için bazı tedbirler alınmaya çalışılmıştır. 19 Nisan 1326 (2 Mayıs 1910) tarihli bir belgede, bu tarihte kütüphaneler müfettişi bulunan Hasan Tahsin Efendi'nin bildirdiğine göre Mahmud Paşa Medresesi'ndeki kütüphanede mevcut bazı kitaplar rutubet sebebiyle büyük zarara uğradığından ge-

çici olarak Nuruosmaniye Kütüphanesi'ne nakledilmiş ve burada camekânlı bir dolap içine yerleştirilmiştir. Ancak yirmi beş kitap rutubetten külçe haline geldiğinden bir sandığa yerleştirilerek kaldırılmıştır (BA, MF, KTV, Dosya nr. 6, Evrak nr. 25). Yine Hasan Tahsin Efendi, koleksiyonda mevcut kitaplar sayıldığında kütüphanede 364'ü Mahmud Paşa, 118'i İzmirli Mustafa Efendi vakfından olmak üzere 482 kitap bulunduğunu ve bazı hayır sahipleri tarafından vakfedilmiş olup kütüphane defterine kaydedilmemiş daha otuz iki kitabın mevcut olduğunu tesbit etmiştir (BA, MF, KTV, Dosya nr. 6, Evrak nr. 35). 29 Haziran 1329 (12 Temmuz 1913) tarihli bir belgede ise Nuruosmaniye Kütüphanesi'ndeki dolaplara yerleştirilen Mahmud Paşa Medresesi kitaplarının yapraklarının birbirine yapışmaması için dolaplara raflar yapılması istenmektedir (BA, MF, KTV, Dosya nr. 8, Evrak nr. 10). Mahmud Paşa Kütüphanesi 1914 yılında Sultanselim'de kurulan kütüphaneye, 1924'te Murad Molla Kütüphanesi'ne nakledilmiştir. Küçük koleksiyonların bir merkezde toplanması amacıyla 1949 yılında Süleymaniye'de kurulan kütüphaneye birçok küçük kütüphaneyle birlikte Mahmud Paşa Kütüphanesi'ndeki kitaplar da taşınmış olup halen Süleymaniye Kütüphanesi içinde bulunmaktadır (Dener, s. 58-59). Bugün Mahmud Paşa Kütüphanesi'nde 359 yazma eser mevcut olup *Mahmud Paşa Medresesi Kütüphanesi ve Rüstem Paşa Kütüphanesi Defteri* adıyla katalogu da yayımlanmıştır (Dersaadet 1311).

BİBLİYOGRAFYA :

İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 43; A. Süheyl Ünver, *İlim ve Sanat Bakımından Fatih Devri Notları I*, İstanbul 1947, s. 13-14; Halit Dener, *Süleymaniye Umumi Kütüphanesi*, İstanbul 1957, s. 58-59; Ayverdi, *Osmanlı Mi'mârisi III*, s. 443; Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi II*, s. 28; Mübahat S. Kütükoğlu, *XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri*, Ankara 2000, s. 108-111; Theoharis Stavrides, *The Sultan of Vezirs: The Life and Times of the Ottoman Grand Vezir Mahmud Pasha Angelović (1453-1474)*, Leiden 2001, s. 307-310.



İSMAİL E. ERÜNSAL

MAHMÛD-ı PESÎHÂNÎ

(محمود پسیخانی)

(ö. 831/1428)

Dinî-tasavvufî bir hareket olan Nektaviyye'nin kurucusu (bk. NOKTAVİYYE).

MAHMUD RÂİF EFENDİ

(ö. 1807)

[Osmanlı reîsülküttâbî ve ıslahat yazarı.]

Hâcegândan İsmâil Efendi'nin oğludur. İngiliz lakabıyla anılır. III. Selim devri yenilenme faaliyetleri (Nizâm-ı Cedîd) içinde önemli bir yer işgal eder ve daha ziyade bu dönemle ilgili eseriyle tanınır. Klasik eğitimi tamamladıktan sonra Tahvil Kalemî'nde çalışmaya başladı. Ardından Mektûbî-i Sadr-ı Âlî Kalemî'ne geçti (1793). Londra'da dâimî elçiliğin kurulması üzerine buraya ilk Osmanlı elçisi olarak gönderilen Yûsuf Âgâh Efendi'nin maiyetinde sirkâtipliğine tayin edildi (12 Ağustos 1793). Temmuz 1797 tarihine kadar Londra'da kaldı. Dönüşünde Haremeyn mukâataacılığı pâyesini aldı. Fransa'nın Mısır'a saldırmasıyla meydana gelen Osmanlı-İngiliz ve Rus ittifakı çerçevesinde Fransız kuvvetleri tarafından ele geçirilen Venedik denizinde bu cumhuriyete ait, Korfu başta olmak üzere çevredeki adaların zaptı harekâtına iştirak etmek ve Rus donanmasıyla irtibatı sağlamak için Donanma müsteşarı sıfatıyla Kaptanideryâ Abdülkadir Paşa'nın yanına verildi; bu savaş esnasında Ruslar'la olan yazışma ve görüşmeleri üstlendi (Ekim 1798 – Haziran 1799). İstanbul'a dönünce rikâb-ı hümâyün beylikçisi oldu. İngilizler'in de yardımıyla Fransızlar'ın Mısır'dan çıkarılması amacıyla yola çıkan Sadrazam Yûsuf Ziyâeddin Paşa'nın maiyetinde el-Arîş'e gitti ve İngilizler'le olan görüşmeleri yürüttü. Dönüşünde, Mısır'da kalması gereken sadâret kethüdâsı Osman Efendi'ye vekâlet etti (1800). 1800 Ağustosunda reîsülküttâb oldu ve 1804 Ağustosuna kadar bu görevde kaldı. Aralık 1806 – Şubat 1807 arasında rûznâmçe-i evvel vekili olarak görev yaptı. Şubat 1807'de Karadeniz Boğazı, Anadolu ve Rumeli yöresindeki müstahkem mevkiilerin inşaat işleriyle görevlendirildi. 17 Rebîülevvel 1222'de (25 Mayıs 1807) çıkan Kabakçı isyanı esnasında kaçarken Sarıyer'de öldürüldü. Terekesinin tesbiti neticesinde mal varlığının borçlarına yetmediğinin görülmüş olması o dönemin ricâlî gibi şahsî zenginlik peşinde koşmadığını gösterir. Kabri Üsküdar'da Ayrılık Çeşmesi Mezarlığı'ndadır.

Mahmud Râif çeşitli alanlarda bilgisini arttırmaya çalışmış, devletler hukuku, tarih, coğrafya, harita / plan çizimi ve siyaset ilmine özel ilgi duymuş, Avrupa'daki gelişmeleri takip etmiş, daha Londra'ya gitmeden önce Fransızca öğrenmiş, vata-

nına faydalı hizmetlerde bulunma arzusu- nu şiddetle hissetmiş olarak III. Selim'in takdirini kazanmıştır. Mahmud Râif "va- tan" kavramını çağdaş anlamda kullanan- ların öncülerindendir. Donanma müste- şarı sıfatıyla bulunduğu Korfı ve küçük Vido adasının muhasarası esnasında plan ve haritalar çizerek İstanbul'a gönder- miştir. Ayrıca başarılı bir reisülküttâblık hizmeti vermiştir. Bu konumuyla ilgili ola- rak ele aldığı meseleler reform girişimle- rinin ayrılmaz birer parçasını teşkil eder. Yabancı elçilerin suistimalleri neticesinde Osmanlı ticaretine ağır zararlar veren, yabancı devletlerin himayesinde faaliyet gösteren beratlı tüccarlar konusu ve Rus- ya'nın teşvikiyle Karadeniz'in diğer dev- letlerin ticaretine açılması için yapılan zorlamalar uğraştığı meselelerin başında gelir. Osmanlı tebaası olan tüccarların yurt dışındaki çıkarlarını gözetmek ama- cıyla Napoli, Marsilya, Cenova, Venedik, Mesina, Malta, Livorno gibi Akdeniz li- manlarında konsolosluklar kurulmasını sağlamıştır. Karadeniz'in özellikle küçük Avrupa devletlerinin ticaretine açılması- na başarıyla karşı koymuştur. Bu konuda Hollanda elçisi Van Dadem ile, Hollanda' ya verilmiş olan 1612 tarihli ahidnâmenin yorumlanması hakkında yaptığı görüş- meler kendisinin reisülküttâb sıfatıyla meseleleri ele alışındaki dirayet, üstün bilgi ve yüksek müzakereci özelliğini göz- ler önüne serer (Beydilli, *TTK Belleten*, LV/214 [1991], s. 722-727).

Eserleri. Mahmud Râif'in çalışmalarını harita tercümeleri, coğrafyaya dair çalış- ması İngiltere'ye dair gözlemlerini içeren sefâretnamesi ve Nizâm-ı Cedîd ile ilgili eseri olmak üzere dört grupta toplamak mümkündür. Mahmud Râif, devrin mu- teber atlası olan *Danvil Atlası*'nın baş tarafında yer alan Avrupa-Asya-Afrika ve Amerika kıtalarını gösteren dört adet ha- ritayı tercüme etmiştir. Bunların harita çizimlerini yabancı bir mühendis yapmış, üzerindeki mevki ve yerleri kendisi dol- durmuştur. İki küre halindeki haritaların kalıpları Viyana'da çıkarılmış ve Hasköy'deki Mühendishâne Matbaası'nda basıl- mıştır. Londra'da bulunduğu sırada Fran- sızca olarak hazırladığı *Ucâletü'l-coğra- fiyye* adlı eseri dönemin çağdaş bilgileri- nin gerisinde kalır. Eseri Viyana masla- hatgüzârı Yakovaki Efendi Türkçe'ye çe- virmiştir. Bu tercüme, Mahmud Râif ve Ahmed Vâsıf Efendi tarafından gözden geçirilerek Üsküdar'da Mühendishâne Matbaası'nda basılmıştır. Eser, III. Se- lim'in isteği doğrultusunda bir yıl kadar

önce yine aynı matbaada basılmış olan *Atlas-ı Cedid* ile birlikte ciltlenmiştir (İstanbul 1219). İngiltere'nin durumu ve Londra şehriyle ilgili gözlemlerini içeren Fransızca eseri *Journal de voyage de Mahmoud Raif en Angleterre* adını ta- şır (TSMK, III. Ahmed, nr. 3707). Bu ilginç eser İngilizce, Fransızca ve Türkçe ola- rak yayımlanmıştır (trc. Vahdettin Engin, "Mahmud Raif Efendi Tarafından Kale- me Alınmış İngiltere Seyahati Gözlemleri", *İsmail Aka Armağanı*, İzmir 1999, s. 135-161; trc. M. Alaaddin Yalçınkaya, "Mahmud Raif Efendi as the Chief Secretary of Yu- suf Agah Efendi: The First Permanent Ot- toman-Turkish Ambassador to London (1793-1797)", *OTAM*, (1994), V, 422-443; kısmî bir Fransızca tercüme, G. Veinstein, *Mehmed Efendi Le paradis des infidèles*, Paris 1981; bu Fransızca tercümenin Türk- çe'si: C. Fıkırkoca, "Bir Osmanlı Gözlem- cisinin İngiliz Siyasal Sistemine Bakışı", *TT*, II/19 [1984], s. 65-67). Üç bölüme ayrı- lan eserin birinci bölümde kara yoluyla İngiltere'ye kadar olan yolculuk sırasında geçilen yerlere temas edilir. İkinci bölü- münde İngiliz müesseselerinin mevcut durumu hakkında bilgiler verilir. Son bö- lümde Londra şehri tanıtılır. Mahmud Râ- if'in en önemli eseri Nizâm-ı Cedîd ile ilgi- li olanıdır. Bir mukaddime, on beş bölüm (bahis) ve bir hâtmeden oluşan eser yirmi yedi levha halinde otuz altı parça gravürle süslenmiş ve Fransızca olarak yine Mü- hendishâne Matbaası'nda 1798'de 200 adet basılmıştır (*Tableau des nouveaux réglemens de l'Empire ottoman*). Ancak kitabın Fransızca tercümesini Mahmud Râif'in yapmadığı ortaya çıkmıştır (Bey- dilli, *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne*, s. 155 vd.). Fransızca eser, Mahmud Râif tarafından telif edi- len *Numûne-i Menâzım-ı Cedîd-i Se- lîm Hânî* başlıklı bir metne dayanmakta- dır. Bu eserin yapılan reformları yabancı- lara tanıtmak amacını taşıdığı ve bundan dolayı Fransızca'ya çevrilerek basıldığı an- laşılmaktadır. Nitekim nüshalardan 100 tanesi devrin reisülküttâbı Âtîf Efendi'ye teslim edilerek dağıtımı sağlanmıştır. Bunlardan biri Berlin sefiri Mehmed Esad Efendi tarafından Prusya zâbitlerinden J. H. von Menu'ya verilmiş ve Almanca' ya yapılmış olan tercümesi (*Darstellung der neuesten Verordnungen im türkischen Reiche von Mahmud Raif Effendi*) 1802'de Berlin'de basılmıştır. Eseri ayrıca R. Hâlid Ziyâde Arapça'ya çevirmiştir (*et-Tanzîmâtü'l-cedîde fi'd-devleti'l-'Osmâniyye*, Trablus 1985). Kitabın Fransızca baskısın-

dan ilmî kullanıma uygun olmayan zayıf bir Türkçe tercüme ve tıpkıbasımını Hüs- rev Hatemi ve Arslan Terzioğlu gerçek- leştirmiştir (*Osmanlı İmparatorluğu'nda Yeni Nizamlar Cedveli*, İstanbul 1988). Eserin özgün Osmanlıca metni ve Fran- sızca neşrinin yeni bir tıpkıbasımı Kemal Beydilli ve İlhan Şahin tarafından hazırla- narak yayımlanmıştır (*Mahmud Râif Efen- di ve Nizâm-ı Cedîd'e Dair Eseri*, Ankara 2001).

BİBLİYOGRAFYA :

Mahmud Râif Efendi, *Ucâletü'l-coğrafiyye*, İstanbul 1219; Mustafa Necîb, *Târih*, İstanbul 1280, tür.yer.; O. F. von Schlechta-Wssherd, *Die Revolutionen in Constantinopel in den Jahren 1807 und 1808*, Wien 1882, tür.yer.; Ahmet Hamdi Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tari- hi*, Ankara 1968, tür.yer.; Niyazi Berkes, *Türki- ye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul 1978, tür.yer.; Er- cüment Kuran, *Avrupa'da Osmanlı İkamet El- çilerinin Kuruluşu ve İlk Elçilerin Siyasi Faali- yetleri*, Ankara 1988, tür.yer.; M. Alaaddin Yal- cınkaya, *The First Permanent Ottoman-Turkish Embassy in Europa. The Embassy of Yusuf Agah Efendi to London 1793-1797* (doktora te- zi, 1993), University of Birmingham; Kemal Bey- dilli, *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mü- hendishâne, Mühendishâne Matbaası ve Kü- tûphanesi: 1776-1826*, İstanbul 1995, tür.yer.; a.mlf., "Karadeniz'in Kapallığı Karşısında Av- rupa Küçük Devletleri ve Mirî Ticâret Teşebbü- sü", *TTK Belleten*, LV/214 (1991), s. 687-755; İhsan Sungu, "Mahmud Râif ve Eserleri", *Ha- yat Mecmuası*, sy. 16 (1929), s. 9-12.



KEMAL BEYDİLLİ

MAHMUD SÂMÎ PAŞA

(bk. BÂRÛDÎ, Mahmud Sâmi Paşa).

MAHMÜD ŞEHÂBEDDİN

(شهاب الدین محمود)

(ö. 924/1518)

Behmenî sultanı
(1482-1518).

Hindistan'ın Dekken bölgesinde kurul- muş olan Behmenî Sultanlığı'nın on dör- duncü hükümdarıdır. 5 Safer 887'de (26 Mart 1482) babası Muhammed Şah'tan sonra tahta geçti. Bu sırada henüz on iki yaşında olduğu için annesinin isteğiyle yerli kumandanlardan (Dekkenîler ve uzun zaman önce buraya yerleşen Habeşîler) Melik Hasan (Nizâmülmülk Bahrî) idarî işle- ri üzerine aldı. Bu durum aslen Hintli ol- mayan eşraf ve kumandanları (Âfâkiler, Garîbîler) rahatsız etti. Bunların arasında en nüfuzlusu olan Yûsuf Âdil, yeni sulta- na bağlılığını bildirmek için geldiği Bî-

dâr'da 200 kişilik muhafız birliğiyle güç gösterisinde bulundu. Yûsuf Âdil'den çekinen Nizâmülmülk Bahrî ona merkezde kalarak yönetimde yer almasını teklif etti; fakat Yûsuf Âdil, bir asker olduğunu ve sultana gerektiğinde bu alanda yardımla yükümlü bulunduğunu bildirerek şehir dışındaki yerine çekildi. Ancak Nizâmülmülk, sultanı ikna edip Yûsuf Âdil ve diğer kumandanların cülûs vesilesiyle yapılacak törenden sonra askerleriyle birlikte eyaletlerine dönmeleri hususunda ferman çıkarttı. Tören sırasında Nizâmülmülk sultana merkezdeki Türkler'in yönetime çoksıkıntı verdiğini, onlardan kurtulmak gerektiğini söyleyince şehrin kapıları kapatıldı ve içeride mahsur kalan Türkler'e karşı gün boyu devam eden bir katliam yapıldı. Bu katliamdan ancak yerlilerle iyi ilişkileri olan ve katliama sessiz kalan Kâsım Berîd adlı bir Türk kumandanla adamları kurtulabildi. Bu sırada şehir dışında bulunan Yûsuf Âdil olaylardan duyduğu üzüntü sebebiyle yerini terk ederek Bîcâpûr'a gitti.

Olaylardan sonra Bîdâr'da otorite sultanın annesiyle Başvezir Nizâmülmülk, Vezir Fethullah İmâdülmülk ve güvenlikle sorumlu Kâsım Berîd'in eline geçti. 1486'da Mahmûd, on altı yaşına geldiğinde kendisine yakın olan kumandanlarından Dilâver Han Habeşî'nin telkiniyle bunların nüfuzunu sona erdirmek için emir verdi. Nizâmülmülk ile İmâdülmülk kendilerine hazırlanan suikasttan kurtuldular; Mahmûd onlardan özur dilemek zorunda kaldı. Nizâmülmülk Bîdâr'da kalmayı tercih ederken İmâdülmülk iktâ olan Berâr'a gitti ve bir daha Bîdâr'a dönmedi. Ancak Nizâmülmülk bir müddet sonra Sultan Mahmûd'un emriyle öldürüldü. Bu durum Âfâkîler'in yeniden yönetimde ağırlık kazanmasına yol açtı. Sultan Mahmûd kendini sefahate verince Dekkenî ve Habeşî kumandanları Âfâkîler'e karşı yeni bir plan hazırladılar ve saraya girerek sultanın etrafındaki Aziz Han, Ali Han ve Seyyid Mirza Meşhedî adlı kumandanları öldürdüler. Sultan Mahmûd da bu sırada yardıma gelen Kâsım Berîd'in askerleri sayesinde kurtulabildi. Şehirdeki bütün Hintliler'in öldürülmesini emreden Mahmûd'un başlattığı yeni bir katliam ancak üç gün sonra Şah Muhibullah adlı bir âlimin müdahalesiyle durdurulabildi.

Olayların ardından Sultan Mahmûd bir kutlama yapılmasını istedi ve canını kurtardığı yere günümüzde hâlâ ayakta olan bir sarayın inşasını emretti. Ancak onun

şaşaalı yaşayışı sebebiyle Behmenî topraklarında çok geçmeden yeniden huzursuzluklar baş gösterdi. Önce Kâsım Berîd ayaklanarak kendini zorla başvezir tayin ettirdi; Balaghat, Udgir ve Kelyânî (Kalyani) vilâyetlerini iktâlarına kattı; çok geçmeden bütün idarî işleri eline aldı. Bu sırada, öldürülen Vezir Nizâmülmülk'ün oğlu Melik Ahmed de isyan ederek Maharaştra'daki bütün kaleleri eline geçirdi; Bîdâr'a girip zaptettiği bu yerlerdeki hâkimiyetinin sultan tarafından tanınmasını ve babasının unvanının kendisine verilmesini sağladı. Sultan Mahmûd'un Melik Ahmed'i ortadan kaldırmak üzere görevlendirdiği ordu onun askerleri tarafından mağlûp edildi. Melik Ahmed, bu zaferin anısına bir müddet sonra Nizâmşâhî hânedanının merkezi olan Ahmednagar şehrini kurdu (895/1490). Öte yandan Kâsım Berîd, Bîcâpûr'a çekilmiş olan Yûsuf Âdil'den kurtulmak için bir plan hazırlamış ve Vijay Nagar racasını Yûsuf Âdil'in topraklarını işgal etmesi için teşvik etmişti. Kâsım Berîd, Melik Ahmed'i de Yûsuf Âdil'e karşı tahrik ederek ondan kurtulmayı ummuştu. Ancak Yûsuf Âdil, Melik Ahmed'le anlaşarak hem Kâsım Berîd'i yenilgiye uğrattı hem de Vijay Nagar racasının işgal ettiği topraklarını geri aldı.

898'de (1492-93) isyan eden İran asıllı kumandan Bahadır Geylânî, Gucerât sınırındaki Mahaim vilâyetini zaptederek yağmalattı. Gucerât Sultanı Mahmûd Begarha, Sultan Mahmûd'dan duruma müdahale ederek halkın mallarının yağmacılardan alınıp kendilerine verilmesini talep edince endişelenen Mahmûd iktâ sahibi kumandanlarına Bahadır Geylânî'yi durdurmaları tâlimatını verdi; kendisi de aynı amaçla yola çıkarak Yûsuf Âdil ile buluştu. Bunun üzerine teslim olmaya ikna edilen Bahadır yine de öldürülmekten kurtulamadı (899/1494).

Sultan Mahmûd 902'de (1497) oğlu Ahmed'i Yûsuf Âdil'in kızı Bîbî Sitti ile evlendirdi ve Kâsım Berîd'den kurtulmak için Yûsuf Âdil'i Bîdâr'a davet etti. Ancak bu plan başarıya ulaşmadı ve Kâsım Berîd vefat ettiği 1504'e kadar kontrolü elinde tutmaya devam etti. Onun ölümünün ardından oğlu Emir Ali Berîd başvezirliği üstlenerek fiilen yönetime hâkim olmaya devam etti. Bu dönemde vilâyetlerdeki iktâ sahipleri de artık bağımsız hareket etmeye başlamışlardı. Komşu Hindu hâkimleriyle Vijay Nagar ve Orissa racaları Behmenî topraklarını işgale başlayınca Sultan Mahmûd 923'te (1517) Yûsuf Âdil ile

birlikte racalara karşı giriştiği savaşta mağlûp oldu. Böylece yavaş yavaş küçük bir eyalet haline gelen Behmenî Sultanlığı, Mahmûd'un 4 Zilhicce 924'te (7 Aralık 1518) ölümünden sonra hızla parçalanma sürecine girdi. Ali Berîd'in kontrolünde dört sultan tahta geçti. Mahmûd'un oğlu ve son Behmenî Sultanı Kelîmullah, Ali Berîd'e karşı Bâbü'r Şâh'tan yardım istediye de durumun Ali Berîd tarafından öğrenilmesi üzerine endişelenerek Ahmednagar'a çekildi. Kelîmullah'ın muhtemelen 1538'de vefatıyla Behmenî toprakları beş mahallî hânedan arasında (Âdilşâhîler, Nizâmşâhîler, İmâdşâhîler, Kutubşâhîler ve Berîdşâhîler) paylaşıldı.

BİBLİYOGRAFYA:

Ebü'l-Feyz Feyzî, *Letâ'if-i Feyzî: İnşâ-i Feyzî* (nşr. A.D. Erşad), Lahor 1973, s. 103-104; Ali b. Azizullah et-Tabâtabâî, *Burhân-ı Me'âşir* (nşr. Seyyid Hâşim), Delhi 1355/1936, s. 135, 141, 188; Nizâmmeddin Ahmed, *Tabakât-ı Ekberî* (nşr. B. De – Hidayet Hüseyin), Kalküta 1935, III, 52-62; Firişte, *Gülşen-i İbrâhîmî*, Leknev 1864, III, 362-365; Yusuf Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi*, Ankara 1947, s. 427-428, 435-447; G. Yazdâni, *Bidar and Its History and Monuments*, Oxford 1947; Haroon Khan Sherwani, *The Bahmanis of the Deccan*, Hyderabad 1953; *History of Medieval Deccan: 1295-1724* (ed. Haroon Khan Sherwani – P. M. Doshi), Hyderabad 1973-74, I-II, bk. İndeks; E. E. Speight, "Coins of the Bahmani Kings of Deccan", *JC*, IX (1935), s. 269 vd.; Mohibbul Hasan, "Mahmûd Şihâb al-Din", *EP* (İng.), VI, 62-63; Enver Konukçu, "Behmenîler", *DİA*, V, 353-354.



İQTİDAR HUSAIN SIDDIQUI

MAHMÜD ŞELTÛT

(bk. ŞELTÛT, Mahmûd).

MAHMUD ŞEVKET PAŞA

(1856-1913)

II. Meşrutîyet devri sadrazamı.

Bağdat'ta doğup büyüdü, bundan ötürü Arap lakabıyla da anılır. Abdülmecid devri mutasarrıflarından Çeçen asıllı Ket-hüdazâde Süleyman Bey'in oğludur. Köklü bir Türk ailesinden gelen annesinin soyu IV. Murad dönemine kadar uzanır. Bağdat'taki rüşdiyede bir yıl okuduktan sonra askerî okula devam etmek üzere İstanbul'a geldi (1870). Üsküdar Atlama-taşı Askerî Rüşdiyesi'ne iki yıl devam edip Kuleli Askerî İdâdisi'ne kaydoldu (1873). Burayı bitirince 1876'da Mekteb-i Harbiye'ye girdi ve 1878'de mezun olup erkân-ı harbiye sınıfına geçti. 1880'de burayı da yüzbaşı rütbesini almış olarak bitirdi ve

Erkân-ı Harbiye Dairesi'nin ikinci şubesi-nin telif ve tercüme bürosunda göreve başladı. Arapça yanında Almanca ve Fransızca da biliyordu. Daha sonra Mekteb-i Harbiye'de cebir ve hendese, fenn-i esliha, endahat nazariyeleri gibi dersler vermeye, çeşitli dergilerde yazılar ve tercü-meler yayımlamaya başladı. Mekteb-i Harbiye'yi ıslah çalışmalarını sürdüren Von der Goltz Paşa'nın muaviniğini yaptı ve takdirlerini kazandı. 1884'te kolağası oldu.

Alman askerî misyonunun yönlendir-mesiyle yeni silâhların büyük ölçüde Al-manya'ya sipariş edilmesi kararlaştırılın-ca Vidinli Tefrik Bey riyâsetinde kurulan silâh satın alma komisyonlarında çalıştı. 1890'da miralaylığa yükseldi. Bu arada incelemelerde bulunmak üzere Almanya ve Fransa'ya seyahat etti ve alınacak si-lâhların seçiminde önemli rol oynadı. Uzun yıllar Almanya'da kaldı. 1895'te miralivâ ol-du. 1901'de ferikliğe terfi etti ve aynı yıl Hicaz demiryolu hattında Mekke-Medi-ne telgraf hattının yapılmasına memur edildi. Bu vazifeyi bir sürgün gibi algıla-ması II. Abdülhamid'e karşı duygularını de-ğiştirdi. Altı yedi ay kadar sonra döndü-ğünde tekrar eski görevinin başına geçti. 1905'te birinci ferikliğe yükseltilerek Ko-sova valiliğine getirildi. Burada İttihat ve Terakkî Cemiyeti ile ilişki kurdu ve rejim aleyhtarlığına göz yumdu. 1908'de Üçün-cü Ordu kumandanlığına tayin edilen Mahmud Şevket Paşa, II. Meşrutiyet'in ilânıyla ve İstanbul'dan Meşrutiyet'in ko-runması için Üçüncü Ordu'dan avcı tabur-larının istenmesi üzerine siyaset sahne-sinde hızla yükselmeye başladı.

31 Mart Vak'ası'nın ardından İstanbul'a yürüyen Hareket Ordusu'nun başında İs-tanbul'a geldi ve şehirde sıkı yönetim ilân etti. Kısa zaman içinde etkin bir rol oyna-yarak II. Abdülhamid'in hal'i ve Sultan Reşad'ın (V. Mehmed) tahta çıkarılmasıyla sonuçlanacak olan saltanat de-ğişiminde



Mahmud
Şevket
Paşa

Mahmud
Şevket Paşa
ve Goltz Paşa
1911 yılı
askerî
manevralarında



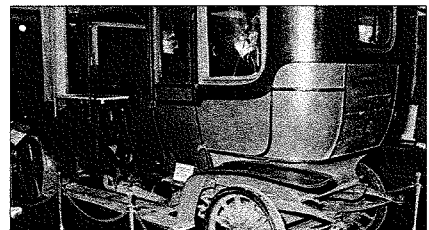
etkili oldu. 18 Mayıs 1909'da Birinci, İkin-ci ve Üçüncü ordular müfettişliğine geti-rildi. Hükümet ve meclis üzerinde otori-te kurarak sıkı ve sert bir yönetim uygula-dı; nihayet giderek İttihat ve Terakkî Ce-miyeti ile ters düşmeye başladı. Hüseyin Hilmi Paşa'nın sadâreti Mahmud Şevket Paşa'nın tahakkümü altında geçti ve İb-râhim Hakkı Paşa kabinesinde Harbiye nâzırı olması önlenemedi (25 Ocak 1910). Her üç ordunun müfettişliği görevini bı-rakmaya razı olmadı. Aynı yıl başlayan Ar-navut isyanını sert bir şekilde bastırmış olması Balkan Savaşı'ndaki çözülmenin sebeplerinden birini teşkil edecektir. Ye-men isyanlarını bastırmak için Trablus-garp'tan asker çekmesi İtalyan saldırısın-daki (1911) zayıf direnişin sebeplerinden biri olarak görülmüş ve kendisi için ayrı bir eleştiri konusu olmuştur. İbrâhim Hakkı Paşa kabinesinin düşmesiyle kuru-lan Said Paşa kabinesinde de Harbiye ne-zâretini korumakla beraber bir müddet sonra istifa etmek zorunda bırakıldı (Tem-muz 1912). Said Paşa kabinesinin de isti-fasıyla Gazi Ahmed Muhtar Paşa başkan-lığında kurulan "büyük kabine" kendisini Balkan Savaşı esnasında Alasonya Ordusu kumandanlığına getirmek istediye de Mahmud Şevket Paşa zafer ümidi görme-diğinden bu görevi kabul etmedi. Savaşın ardından basın ve muhalefet kendisini yenilginin sorumluları arasında gösterdi.

Balkan Savaşı'nda Bulgarlar'ın Edirne'yi de alarak İstanbul önlerine kadar gelme-leri barış yapılmasını kaçınılmaz kılmişti. Bulgaristan'ın Romanya'nın da iştirakiyle komşularına karşı savaşa devam etmek zorunda kalması hiç olmazsa Trakya ve Edirne'nin kurtarılması için bir fırsat ver-mekteydi. Büyük kabinenin kayıplara razı olması üzerine İttihat ve Terakkî Cemiyeti Bâbîâlî'ye baskın düzenleyerek bir hü-kümet darbesi yaptı ve Sadrazam Kıbrıs-lı Kâmil Paşa istifaya mecbur edildi (23 Ocak 1913). Yeni kabine İttihatçılar'ın tek-lifini kabul eden Mahmud Şevket Paşa ta-rafından kuruldu. Çatalca istihkâmların-da ordunun durumunu teftiş eden yeni sadrazama göre ordunun tekrar savaş-

ması mümkün değildi. Ancak İttihatçı-lar'ın baskısı karşısında Edirne'nin kur-tarılması amacıyla saldırı kararı alındı. Komşularının sürdürdüğü savaşın baskısı altındaki Bulgaristan, Trakya'daki Türk ileri harekâtı karşısında duracak halde değildi. Edirne'nin tekrar ele geçirilmesi, ucuz kahramanlıklarla II. Meşrutiyet'in ilânından beri kendilerine zafer destan-ları düzülmüşüne alışmış son dönem as-kerlerine iktidar yolunu açan bir mane-vra havasında geçti ve "Edirne fâtihî" sanı etrafında başta Enver Paşa olmak üzere pek çokları arasında amansız bir yarış başladı, dolayısıyla düşmanlık tohumları ekildi.

Eskiden beri tam olarak anlaşılamadığı İttihat ve Terakkî ileri gelenleriyle, sad-razam olarak iktidarının paylaşılmasına izin vermeyen bir kişiliğe sahip olan Ma-hmud Şevket Paşa arasındaki sürtüşme-ler giderek büyüdü ve cemiyet onu bir tehdit olarak görmeye başladı. Öte yan-dan muhalefet de sadrazama karşı sert-leşmişti. Mahmud Şevket Paşa, İstanbul muhafızı olan Cemal Paşa'nın kendisine karşı bir suikast düzenlenebileceğine dair uyarılarına ise pek itibar etmemekteydi. 11 Haziran 1913'te Harbiye Nezâreti'nde-ki çalışmalarını bitirdikten sonra sadârete doğru yola çıkan Mahmud Şevket Paşa Çarşıkapı civarında silâhlı bir saldırıya uğ-radı ve öldürüldü, ertesi günü Hürriyet-i Ebediyye tepesinde toprağa verildi. Silâ-

Mahmud Şevket Paşa'nın içinde suikasta uğradığı araba
(Askerî Müze - İstanbul)





Mahmud
Şevket
Paşa'nın
Hüriyet
Tepesi'ndeki
türbesi –
İstanbul

hi ateşleyen Topal Tevfik ve diğer iş birlikçileri kısa zamanda yakalanarak idam edildi. Suikast olayında paşadan kurtulmak isteyen İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin rolü olduğunda şüphe yoktur. Dönemin padişahı gibi bir kukla olacak olan Said Halim Paşa'nın sadâretiyle cemiyetin elinde olay. İttihatçılar'ın sıkı ve sert bir idare oluşturularak muhalefeti susturmalarına vesile olmuştur.

Mahmud Şevket Paşa, İttihatçı olma-makla beraber iktidar kapısını açtıkları ve iktidarına ortak olmak istemedikleri sürece bunlara sempatiyle bakmıştır. Çehresi ürküntü veren bir görünüşe sahipti; asabi ve sert mizaçlı, süratle iş gören ve görülmesini isteyen bir şahsiyetti. Bununla beraber cesareti az, ancak fazla ihtiyatlı ve temkinliydi. Bazı devlet sırlarını dönemin padişahından bile gizlediği söylenir. Hareket Ordusu'nun başında İstanbul'a girmesinden ötürü her devrin kalemeleri kendisini Napolyon, Mithad Paşa ve II. Fâtih gibi unvanlarla yüceltmeye çalışmışlardır. Diktatörce icraatı bu gibi söylemlerin etkisinde kaldığına işaret edebilir. Mekteb-i Harbiye'de de okutulmuş olan *Logaritma Cedâvili Risâlesi* (Jean Dupuis'den tercüme, İstanbul 1301, 5. bs., 1330), *Fenn-i Eslîha* (İstanbul 1301), *Usûl-i Hendese* (I-II, İstanbul 1302-1304) gibi bazı derleme kitaplar ve tüfeklerle ilgili risâleler (*Asâkir-i Şâhânenin Piyade Sınıfına Mahsus 87 Modeli Mükerrer Ateşli Mauzer Tüfeği*, İstanbul 1303; *Mükerrer Ateşli Tüfekler*, İstanbul 1308; *Küçük Çaplı Mauzer Tüfekleri Risâlesi*, İstanbul 1311; *Küçük Çaplı Mauzer Tüfeklerine Mahsus Atlas*, İstanbul 1311) kaleme almış olduğu bilinmektedir. En önemli eseri *Devlet-i Osmâniyye'nin Bidâyet-i Tesisinden Şimdiye Kadar Osmanlı Teşkilât ve Kıyâfet-i Askeriyyesi*'dir (I-III, İstanbul 1320). Kitap, kuruluşundan 1902 yılına kadar Osmanlı askerî teşkilâtını ele alır ve bu konuda ciddi bir araştırma olarak kabul edilir.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, Y.A. RES, nr. 78/19, 12.3.1313; BA, Mec-lis-i Vükelâ Mazbatası, nr. 134, 24 Kânunusâni 1325; BA, İrade - Askeriye, nr. 6, 7 Receb 1326; nr. 35, 49, 27 Rebîülâhîr – 18 Receb 1327; BA, Harbiye, Giden, nr. 265692, 265777, 265936, 270983; Genelkurmay Askerî Tarih ve Stratejik Etüt Arşivi, nr. 4-121, Ds. 42-A, Kls. 316, Fih. 9; nr. 5-6960, Ds. 99-A, Kls. 622, Fih. 8/1-3; Mahmud Şevket Paşa, *Mahmut Şevket Paşa'nın Günlüğü*, İstanbul 1988; Ahmed Refik [Altınay], *11 Nisan İnkılâbı*, İstanbul 1325; *Mir'ât-ı Sicill-i Me'mûrin Hey'et-i Tahriyyesi, Mücâhid-i Hüriyyet Mahmud Şevket Paşa ve Hareket Ordusu*, İstanbul 1327; *Denkwürdigkeiten des Marschalls Izzet Pascha* (ed. K. Klinghardt), Leipzig 1927, tür.yer.; C. F. von der Goltz, *Denkwürdigkeiten*, Berlin 1929, tür.yer.; Mahmud Muhtar Paşa, *Mâziye Bir Nazar: Berlin Muahdesi'nden Harb-i Umûmiye Kadar Avrupa ve Türkiye-Almanya*, İstanbul 1341, tür.yer.; İbnülemin, *Son Sadrazamlar*, s. 1869-1892; Süleyman Külçe, *Firzovik Toplantısı*, İzmir 1944, s. 5-19; Ziya Şakir Soku, *Mahmud Şevket Paşa*, İstanbul, ts.; Sina Akşin, *31 Mart Olayı*, İstanbul 1972; Feroz Ahmad, *İttihat ve Terakki: 1908-1914* (trc. Nuran Yavuz), İstanbul 1986, tür.yer.; a.mlf., "Mahmud Şevket Paşa", *EP* (İng.), VI, 73-74; Tahsin Uzer, *Makedonya'da Eşkiyalık Tarihi ve Son Osmanlı Yönetimi*, Ankara 1987, tür.yer.; Rifat Uçarol, *Gazi Ahmet Muhtar Paşa*, İstanbul 1989, tür.yer.; Zekerîya Türkmen, *Osmanlı Meşrutiyetinde Ordu Siyaset Çatışması*, İstanbul 1993, tür.yer.; Metin Ayışığı, *Mareşal Ahmet İzzet Paşa. Askerî ve Siyasî Hayatı*, Ankara 1997, tür.yer.



ZEKERİYA TÜRKMEN

MAHMÜD ŞÜKRÎ el-ÂLÛSÎ

(bk. ÂLÛSÎ, Mahmud Şükrî).

MAHMUD TEYMUR

(محمود تيمور)

(1894-1973)

Modern Mısır edebiyatı
kısa hikâyeciliğinin önde gelen
temsilcilerinden, roman
ve tiyatro yazarı,
Arap dili ve edebiyatı âlimi.

16 Haziran 1894'te Kahire'de doğdu. Dönemin kültür hayatının önemli şahsiyetlerinden Türk asıllı Ahmed Teymur Paşa'nın oğludur. Babasının teşvikiyle daha küçük yaşta iken klasik eserleri okumaya başladı; hikâye ve piyes yazarı olan ağabeyi Muhammed Teymur ile halası şair Âişe İsmet Teymur da onun edebiyata yönelmesinde etkili oldu. Mahmud Teymur ilk öğrenimini el-Medresetü'n-Nâsiriyye'de, orta öğrenimini el-Medresetü'l-İlhâmiyye'de tamamladı. Lise yıllarında Mustafa Lutfi el-Menfelûtî'nin romantik üslûbun-

dan etkilendi. Şiire yöneldiği bu yıllarda Lübnanlı ve Suriyeli Arap göçmenlerin Amerika'da kurdukları el-Mehcer adlı edebiyat ekolü onun üzerinde derin izler bıraktı. Orta öğreniminden sonra girdiği Yüksek Ziraat Okulu'nu yakalandığı tifo hastalığı yüzünden terketmek zorunda kaldı. Bu sırada Avrupa'dan dönen ağabeyinin tesiriyle Batı edebiyatına yöneldi. Guy de Maupassant'ın ve Anton Çehov'un hikâyelerini okudu, özellikle Maupassant'dan etkilendi. Bir süre Kahire'de Adalet Bakanlığı'nda, ardından Dışişleri Bakanlığı'nda çalıştı. Daha sonra kendini tamamen yazarlığa vererek gerçekçilik akımının etkisi altında konusunu Mısır'ın mahallî özelliklerinden alan hikâyeler yazmaya başladı.

Mahmud Teymur, hikâyecinin görevinin hayatı bütün çıplaklığı ve gerçek yüzüyle yansıtmak olduğu görüşünden hareketle ilk üç hikâye kitabı olan *eş-Şeyh Cum'a ve kısaş uhrâ* (Kahire 1925), *Am-mü Mitvellî* (Kahire 1925) ve *eş-Şeyh Seyyid el-'Abîl*'te (Kahire 1926) Mısır'ın mahallî gerçeklerini dile getirdi. *eş-Şebâb, es-Sufûr, et-Temsîl, el-Fecr, el-Fuşûl, er-Râvî, eş-Şekâfe, el-Muşavvir, el-Cumhûrî'l-Mısrî* gibi edebî dergi ve gazetelerde yayımladığı hikâyelerini daha sonra kitap haline getirdi. 1930'ların başında Avrupa'ya gitti. Orada geçirdiği iki yıl içinde modern Avrupa edebiyatını tanıma fırsatını elde etti. Edebiyatta mahallî unsurların her şey demek olmadığını ve edebiyatta insanlığa hitap eden evrensel özelliklerin de bulunması gerektiğini öğrendi. Daha sonra yazdığı hikâyelerde insanlığın ortak sorunlarına ve psikolojik tahlillere yöneldi. Hikâyelerinde önceleri diyaloglarda halk diline yer veren ve bunu izlediği gerçekçi ekolün bir gereği sayan yazar, 1939'dan itibaren halk dilini kullanmayı tamamen bırakarak edebî dili savunmaya başladı.

1947'de I. Fuâd Arap Dil Akademisi hikâye ödülünü kazanan Mahmud Teymur 1949'da Kahire Arap Dil Akademisi'ne üye seçildi. Akademinin Arap edebiyatı, Arap yazısının kolaylaştırılması, biyoloji ve ziraat komisyonlarında çalışmalar yaptı. Bu alanlarda çok sayıda makale yazdı. 1950'de *Küllü 'âm ve entüm bi-hayr ve İh-sân Li'llâh* adlı eserleriyle I. Fuâd edebiyat ödülünü aldı. Fransızca'ya tercüme edilen *'Azrâ'îlû'l-karye ve kısaş uhrâ* adlı hikâye kitabına Paris'teki Fransa-Mısır Derneği tarafından Vâsıf Gâfî Paşa ödülü verildi. 1962'de Mısır hükümetinin I. Derece İmtiyaz nişanına, ertesi yıl da

edebiyat dalında devlet takdir ödülüne layık görüldü. Mahmud Teymur tedavi için gittiği İsviçre'nin Lozan şehrinde 25 Ağustos 1973'te vefat etti.

Eserleri. Mahmud Teymur başta kısa hikâye olmak üzere piyes, tiyatro, roman, hâtıra dalında, ayrıca Arap dili ve edebiyatıyla ilgili inceleme ve telif türü çok sayıda eser kaleme almış, hikâye ve romanlarının bazıları Fransızca, İngilizce, Almanca, İtalyanca, İbrânice, Kafkasça, Rusça, Çince, İspanyolca, Endonezyaca ve Türkçe gibi dillere tercüme edilmiştir. Eserlerinden bazıları şunlardır: **Hikâye kitapları.** *Yuhfâz bi'l-bûşa* (Kahire 1920), *el-Aflâl* (1934), *Mektûb 'ale'l-cebîn* (1941), *Şebâb ve gâniyât* (1951), *Zamîrû'l-hay* (1953), *Dünyâ Cedîde* (1958), *İntişârû'l-hayât* (1964). **Romanları.** *Nidâ'ü'l-mechûl* (1939), *Kleopatra fi hânî'l-Halîlî* (1939), *Selvâ fi meheb-bi'r-rîh* (1944), *İle'l-likâ' eyyühe'l-hub* (1959), *el-Mesâbîhu'z-zurk* (1960), *Ma'bûd min fîn* (1969). **Tiyatro eserleri.** *Şelâs Mesrahîyyât* (1936), *'Arûsü'n-Nîl* (1951), *Kanâbil* (1943), *Havvâ' el-hâlîde* (1945), *el-Mahbe' rakm 13* (1949), *İbn Celâ* (1951), *el-Müzeyyifûn* (1951), *Eştâr min İblîs* (1953), *Târîku'l-Endelûs* (1973). **Hâtıra kitapları.** *Maftar ve duhân* (1944), *Şifâ'ü'r-râh* (1951), *en-Nebî el-insân* (1959). **Arap dili ve edebiyatına dair eserleri.** *Fennü'l-kaşas* (1948), *Dirâsât fi'l-kışsa ve'l-mesrah* (1954), *Müşkilâtü'l-luğati'l-'Arabiyye* (1956), *Mezhebü'l-edebî'l-hâdîf* (1959), *Mu'cemü'l-haqâre* (1961).

Mahmud Teymur'un hayatı, eserleri, görüşleri, sanat ve edebiyat anlayışı hakkında Mahmûd İbnü's-Şerîf, Fethî el-Ebyârî, Bayâr Habbâz, Enver el-Cündî, Hamdî Hüseyin, Nezîh el-Hakîm ve R. Wielandt müstakil eserler yazmış, ayrıca I. Peters ve Bedrettin Aytaç birer doktora tezi hazırlamıştır (bk. bibl.).



Mahmud Teymur

BİBLİYOGRAFYA :

Nezîh el-Hakîm, *Mahmûd Teymûr*, Kahire 1946; Enver el-Cündî, *Kışsatü Mahmûd Teymûr*, Kahire 1951; Mahmûd Hâmid Şevket, *el-Fennü'l-kaşasî fi'l-edebî'l-Mısrîyyi'l-hadîs*, Kahire 1956; Mahmûd İbnü's-Şerîf, *Edebü Mahmûd Teymûr*, Kahire 1960; Hamdî Hüseyin, *eş-Şahşiyyetü'r-rivâ'iyye 'inde Mahmûd Teymûr*, Kahire 1974; I. Peters, *Mahmûd Taymûr and the Modern Egyptian Short Story* (doktora tezi, 1974), Colombia University; Fethî el-Ebyârî, *Fennü'l-kışsa 'inde Mahmûd Teymûr*, Kahire 1974; a.mlf., *'Âlemü Teymûr el-kaşasî*, Kahire 1976; Ahmed Heykel, *el-Edebü'l-kaşasî ve'l-mesrahî fi Mısr*, Kahire 1983, s. 55-63, 123-138, 191-200; Mahmûd Hüseyin el-Mürsî, *el-İtticâhâtü'l-vâkı'iyye fi'l-kışsatü'l-Mısrîyyeti'l-kaşire*, Kahire 1983, s. 212-220, 235-242, 315-329; R. Wielandt, *Das erzählerische Frühwerk Mahmûd Taymûrs*, Beirut 1983; Salâh Rızk, *el-Kışsatü'l-kaşire*, Kahire 1984; M. Mehdi Allâm, *el-Mecma'îyyûn fi hamsîne 'âmen*, Kahire 1406/1986, s. 333-337; P. Cachia, *An Overview of Modern Arabic Literature*, Edinburgh 1990, s. 13-14, ayrıca bk. tür.yer.; Bedrettin Aytaç, *Mahmûd Teymûr'un Hikâyeleri ve Romanları* (doktora tezi, 1992), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Beyyâr Habbâz, *Mahmûd Teymûr ve 'âlemü'r-rivâye fi Mısr*, Beyrut 1994, tür.yer.; Fr. Cabrielli, "L'opera letteraria di Mahmud Taimur", *OM*, XXXII (1952), s. 144-152.



BEDRETTİN AYTAÇ

MAHMÛL (المحمول)

Bir önermenin konusunda bulunduğuna veya bulunmadığına hükmedilen nitelik yahut anlam için kullanılan mantık terimi.

Sözlükte "yüklenen, bir şeye nisbet edilen" anlamına gelen **mahmûl**, mantık terimi olarak mevzu ile (konu, özne) birlikte önermenin iki kurucu ögesinden birisi olup "yüklemli önermede kendisiyle hükmedilen" (Tehânevî, I, 356), "bir şeyde var veya yok olduğuna hükmedilen durum" (İbn Sînâ, s. 21), "bir önermenin konusunda, bir hükmün öznesinde varlığı veya yokluğu belirtilen hal yahut nitelik" mânasında kullanılır. Mantıkta kendisiyle hükmedilen terime (mahkûmün bih) mahmûl, hükme konu olanı ifade eden terime (mahkûmünaleyh) "mevzû", mahmûlû mevzua yükleme veya mahmûlün içerdiği anlamın mevzuda bulunup bulunmadığını gösterme işlemine "haml", mevzu ile mahmûl arasındaki olumlu yahut olumsuz bağıntıya "râbta" denir. Haml hakkında az çok farklı tanımlar bulunmakla birlikte bütün bunlarda onun hükme konu olan bir şey hakkında onaylayıcı (ispat) veya inkâr (nefy) edici bir önerme işlemi olduğu görülür. Meselâ, "Hava

açıktır" veya, "Hava açık değildir" önermelerinde "hava" mevzu, "açık" mahmûl, "tır / değildir" râbta, açıklık vasfının hava ile ilişkilendirilmesi ise hamldir. Türkçe'de mahmûle "yüklem", mevzua "konu", râbitaya da "bağ" denilmektedir. Bir râbta kullanılarak mevzu ve mahmûlün birbiriyle ilişkilendirilmesi, yani mahmûlün mevzua haml edilmesiyle "hamlî kazıyyeler (yüklemli önermeler) ortaya çıkar. İslâm mantıkçıları yüklemli önermeleri şartlı önermelerin mukabili olarak kabul ederler; öte yandan önermede mevzu ve mahmûlû teşkil eden terimlerin veya râbitanın müsbet yahut menfi oluşuna göre yüklemli önermeleri muhassala, basîte, ma'dûle gibi kısımlara ayırırlar (ayrıca bk. ÖNERME).

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf*, I, 356; İbn Sînâ, *en-Necât* (nşr. M. Taki Dânişpejûh), Tahran 1364 hş./1985, s. 21; Cemil Salîbâ, *el-Mu'cemü'l-felsefî*, Beyrut 1982, II, 357-358; Necatî Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 1986, s. 45-48, 55-56.



HASAN KÂTIPOĞLU

MAHMUT BEDRETTİN YAZIR

(bk. YAZIR, Mahmut Bedrettin).

MÂHPEYKER VÂLİDE SULTAN

(bk. KÖSEM SULTAN).

MAHREC (المخرج)

Ses yolunda harflerin çıktığı yerleri ifade eden kıraat ve lugat terimi (bk. HARF).

MAHREC (مخرج)

Osmanlı ilmiye ve eğitim teşkilâtında değişik anlamlarda kullanılan bir terim.

Sözlükte "çıkış yeri, çıkılan yer" mânasına gelen **mahrec** kelimesi Osmanlılar'da daha çok "mahrec mevleviyeti, mahrec-i aklâm, mahrec-i mekâtib-i askeriyeye" gibi terkipler içinde kullanılır. Mahrec mevleviyeti, ilmiye mesleğinde belirli seviyeye ulaşmış çeşitli şehirlerin kadılarının ve bazı müderrislerin derecelerini gösteren bir tabirdir (bk. MEVLEVİYET). XIX. yüzyılda bazı mesleklerle öğrenci yetiştiren orta öğretim seviyesindeki okullar için

de mahreç kelimesi geçer. Osmanlı devlet teşkilâtına ait bürolarda muhtelif seviyelerde görev yapan kâtipler, Tanzimat öncesi dönemde usta-çırak münasebeti içerisinde yetişip yetenekleri nisbetinde yükselirken Tanzimat döneminde her alanda Batı'dan etkilenecek açılan okullar kâtiplerin yetişmesi için de düşünülmüştü. 1862 yılında Maarif Nâzırı Kemal Efendi'nin girişimiyle kâtip yetiştirmek üzere Mekteb-i Aklâm açılmış, kısa bir müddet sonra adı Mahrec-i Aklâm'a dönüşmüştü. Rüşdiye-yi üstün başarı ile bitirenlerin alındığı bu kurumun açılmasına dair tezkirede açılış hedefi açık bir şekilde ifade edilmiştir. Devlet dairelerinde memurun ve özellikle kalem efendisi olmanın çok rağbette olduğu o dönemlerde bu okullara önem verilmiş, öğrencilerin imtihanları Meclis-i Maârif tarafından yapılmıştır. İlk bir iki yıl içerisinde öğrencilerin devam durumları, imtihanları ve yeteneklerine göre çeşitli kalemelerde staj ve hizmet yapmalarıyla ilgili olarak Maarif Nezâreti'nden tezkireler çıkarılmıştır. 3 Receb 1280 (14 Aralık 1863) tarihli ayrıntılı tezkirenin son bölümünde, rüşdiye mezunlarından yetenekli olanların devlet dairelerine alınırken hat, imlâ ve ifadede başarısız olmaları sebebiyle dairelerde mahçup duruma düşmelerinden dolayı bir yıl daha öğrenime devam etmeleri için Mahrec-i Aklâm'ın açıldığı, ancak bu bir yıllık eğitimin de yeterli olmadığından anlaşılması üzerine üç sınıfa çıkarılmasının kararlaştırıldığı belirtilir.

Üç sınıflı Mahrec-i Aklâm'dan 1281 (1864) yılında ilk defa mezun olan yirmi yedi adayın Meclis-i Maârif'e getirilerek hat, imlâ ve ifadeden imtihan edilip başarı gösterenlerin istedikleri bürolara tayin edildikleri, bunlardan onunun Fransızca'daki başarıları sebebiyle Bâbîlî kalemelerinde dolgun maaşlarla istihdam edildiği bilinmektedir. Mahrec-i Aklâm'ın üç sınıfında ayrıca Arapça, Farsça ve Fransızca, hat, tarih ve coğrafya, hesap ve hendese, fizik, kimya ve resim dersleri okutuluyordu. Lise seviyesinde olduğu anlaşılan bu mektepte 1875'te kırk dört öğrenci bulunuyordu. 1876 yılında yeni bir değişikliğe gidilerek daha yüksek seviyeli devlet memuru yetiştirmek amacıyla Mekteb-i Fünûn-ı Mülkiyye açılınca Mahrec-i Aklâm kapatıldı.

Başarılı memur yetiştirmek için okullar açıldığı gibi Mühendishâne-i Bahri ve Mühendishâne-i Berrî ile Mekteb-i Harbiyye'ye yetenekli öğrenci yetiştirmek üzere orta dereceli Mahrec-i Mekâtib-i Askeriyye 1281'de (1864) faaliyete başla-

mıştır. Dört sınıf halinde düzenlenen okulun programında değişik seviyelerde Osmanlı Türkçesi, Arapça ve Fransızca grameri, mantık, hesap, hendese, coğrafya ve tabiat bilgisi derslerine yer verilmiştir.

Açılış amaçları ve programları bakımından her iki mahreç mektebinin de belirli bir mesleğe hazırlık okulu niteliği taşıdığı dikkati çeker. Ancak Tanzimat dönemi nezâretleri, kalemleri ve mekteplerinin ortak özelliği çok sık aralıklarla isim ve müfredat değiştirmesi olup kurulan bu yeni okulların da bu uygulamadan kurtulamadığı, gerek isim ve derecelerinin gerekse müfredatlarının birkaç defa değişikliğe uğradığı bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Mahmud Cevad, *Maârif-i Umûmiyye Nezâreti Tarihçe-i Teşkilâtı ve İcrââtı*, İstanbul 1338, s. 130, 138, 156, 157; *Türkiye Maarif Tarihi*, I-II, 476-480; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, bk. İndeks; Hasan Ali Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773-1923)*, İstanbul 1991, s. 74-77; Pakalın, III, 385-387; F. Müge Göçek, "Makhrerj", *EP* (İng.), VI, 133.



MEHMET İPŞİRLİ

MAHREM

(المحرم)

Birbirleriyle evlenmesi dinen yasaklanmış akraba anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte "helâl olmayan, yasaklanan şey" mânasındaki mahrem kelimesi, fıkıh terimi olarak kendileriyle evlenilmesi dinen yasaklanmış bulunan belli derecelerdeki akrabayı ifade eder. Farsça bir terkip olan nâmahrem ise "aralarında evlenme yasağı bulunmayan kişiler" demektir. Kur'an-ı Kerim'de geçmeyen mahrem kelimesinin hadislerde hem sözlük hem terim anlamında kullanıldığı görülür (Wensinck, *el-Mu'cem*, "hırm" md.).

İslâm dini, karşı cinsler arasındaki ilişkilerde insanın tabiat ve eğilimlerini göz önünde bulundurarak hem fıtratı ve tabii olanı korumak hem de aşırılıkları önlemek amacıyla tarafları muhtemel sapmalardan koruyucu bazı sınırlamalar getirmiş, yakın hısımlar arasında belli ölçülere bağlı olarak evlenme yasağı koymuştur. Kur'an-ı Kerim'de kendileriyle evlenilmesi sürekli olarak yasaklanan akrabalarından bahseden âyetten hareketle (en-Nisâ 4/23) İslâm hukukunda kadın ve erkeğin birbiriyle evlenmesine engel teşkil eden sebepler kan hısımlığı, sıhrî hısımlık ve süt hısımlığı olmak üzere üç grupta toplanmıştır (bk. MUHARREMÂT). Kan hısımlığı

dolayısıyla evlenilmesi yasak olan akrabalar usul (üst soy hısımları), fûrû (alt soy hısımları), ana babanın fûrû ile dede ve ninenin çocuklarıdır. Evlenmeden doğan hısımlık (sıhriyyet) sebebiyle evlenilmesi yasak olanlar ise dört grupta toplanır: Usulün eşleri (üvey anne ve üvey nine), fûrûn eşleri (gelinler), eşin usulü (kayınvâlî ve eşin her iki taraftan nineleri), eşin fûrû (üvey kızlar veya bu durumdaki kız torunlar; burada erkek açısından evlenilmesi yasak kimseler sayılmış olup hanımın evlenmesi söz konusu olduğunda kocanın aynı derecedeki akrabaları düşünülmelidir; ayrıca bk. SİHRİYYET). Çocuğu öz annesi dışında emziren kadın ve onun belli derecedeki yakınları arasında oluşan süt hısımlığı sebebiyle evlenilmesi yasak olan akrabalar da şunlardır: Süt usul (sütanne, baba, sütnine ve dede), süt fûrû (süt çocuklar ve torunlar), sütanne ve babanın nesep ve süttan olan fûrû (süt kardeşler ve onların çocukları), sütdede ve ninenin çocukları (süthalalar ve sütteyzeler), eşin sütannesi ve ninesi, eşin süttan olan kız çocukları ve kız torunları, sütba ve dedenin sütanne ve nine olmayan eşleri, süttan olan fûrûn eşleri (ayrıca bk. RADÂ'). Aralarında bu tür hısımlıklar dolayısıyla evlenme engeli bulunan erkek ve kadınlar birbirlerinin mahremi sayılır.

Süreklilik göstermediği için ortadan kalkması mümkün olan geçici evlenme engelleri olarak şunlar zikredilebilir: Halen başkasıyla evli olma, kocasından boşanmış olup iddet bekleme süresi içinde bulunma, birden fazla evlilik durumunda hanımının kız kardeşi, halası ve teyzesi gibi yakın hısımlı olma, dört hanımla evli bir kimse için beşinci evlilik ve evlenecek kişiler arasında din farkı bulunma. Bu tür engellerin ortadan kalkması durumunda taraflar arasında evlilik mümkün olur.

Birbirinin mahremi olan kimselerle ilgili dinî hükümlerde nâmahrem kişiler arasındaki ilişkilere göre bazı farklılıklar söz konusudur. İslâm âlimleri kadının örtünmesinden, karşı cinsle bakmasından ve kadına göre mahrem sayılan kişilerden bahseden Nûr sûresindeki ilgili âyetten (en-Nûr 24/31), bir arada yaşamamanın getirdiği bazı mecburiyetleri ve mahrem olan akrabalar arasında fıtrî olarak şehvet duygusunun bulunmamasını göz önünde bulundurup mahrem olmayanlara göre daha esnek bir yaklaşım ortaya koymuştur. Hanefî mezhebine göre bir kadın mahremi olan erkeklerin yanında başını, kollarını, gerdanını, ayaklarını ve bacak-

ların diz kapağından aşağı kısmını açık bulundurabilir; erkek de mahremi olan hanımın anılan yerlerine bakabilir. Şâfiî mezhebine mensup fakihler bu sınırı daha geniş tutarak erkeğin mahremi olan kadının diz kapağı ile göbek arasının dışında kalan organlarına bakabileceği görüşündedir. Hanbelî ve Mâlikî âlimleri ise baş, boyun, yüz, el ve ayaklar dışındaki organlara bakmanın câiz olmadığını söylemişlerdir. Öte yandan erkeğin avret yeri göbekte diz kapağı arası olduğundan fakihlerin çoğunluğuna göre bir kadın, mahremi olsun olmasın bir erkeğin vücudunun göbeğiyle diz kapağı arası dışında kalan yerlerine bakabilir.

Fakihlerin çoğunluğuna göre bir kadının mahremi olmayan erkeklerin yanında yüz ve ellerinin dışında kalan bütün organlarını örtmesi gerekmektedir. Bazı fakihler yüz ve elleri örtmenin de gerekli olduğu görüşündedir. Şâfiî ve Hanbelî mezhebine mensup fakihler ayakların örtülmesini gerekli görürken Hanefî ve Mâlikîler bunun gerekli olmadığını söylemişlerdir (ayrıca bk. AVRET; TESETTÜR). Mahrem olmayan kadın ve erkeklerin günlük hayatın zaruretleri çerçevesinde birbirinin örtülmesi icap etmeyen yerlerine bakmalarında bir sakınca olmamakla birlikte bunlara şehvet hissiyle bakmaları hiçbir şekilde meşrû görülmemiştir (*Müşned*, II, 276, 317; Buhârî, "İsti'zân", 12; Müslim, "Kader", 20-21).

Hanefî, Şâfiî ve Mâlikî mezhebine mensup âlimler, mahremlerin birbirlerinin bakmasında sakınca bulunmayan organlarına dokunmasının da câiz olduğu görüşündedir. Nâmahrem kadın ve erkekler için bu husus ancak zaruret halinde câizdir. Ahmed b. Hanbel'in, bir erkeğin annesinin dışındaki kadınlarla tokalaşmasını mekruh kabul ettiği ve sadece uzun yoldan gelen mahrem yakınlarını öpmesini câiz gördüğü nakledilmektedir.

H. Peygamber'in, "Yanında mahremi bulunmayan bir kadınla -nâmahrem- bir erkek halvet halinde bulunmasın; kadın yanında mahremi bulunmadan yolculuğa çıkmasını" meâlindeki hadisinden (*Müşned*, I, 222; III, 339; Buhârî, "Nikâh", 111, 112; Müslim, "Hac", 424; Tirmizî, "Rađâ", 16, "Fiten", 7) hareketle âlimler, mahrem olmayan bir erkekle bir kadının başkalarının giriş ve görüşüne açık olmayan bir ortamda baş başa kalmalarını (halvet) câiz görmemişlerdir. Bu durum, birbirinin mahremi olan kişiler için söz konusu olmadığı gibi yanlarında mahremi bulunan nâmahrem kadın ve erkeğin bir ara-

da bulunmaları da halvet sayılmamıştır (ayrıca bk. HALVET).

Yine anılan hadis ve zamanın ulaşım ve güvenlik imkânları göz önünde bulundurularak özellikle iffet ve namusunun zarar görmesi gibi birtakım muhtemel olumsuzlukları önlemek amacıyla kadının, yanında mahremi olmadan uzun mesafeli yolculuk yapması uygun kabul edilmemiştir. Bununla birlikte yol güvenliğinin sağlanması veya kadınların ayrı bir kafile oluşturmaları durumunda bir kadının yanında mahremi olmadan yolculuk yapmasında sakınca görülmemiştir. Buna bağlı olarak yanında kocası ya da mahremlerinden bir erkek bulunmayan kadının seferlik hükümlerinin uygulanacağı bir mesafeyi katedecek şekilde hac yolculuğuna çıkması konusunda mezhepler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir (bk. HAC). Mahremiyetle ilgili hükümler müslüman bir erkek veya kadınla gayri müslim mahremi arasında da geçerlidir.

Aralarında mahremiyet ilişkisi bulunan yakınlar birbirlerinin cenazelerini yıkama, namazlarını kıldırma ve kabre indirme hususunda başkalarından önce hak sahibidirler. Şâfiîler, cenaze namazını kıldırmadaki yetki sırası konusunda önceliği yakın akrabaya verir. Konuyu daha çok kamu düzeni açısından ele alan Hanefî fakihlerine göre ise cenaze namazı cuma namazına benzetildiğinden birinci derecede yetkili kişi devlet başkanı veya bu işle görevlendirilmiş kimsedir; daha sonra ölen şahsın yakın akrabaları gelir.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "hrm" md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, "hrm" md.; *Müşned*, I, 222; II, 276, 317; III, 339; Buhârî, "İsti'zân", 12, "Ahkâm", 49, "Nikâh", 111, 112; Müslim, "Hac", 424, "Kader", 20-21; Tirmizî, "Rađâ", 16, "Fiten", 7; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 314-318; Serahsî, *el-Mebsût*, X, 147-158; Kâsânî, *Bedâ'î*, V, 119, 121; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXIII, 206; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, III, 190; VII, 456-462; Kurtubî, *el-Câmi*, XII, 232-233; Nevevî, *Şerhu Müslim*, IX, 109; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, Kahire 1328, I, 500; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, III, 129, 132; Şemseddin er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, Beyrut 1404/1984, III, 251; VI, 185; Buhârî, *Keşşâfû'l-kınâ*, III, 8-9; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, VI, 367; Behî el-Hülî, *el-Mer'e beyne'l-beyt ve'l-müctema*, Kahire, ts. (Mektebetü dâni'l-Urûbba), s. 206-208; Muhammed el-Ebâsîrî Halîfe, *el-Mer'e ve't-terbiyetü'l-İslâmiyye*, Küveyt 1404/1984, s. 135-139; Abdülkerim Zeydân, *el-Mufaşşal fi ahkâmî'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fi ş-şer'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut 1413/1993, III, 143-269; Müsâid b. Kâsim el-Fâlih, *Ahkâmü'l-'aure ve'n-nażar bi-dellîl'n-naş ve'n-nażar*, Riyad 1413/1993, s. 35, 46, 89, 100; "Erhâm", *Mu.FI*, V, 17-22.



SALİM ÖĞÜT

MAHREME b. NEVFEL

(مخرمة بن نوفل)

Ebû Safvân (Ebû'l-Misver) Mahreme b. Nevfel b. Üheyb (Vüheyb) b. Abdimenâf (ö. 54/674)

Sahâbî.

Hicretten altmış yıl önce dünyaya geldiği tahmin edilmektedir. Kureyş kabilesinin Benî Zühre koluna mensup olup Hz. Peygamber'in annesi Âmine bint Vehb'in amcasının torunu, Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın amcasının oğludur. Annesi, Hâşim b. Abdümenâf'ın torunu Rukayka bint Ebû Sayfî'dir. Ebû'l-Misver künyesiyle de anılır. Abdurrahman b. Avf'ın kız kardeşi olan muhacirlerden Âtike ile evliydi.

Mahreme b. Nevfel'in Kureyş tarihinde ve savaşlarında önemli bir yeri vardır. Ficâr savaşlarında Kureyş ordusu içinde yer alan Benî Zühre birliğine kumandanlık yaptı. Aynı zamanda Kureyş'in şiir râvilerinden, tarih ve ensâb âlimlerinden. Şahıslar ve kabileler arasında meydana gelen ihtilâflarda hakemlik yapardı. 2 (624) yılında Ebû Süfyan idaresinde Suriye'ye giden ve Bedir Gazvesi'nin vuku bulmasına sebep olan kervanda o da bulunuyordu. Kervanın Mekke'ye ulaşmasının ardından Benî Zühre, Bedir Gazvesi için yola çıkan Kureyş ordusundan ayrılarak Mekke'ye dönmüş, bunun üzerine Ebû Süfyan Benî Zühre'den bazılarının mallarına el koymuştu. Mahreme b. Nevfel'in bu uygulamaya karşı çıkarak kabile mensuplarına mallarının teslim edilmesini sağlaması onun Kureyş içindeki saygınlığını göstermektedir.

Mekke'nin fethi sırasında Nikul'ukâb'da (Taberî, III, 52) veya Sukyâ mevkiinde (Makrizî, s. 367) Hz. Peygamber'i karşılayan Abbas b. Abdülmuttalib'in yanında Mahreme b. Nevfel de bulunuyordu. Mekke'nin fethinde müslüman olan Mahreme İslâm ordusu safında Huneyn Gazvesi'ne iştirak etmiş. Resûl-i Ekrem onu müellefe-i kulûbdan sayarak kendisine Huneyn ganimetlerinden elli deve vermiştir. Kaynaklarda Mahreme'nin bundan sonra samimi bir müslüman olduğu kaydedilir.

Mahreme b. Nevfel Mekke'nin fethinden sonra Medine'ye yerleşti. İbn Sa'd (*eş-Tabakât*, IV, 205), İbn Ümmü Mektûm'un Suffe'nin inşasından bir süre sonra Mahreme b. Nevfel'in dârükkurrâ diye bilinen evinde misafir olduğunu kaydetmektedir. Ancak Mahreme'nin Mekke fethinde İslâm'ı kabul edinceye kadar Mekke'de yaşadığı ve İbn Ümmü Mek-

tûm'un da Medine'ye çok erken bir dönemde hicret ettiği dikkate alınırsa evin mülkiyetinin daha sonra Mahreme'ye geçtiği anlaşılır.

Sert mizaçlı bir kimse olan Mahreme'ye Hz. Peygamber yumuşak davranırdı. Rivayete göre Mahreme b. Nevfel, Resûl-i Ekrem'in kendisine hediye olarak gelen elbiseleri dağıttığını duyunca oğlu Misver'i yanına alarak Resûlullah'ın evine gitmiş ve oğlundan onu dışarıya çağırmasını istemişti. Misver'in bundan çekindiğini gören Mahreme, "Yavrum, o cebbar değildir" demiş, Misver'in çağırması üzerine elinde kıymetli bir elbiseyle dışarı çıkan Resûl-i Ekrem, "Ey Mahreme, bunu sana ayırdım" diyerek elbiseyi kendisine vermiştir.

Hz. Ömer, hilâfeti döneminde Mahreme b. Nevfel'i bazı sahâbîlerle birlikte Mekke haremının sınırlarını işaretlemekle görevlendirdi. Ayrıca 20 (641) yılında diwan tertiplemeye karar verince bu işi tanzim görevini Akil b. Ebû Tâlib, Cübeyr b. Mut'im ve Mahreme b. Nevfel'e verdi. Mahreme, bir Kureyşli'ye iftira etmesi sebebiyle Hz. Ömer tarafından had cezasına çarptırıldı. Hz. Osman döneminde gözlerini kaybeden Mahreme 54 (674) yılında ve muhtemelen 115 yaşında Medine'de vefat etti. Mahreme b. Nevfel, Fuat Sezgin'in *Geschichte des Arabischen Schrifttums* adlı eserinin Arapça tercümesinde (GAS [Ar.], I/2, s. 31) yanlış olarak tâbiinin büyükleri arasında sayılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Farzû'l-ḥumus", 11, "Hibe", 19, "Libâs", 12, 44, "Şehâdât", 11; Müslim, "Zekât", 129, 130; Ebû Dâvûd, "Libâs", 4; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 44-45, 200; II, 812; III, 946; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 153; III, 295; IV, 205; VIII, 51; a.e. (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 1421/2001, VI, 69-70; Zübeyrî, *Nesebü'l-Kureyş* (nşr. E. Lévi – Provençal), Kahire 1953, s. 262; Halîfe b. Hayyât, *et-Târîḥ* (Ömerî), s. 90, 223; İbn Habîb, *el-Muḥabber*, s. 170, 171, 232, 296; a.m.f., *el-Münemmak*, s. 171, 332, 386, 395, 404; Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, II, 323; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Ukkâşe), 313, 379, 430; Taberî, *Târîḥ* (Ebû'l-Fazl), II, 427; III, 52, 90; IV, 209-210; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, III, 395-396; Muvaffakud-din İbn Kudâme, *et-Tebyîn fi ensâbi'l-Kureşiyîn* (nşr. M. Nâyif ed-Düleymî), Beyrut 1408/1988, s. 112, 174, 291-292, 302; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe* (Bennâ), V, 125-126; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, II, 543-544; Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ* (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1941, s. 66, 69, 362, 367; İbn Hacer, *el-İşâbe*, III, 370-372; W. Wüstenfeld, *Genealogische Tabellen der Arabischen Stämme und Familien*, Göttingen 1852, Tabellen S. Register 278; Sezgin, GAS, I, 259; a.e. (Ar.), I/2, s. 31.



İBRAHİM SARIÇAM

MAHREMÎ

(محرمی)

(ö. 942/1535)

Divan şairi.

Asıl adı Ahmed, mahlası Mahremî'dir. Doğum tarihi bilinmemekle birlikte o devirde Galata'nın köylerinden olan Tatavla'da (bugünkü Kurtuluş) doğduğu kaydedilmektedir. Babasının II. Bayezid'in muşâhiblerinden Tatavlı Mehmed Ali Bey olduğu *Şehnâme*'sinde yer alan bilgilerden ve *Mecmau'l-letâyif*'te müellif adı olarak Ahmed b. Mehmed b. Tatavul Ali yazılmasından belli olmaktadır. Esrar Dede'nin tezkiresinde zikrettiği, 950'de (1543) Konya'da ölen Mevlevî Mahremî Dede'nin Tatavlı Mahremî ile alâkasının bulunmadığı, ancak tezkirede verilen gazel örneğinin Tatavlı'ya ait olduğu anlaşılmaktadır.

Medrese eğitiminden sonra Galata'da yirmi yıl kadar kâtiplik ve nâiblik görevinde bulunan Mahremî, Pîrî Paşazâde Mehmed Çelebi ile Aşıkzâde Hasan Çelebi'nin Paskalya törenini izlemek için kıyafet değiştirip Galata'da kiliseye gitmeleri üzerine, "Galata'ya sanem seyrine gelmiş / Si-tanbul'dan bir iki din ulusu" beytini söylemesi yüzünden vazifesinden azledildiyse de adı geçenlerden özür diledikten sonra görevine iade edildi. Galata Kadısı Beyşehirli Hasan Çelebi Selânik kadılığına tayin edilince onunla birlikte Selânik'e gitti. Ardından İstanbul'a dönerken bindiği gemi düşman eline geçince eşi ve çocuklarıyla birlikte esir düştü. Aşık Çelebi'nin anlattıklarına göre bu olay 940'ta (1533) meydana gelmiştir.

Mahremî, fideye için gerekli parayı bulmak üzere eşini ve çocuklarını rehin bırakıp İstanbul'a doğru yola çıktı. Binddiği gemi Eğriboz'da Kızılhisar Kalesi'ne uğradığında arkadaşı şair Esîrî'den, yakın dostlarından Kâtibî mahlaslı Seydi Ali Çelebi (Reis) ve Nigârî mahlaslı Nakkaş Haydar'ın Barbaros Hayreddin Paşa'nın donanmasıyla Tunus'a gittiklerini öğrenince üzüldü (Âşık Çelebi, vr. 118^a). Fakat Nakkaş Haydar ve Seydi Ali'nin içinde bulunduğu gemi rüzgârın ters yönde esmesi üzerine Kızılhisar Kalesi'ne gelince eski dostlar buluşarak İstanbul'a beraber gittiler. Mahremî gerekli parayı topladığı sırada 942 Muharrem'inde (Temmuz 1535) vefat etti. Kafzâde Fâizî ölümüne şu ta-

rihi düşürmüştür: "Âh rihlet-i Mahremî" (942 [1535]; *Zübdetü'l-eş'âr*, vr. 86^b). Ölüm tarihi bazı kaynaklarda farklı kaydedilmektedir. Nakkaş Haydar toplanan 1700 filoriyi ailesini kurtarmak için gönderir. Fakat Mahremî'nin oğullarından biri ölmüştür; eşi, iki kızı ve bir oğlu İstanbul'a döner. Hammer ve Babinger'e göre fideye parasını Barbaros Hayreddin Paşa vermiştir (GOD, II, 521; [Üçok], s. 72). Ancak Türkçe kaynaklarda bu bilgi teyit edilmemektedir.

Mahremî'nin ilk olarak tanınmasını sağlayan M. Fuad Köprülü'dür. Onun *Millî Edebiyatın İlk Mübeşşirleri* başlığıyla 1920'li yıllardan itibaren yayımladığı kitap ve makalelerinde Türkî-i Basîf akımının öncüsü ve temsilcisi olarak söz ettiği iki şairden biri Mahremî'dir. Köprülü'ye göre XVI. yüzyılda Türk şiiri üzerinde İran şiirinin etkisi gittikçe artmış, Türkçe kelimelerin yerini Arapça ve Farsça kelimeler almış, bunlarla yapılan terkipler Türk şiirini kaplamıştı. Bu sırada ortaya çıkan Tatavlı Mahremî ve Edirneli Nazmî aruz vezniyle, fakat sade bir Türkçe ile, yabancı kelimelerden imkân nisbetinde arındırılmış bir dille şiirler yazmaya başlamışlar, buna da Türkî-i Basîf adını vermişlerdir. Fuad Köprülü'nün bu görüşü uzun süre kabul görmüşse de son yıllarda gerek Mahremî gerekse Edirneli Nazmî hakkında yapılan çalışmalar bunun geçerliliğini tartışmaya açmıştır (bk. bibl. Aynur, Avşar, Köksal).

Eserleri. 1. *Şehnâme*. 12.280 beyit olan eser üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm (beyit 1-2263) ayrı bir cilt olup II. Bayezid'in seferlerinden söz eder. Bilenen tek nüshası Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'nde bulunan yazmanın (nr. Y-1/1) başı ve sonu eksiktir. İkinci bölüm (beyit 2264-8944) Yavuz Sultan Selim dönemine ve özellikle İran ve Mısır seferlerine dairdir. Üçüncü bölüm (beyit 8945-12280) Kanûnî Sultan Süleyman'ın saltanatının ilk iki yılındaki olayları, Belgrad ve Rodos'un fethini anlatır. İkinci ve üçüncü bölümü içeren yazmanın yegâne nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Revan Köşkü, nr. 1287). *Şehnâme*'nin ikinci bölümü üzerinde bir doktora çalışması yapılmıştır (bk. bibl.). 2. *Şütürnâme*. Kaynaklarda adı geçmeyen risâlenin tek nüshası Berlin Devlet Kütüphanesi'nde bir mecmua içindedir (nr. 282, vr. 367^a-374^a). Mensur-manzum karışık bir ahlâk kitabı mahiyetindeki eserde bir

devenin başından geçen olaylar latifeler halinde anlatılır. Şener Demirel'in eser üzerinde yayımlanmamış bir çalışması vardır (16. Yüzyıl Divan Şairlerinden Tatavralı Mahremî ve Şütürnâme'si). 3. *Mecmau'l-letâyif*. Yine kaynaklarda zikredilmeyen bu eserin bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Esad Efendi, nr. 1755/11, vr. 85^a-101^a). Mensur-manzum karışık olan eserde Mahremî dost meclislerinde okunması için Acem büyüklerinin latifelerini topladığını belirtir (vr. 85^b). İkişi Türkçe, diğerleri Farsça olan seksen dokuz latife başta Sultan Ya'kûb, Hâfız, Mevlânâ Selmân, Sultan Hüseyin Baykara, Kâtibî, Câmî, Mevlânâ Tûsî, Şah Mahmûd olmak üzere çeşitli kişiler hakkındadır. 4. *Tarabû'l-mecâlis*. Kaynaklarda rastlanmayan eserin İran'daki bir kütüphanede bulunan yazma nüshasının fotokopisi Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcuttur (fotokopi, nr. 357). Mensur-manzum karışık olan eser, Hüseyin b. Hasan el-Hüseyinî'nin (ö. 718/1318) *Tarabû'l-mecâlis* adlı öğüt kitabının çevirisidir. Kitapta kuşlar ve vahşi hayvanların başından geçenler anlatılır. 5. *Basîtnâme*. Henüz ele geçmeyen bu eser hakkında Aşık Çelebi ve Âlî Mustafa Efendi'nin tezkirelerinde yer alan bilgilerden yola çıkan M. Fuad Köprülü, Mahremî'yi Türkî-i Basît akımının temsilcilerinden biri olarak görmüştür. Eserin konusu ve nazım şekli bilinmemekte, ancak Aşık Çelebi ve Âlî'nin ifadelerinden mesnevi tarzında olduğu tahmin edilmektedir.

Mahremî'nin divanı olduğuna dair kaynaklarda bir bilgi yoksa da çeşitli mecmualarda gazelleri bulunmaktadır. Aşık Çelebi, Âlî Mustafa Efendi, Kınalızâde, Beyânî, Esrar Dede tezkirelerinde birer gazeli, *Mecmûa-i Eş'âr*'da bir (Süleymaniye Ktp., Tarlan, nr. 62/1), Edirneli Nazmî'nin *Mecmau'n-nézâir*'inde beş (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4222), *Nazîre Mecmûası*'nda bir (İÜ Ktp., nr. 445), diğer bir *Nazîre Mecmûası*'nda bir (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 674), *Rieu Katalogu*'nda iki, *Blochete Katalogu*'nda iki, *Pervâne Bey Mecmûası*'nda yedi gazeli (TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 406), *Kasâid-i Türkiyye*'de tevhid, na't, münâcât, mersiye, muhammes ve kaside olmak üzere otuz yedi şiiri (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3418) tesbit edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Mahremî ve Şehnâme'si: J. Kısım Yavuz Sultan Selim Dönemi, *İnceleme-Metin-Sözlük-Dizin* (haz. Hatice Aynur, doktora tezi, 1993),

İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Aşık Çelebi, *Meşâirü's-suarâ*, vr. 117^b-118^b; Latîfî, *Tezkiretü's-suarâ ve Tabsiratü'n-nuzamâ* (nşr. Rıdvan Canım), Ankara 2000, s. 493-494; Beyânî, *Tezkiretü's-suarâ* (nşr. İbrahim Kutluk), Ankara 1997, s. 251; *Künhü'l-Ahbar*'in *Tezkire Kısım* (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994, s. 271-272; Kınalızâde, *Tezkire*, II, 856-857; Kafzâde Fâizî, *Zübdetü'l-eş'âr*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1877, vr. 86^b-87^a; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1026; Esrar Dede, *Tezkire*, Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 756, s. 357-358; Hammer, *GOD*, II, 521; Rieu, *Catalogue*, s. 210; *Sicill-i Osmânî*, IV, 98; Blochet, *Catalogue*, II, 328, nr. 366; M. Fuad Köprülü, *Bugünkü Edebiyat*, İstanbul 1924, s. 77-81; a.mlf., *Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri ve Divân-ı Türkî-i Basît*; XVI. Asır Şairlerinden Edirneli Nazmî'nin Eseri, İstanbul 1928, s. 18-24; (aynı yazı: Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları I*, s. 281-288); a.mlf., "Millî Lisan ve Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirlerinden Şair Mahremî", *HM*, sy. 106 (1928), s. 2-3; [Nihal] Atsız, *XVinci Asır Şairlerinden Edirneli Nazmî'nin Eseri ve Bu Eserin Türk Dili ve Kültürü Bakımından Önemi*, İstanbul 1934; Münzevî, *Fihrist*, II/2, s. 1275-1276; Levend, *Gazavatnâmeler*, s. 176; Nihad Sâmî Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1983, I, 622; Babinger (Üçok), s. 72; H. Sohrweide, *Türkische Handschriften*, Wiesbaden 1981, s. 262-263, nr. 282; Abdülkadir Özcan, "Historiography in the Reign of Süleyman the Magnificent", *The Ottoman Empire in the Reign of Süleyman the Magnificent*, İstanbul 1988, II, 190-191; Ziya Avşar, "Türkî-i Basîti Yeniden Tartışmak", *Billig*, sy. 18, Ankara 2001, s. 127-143; Fatih Köksal, "Orjinal Bir Şair: Edirneli Nazmî ve Divân'ına Yeni Bakışlar", *Billig*, sy. 20 (2002), s. 101-123; Mustafa Kutlu, "Mahremî", *TDEA*, VI, 118.



HATİCE AYNUR

el-MAHSÛL

(المحصول)

Fahreddin er-Râzî'nin
(ö. 606/1210)

fıkıh usulüne dair eseri.

Tam adı *el-Maḥşûl fî 'ilmi 'uşûli'l-fıkıh* olan eser fıkıh usulünün mütekellimîn metoduyla yazılmış önemli kitaplardan biridir. Râzî eserinde, mütekellimîn ekolünün kendinden önceki dört önemli fıkıh usulü kitabı olan Kādî Abdülcebâr'ın *el-'Umed*, Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed*, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin *el-Burhân fî uşûli'l-fıkıh* ve Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ'sını cem'* ve ihtisar ederek yeni bir tertip ve tasnife tâbi tutmuştur. Aynı eserlerden ihtisar edilerek meydana getirilen bir diğer fıkıh usulü kitabı da Seyfeddin el-Âmidî'nin *el-İḥkâm*'ıdır. Ancak İbn Haldûn'un da işaret ettiği gibi (*Mukaddime*, III, 1065) *el-İḥkâm*'da daha ziyade görüşlerin tah-

kikine ve meselelerin ayrıntılarına ağırlık verilirken *el-Maḥşûl*'de deliller ve ihticâc üzerinde durulmuştur. Bu iki eserin, söz konusu yaklaşım farklılıklarına rağmen en azından mensup oldukları mütekellimîn mesleği içerisinde orijinal bir üslûp ve sistematikte yazılan temel metinler serisinin en son iki kitabı olma gibi bir değeri paylaştıkları söylenebilir.

Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl*'ü otuz yaşları gibi ilim hayatı bakımından çok genç sayılabilecek bir dönemde kaleme almış ve 576 (1180) yılında tamamlamıştır. Eser, yazıldığı tarihten itibaren fıkıh öğrencileri ve ilim adamları tarafından büyük rağbet görmüş ve pek çok kişi tarafından istinsah edilmiş, hatta tahrife varacak düzeyde çeşitli istinsah farklılıklarına uğramıştır (bazı örnekler için bk. *el-Maḥşûl*, neşreden giriş, I, 74-77). Daha müellifinin sağlığında temel bir kaynak olarak kullanılmaya başlanan *el-Maḥşûl*'ün birçok kütüphanede yazma nüshaları bulunmakta olup (Brockelmann, *GAL*, I, 667; *Suppl.*, I, 921) çeşitli baskıları (Beyrut 1408/1988; I-II, Beyrut 1412/1992) ve Tâhâ Câbir el-Ulvânî tarafından altı cilt halinde tahkikli neşri yapılmıştır (Riyad 1399-1401/1979-1981; Beyrut 1412/1992).

el-Maḥşûl'de fıkıh, fıkıh usulü, ilim, zan, nazar, delil, emâre gibi terimler hakkında kısa açıklama yapıldıktan sonra sırasıyla şer'î hüküm, Kur'an ve Sünnet lafızlarından hüküm çıkarmaya yarayan dil ve yorum kuralları (lügavî ve lafzî meseleler), icmâ, haber, kıyas, teâdül ve tercih, ictihad, fetva konuları ele alınmıştır. Bab ve fasıl sistematigi üzerine kurulu olan eserde, muhalif görüşler ve delilleri bazan ait oldukları şahıs ve ekoller de belirtilerek ayrıntılı biçimde aktarıldıktan sonra bunların tartışması yapılmış ve kitap genel olarak diyaloglar halinde yazılmıştır.

Fıkıhta Şâfiî, akaidde Eş'arî mezhebine mensup olan Fahreddin er-Râzî'nin bu eserinde temel olarak mezhebinin genel eğilimlerinden dışarı çıkmadığı görülür. Onun *el-Maḥşûl*'de en çok tenkit ettiği mezhepler arasında Mu'tezile, Hanefiler, Haşviye (I, 539), Mürcie (I, 545), Şîa (II, 68), Hâriciler (III, 340) gibi çeşitli gruplar yer alır. Bununla beraber Fahreddin er-Râzî'nin zaman zaman kendi mezhebine mensup âlimlerin çoğunluğunun benimsediği bir görüşe muhalefet ettiği de olmuştur (II, 149). Hatta *el-Maḥşûl*'ü yazarken en çok yararlandığı kişi, kelâm tarihinde Eş'arîler'in en büyük muhalifleri

olan Mu'tezile mezhebine mensup Ebû'l-Hüseyn el-Basrî olmuş, ona nâdiren muhalefet ederken (II, 7), çok defa görüş ve sözlerini aynen nakletmiş veya benimsemiştir (I, 223; II, 22, 42, 91, 225, 250, 266; III, 9, 67, 210). Bu arada *el-Maḥşûl*'ün temel kaynaklarından biri olan *el-Müstaṣfâ*'nın müellifi ve Şâfiî-Eş'arî mezhebinin önder şahsiyetlerinden biri olan Gazzâlî ile uyumu yanında (II, 192) sık sık ondan farklı düşündüğü de olmuştur (II, 229, 340-342; III, 160, 232).

Fahreddin er-Râzî *el-Maḥşûl*'de yurakarda zikredilen dört usul eserini esas almışsa da Ebû Hanîfe, Şâfiî, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, İsbâ b. Ebân, Kerhî, Muhammed b. Dâvûd ez-Zâhirî, Cessâs ve Debûsî, İbn Süreyc, Ebû Bekir es-Sayrafi, İbn Fûrek ve Bâkılânî gibi diğer fakih ve usulcülerin görüş ve eserlerine de sıkça atıfta bulunur (I, 117, 120, 209, 210, 399, 462; II, 229, 342, 423, 500; III, 345). Özellikle dil ve lafızla ilgili kavramların tanımları sırasında Arap edebiyatından destek alır; Halîl b. Ahmed, Sîbeveyhi, Asmaî, Müberred, Ebû Ali el-Fârisî, İbn Cinnî, Abdülkâhir el-Cürcânî gibi Arap dilcilerinin görüş ve eserlerine müracaat eder (I, 404, 507; II, 539). Kelâm tartışmalarında müellif bilhassa Nazzâm, İbn Küllâb, Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ve Ebû Abdullah el-Basrî gibi kelâmcıların görüş ve eserlerinden yararlanmış, onlardan sıkça söz etmiştir (I, 210, 371, 372, 399; II, 66, 433, 614; III, 334, 487).

el-Maḥşûl'ü fıkıh usulünün temel kaynaklarından biri ve mütekekkilimîn metodunun klasik çizgisinin belki de en iyi temsilcisi haline getiren en önemli özellik, müellifinin kelâm ve mantık ilmine derin nüfuzu ve esere kazandırdığı sistematik örgüdür. *el-Maḥşûl*'de Fahreddin er-Râzî'nin kelâmcılığı ile mantıkçılığı bir araya gelmiştir. Eserin sade ve açık bir üslûbu vardır. Özellikle lafız ve dil konuları formel olarak mantık esas alınıp telif edilmiş, kitap, sistematik kurgusuyla âdeta kendinden sonra bu ekolde yazılan usul eserleri için de örnek oluşturmuştur. Daha sonra telif edilen eserler üzerinde kalıcı bir etkiye sahip olan *el-Maḥşûl*'ün şerh ve ihtisarları bu sebeple önemli bir yekûn tutmakta olup bunların başlıcaları şunlardır:

Şerhleri. 1. Şehâbeddin el-Karâfî, *Nefâ'isü'l-üşûl fi şerhi'l-Maḥşûl* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmecvûd – Ali Muhammed Muavvaz, I-IX, Mekke-Riyad 1418/1997).

el-Maḥşûl'ün en hacimli şerhlerinden biri olan eserde önce *el-Maḥşûl*'den yaklaşık bir fasıl büyüklüğünde metinler nakledilmekte, ardından burada geçen görüşler uzun uzun tartışılmaktadır. 2. Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî, *el-Kâşif 'ani'l-Maḥşûl* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmecvûd – Ali Muhammed Muavvaz, I-VI, Beyrut 1419/1998). Büyük ölçüde tamamlanmış bir şerh olup kıyas bahsinin sonuna kadar gelir. 3. Safiyyüddin el-Hindî, *Şerhu'l-Maḥşûl* (Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, Usûlü'l-fıkıh, nr. 162).

Muhtasarları. 1. Fahreddin er-Râzî, *el-Müntehab (Hâşilü'l-Maḥşûl)*. Yazma nüshasında (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1464; diğer bir nüsha için bk. Hacı Mahmud Efendi, nr. 768) ve Kâtib Çelebi tarafından (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1616) bu muhtasarın bizzat müellif tarafından yazıldığı kaydedilmekte, Karâfî ise Fahreddin er-Râzî'nin öğrencilerinden Hüsrevşâhî'nin kendisine bu eserin Ziyâüddin Hüseyin'e ait olduğunu haber verdiğini belirtmektedir (*Nefâ'isü'l-üşûl*, I, 96, 105-106). 2. Tâceddin el-Urmevî, *el-Hâşil mine'l-Maḥşûl* (nşr. Abdüsselâm Mahmûd Ebû Nâcî, I-II, Bingazi 1994). Bu muhtasarı İbn Râşid *Tuḥfetü'l-vâhil (Nuḥbetü'l-vâsıl) fi şerhi'l-Hâşil* adıyla şerhetmiş, Kâdî Beyzâvî de tekrar ihtisar ederek fıkıh usulüne dair meşhur eseri *Minḥâcü'l-vuşûl ilâ 'ilmi'l-üşûl*'ünü meydana getirmiştir. Kâdî Beyzâvî'nin *Minḥâc*'i üzerine çeşitli âlimler tarafından yaklaşık otuz şerh yazılmıştır. 3. Sirâceddin el-Urmevî, *et-Taḥşîl mine'l-Maḥşûl* (nşr. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd, I-II, Beyrut 1408/1988). Esere Bedreddin Muhammed b. Es'ad et-Tüsterî *Hallü 'ukadi't-Taḥşîl* adıyla bir şerh yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 515; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 1848). 4. Şehâbeddin el-Karâfî, *Tenkiḥu'l-fuşûl fi 'ilmi'l-üşûl*. Karâfî, fûrûa dair hacimli eseri *ez-Zâhire*'ye (nşr. Muhammed Haccî v.dğr., I-XIV, Beyrut 1994) mukaddime olmak üzere Kâdî Abdülvehhâb'ın *el-İfâde*, Bâcî'nin *el-İşâre*, İbnü'l-Kassâr'ın *et-Ta'lik fi'l-hilâf* ve Fahreddin er-Râzî'nin *el-Maḥşûl*'ünden usul konularını özetlemiş (Karâfî, *ez-Zâhire*, I, 55), ancak bu muhtasar çok tutulunca buna hususi bir şerh yazarak *Şerhu Tenkiḥi'l-fuşûl* adını vermiştir (Kahire 1306; nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Kahire-Beyrut 1393/1973). Herhalde, bu şerhin aslından söz ederken *Tenkiḥu'l-fuşûl fi'htisârî'l-Maḥşûl* diyerek sadece *el-Maḥşûl*'ün ismini zikrettiğinden (Karâfî, *Şerhu Tenkiḥi'l-fuşûl*, s. 2) *Tenkiḥu'l-fuşûl*'ün yal-

nızca *el-Maḥşûl*'ün ihtisarı olduğu görüşü yaygınlık kazanmıştır. 5. Emînüddin Muzaffer b. Muhammed et-Tebrîzî, *Tenkiḥu'l-Maḥşûl* (TSMK, III. Ahmed, nr. 1249). 6. Cemâleddin Muhammed b. Muhammed el-Mukrî, *Necmü'l-üşûl fi mesâ'ilî'l-Maḥşûl* (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5441). 7. Alâeddin Ali b. Muhammed el-Bâcî, *Gâyetü's-sûl* (Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, Mecâmî', nr. 209; Tunus Zeytûniye Üniversitesi, nr. 4/36/1831). 8. Şemseddin Muhammed es-Semerkindî, *Taḥşîlû'l-üşûl min Kitâbi'l-Maḥşûl* (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1169). İmâdüddin Muhammed b. Yûnus el-Erbîlî, İbn Dakikül'îd, Necmeddin et-Tûfî ve Abdürrahim b. Muhammed el-Mevsîlî de *el-Maḥşûl*'ü ihtisar eden âlimlerdendir (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1615-1616).

BİBLİYOGRAFYA :

Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl* (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî), Riyad 1399-1401/1979-81, I-VI; ayrıca bk. neşredeninin girişi, I, 74-77; Sirâceddin el-Urmevî, *et-Taḥşîl mine'l-Maḥşûl* (nşr. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd), Beyrut 1408/1988, neşredeninin girişi, I, 66-76; Karâfî, *Nefâ'isü'l-üşûl fi şerhi'l-Maḥşûl* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmecvûd – Ali M. Muavvaz), Mekke-Riyad 1418/1997, I, 96, 105-106; a.mlf., *ez-Zâhire* (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1994, I, 55; a.mlf., *Şerhu Tenkiḥi'l-fuşûl* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 1393/1973, s. 2; İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1065; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1615-1616; Abdülvehhâb Hallâf, *İslâm Hukuk Felsefesi* (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1973, tercüme edeninin girişi, s. 95-101; Brockelmann, *GAL*, I, 667; *Suppl.*, I, 921; *Hediiyetü'l-ârifin*, II, 108; M. Sâlih ez-Zerkân, *Fahruddin er-Râzî ve ârâ'ü-hü'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye*, [basıki yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikr), s. 42-45, 101-102; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleymân, *Kitâbetü'l-baḥsi'l-ilmî*, Cidde 1403/1983, s. 437; B. G. Weiss, *The Search for God's Law Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Din al-Amîdî*, Salt Lake City 1992, s. 22; Abdüsselâm Mahmûd Ebû Nâcî, "Tâciüddin el-Urmevî ve kitâbü'l-Hâşil mine'l-Maḥşûl", *Mecelletü'l-vesâ'ik ve'l-maḥtûtât*, I/1, Trablus 1985, s. 252-263; M. Bernand, "Al-Râzî, al-Maḥşûl fi usûl al-Fıqh", *Bulletin critique des annales islamologiques*, sy. 4, Caire 1987, s. 46-49; Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", *DİA*, XII, 90, 94.



FERHAT KOCA

MAHSÛS

(المحسوس)

Duyuların algıladığı
nesne ve nitelikleri ifade eden
felsefe terimi.

Günümüz Türkçe'siyle "duyulur" (İng. ve Fr. sensible) olan, yani duyularla algılanabilen nesne ve niteliklerin tamamı klasik İslâm felsefe terminolojisinde Arapça

mahsûs kelimesiyle ifade edilmiştir. Mahsûs, **hissî** terimiyle eş anlamlı olup “akılla algılanan nesne ve kavramlar” anlamındaki **ma’kûlûn** zıttıdır. Eski Yunan felsefesindeki karşılığı **aistheton**, Latince’deki karşılığı **sensibile**, **sensibilis** veya **sentatum** şeklindedir. Batı felsefesi okumuş modern Osmanlı aydını “sensible” terimini yine mahsûs ile karşılamıştır (İsmail Fenni, s. 629). Mahsûs kelimesi modern Arapça’da da kullanılmaktadır (Cemîl Salîbâ, II, 356-357). Tehânevî aynı anlamdaki hissî, hissiyyât ve mahsûs kelimelerini ayrı maddeler halinde kaydederek kavramın çeşitli yönlerine işaret etmiştir (Keşşâf, I, 302-308). Grek felsefesinden bu yana mahsûs duyulur nesnelerin ontolojik gerçekliği, duyulur varlıklar hakkındaki bilginin değeri ve duyu algısının psikolojisi açılarından ele alınmıştır.

Eflâtun felsefesinde gerçek varlık ideallerdir ve onların taklidinden ibaret olan duyulur âlem bir imge-varlıktan ibarettir. Duyulur varlık bize ancak zanna dayalı bilgi verebilir. Hocasının idealer öğretisi-ne karşı çıkan Aristo’ya göre ise gerçek olan yalnızca duyulur nesnelerdir. Bunlardan bir kısmı tek tek duyulara karşılık gelirken hareket, büyüklük, sayı gibi bir kısmı müşterek duyu tarafından algılanmaktadır. Duyum, duyulur bir formun maddesiz olarak algılanmasıdır. Eflâtun’un algılanan nesneye nisbet ettiği etkileme gücü Aristo’da duyu organının algılama gücü şekline dönüşmüştür. Algılanan duyulur nesne algılayandan, yani fiilî gerçeklik algının oluşmasından daima öncedir (On The Soul [De Anima], II, 412^a, 418^a; III, 425^b-426^b; krş. Peters, s. 12-14).

Ya’kûb b. İshak el-Kindî duyulur varlıkların (mahsûs) fizikî gerçekliğinin yanı sıra tikelliğini de vurgular. Tümel kavramlar akılla kavranırken tikeller duyularla algılanmaktadır. Dolayısıyla mahsûsâtın algılanışı kavram düzeyinde olmayıp imge (misal) düzeyinde gerçekleşir (Resâ’il, s. 107-108). Bu sebeple mahsûs, “algılanan (algılanabilir) cismanî form” şeklinde tanımlanır (a.g.e., s. 167). Kindî bütün duyulur nesnelerin nihai ilkesini “bir”e, teşkil ettikleri kozmolojik birliği ise O’ndan taşan birlik feyzine bağlamaktadır (a.g.e., s. 162). Fârâbî de mahsûsâtı ruhun güçleri bağlamında ele almaktadır. Arzu gücü, beş duyu ile algılanan nesnelere karşı ruhta hazza yönelme ve acıdan kaçınma iradesini doğurur. Mahsûsâta ait formları kendinde saklayan ve beş duyu ile algılanmadıkları esnada onları düşleyen güç

ise mütehayyiledir. Onun bu etkinliğine arzu gücü eşlik ederek duyu formları düzeyinde olduğu gibi yöneliş ve kaçınma iradesini ortaya çıkarır (el-Medînetü’l-fâzıla, s. 87-89; krş. es-Siyâsetü’l-medeniyye, s. 33). İhvan-ı Safâ Resâ’il’inde “el-Hâss ve’l-mahsûs” başlıklı bölümünü duyu algısı, duyulur nitelikler (el-umûru’l-mahsûse) ve duyulur formlar (rûsûmü’l-mahsûsât) kırsımlarına ayırmıştır (II, 401, 415).

Psikoloji alanında Aristo’yu izleyen İbn Sînâ, mahsûsâtın (hissiyât) dış ve iç algı güçlerince algılanış biçimini ayrıntılı şekilde ele almıştır. Filozofa göre beş duyu organının her biri kendi işlevine karşılık gelen duyulur nitelikleri algılarken aynı zamanda nesnedeki büyüklük, küçüklük, konum, hareket, yakınlık, uzaklık gibi ortak nitelikleri de belli ölçülerde algılamaktadır. Beş duyuda algılanan nitelikler dış dünyada mevcuttur ve duyu organını bu sebeple etkilemektedir. Dolayısıyla Demokritos ve bazı atomcu filozofların dış dünyada duyulur niteliklerin varlığını inkâr eden veya onları sadece atomların şekillerine indirgeyen yaklaşımları yanlıştır. Aynı şekilde duyulur niteliklerin algılanışında organların başlangıçtaki rolünü devre dışı bırakan antik görüşler de hatalıdır (Avicenna’s De Anima, s. 62-67, 159-161). İbn Sînâ, Fârâbî’nin ardından mahsûsât teriminin epistemolojik anlamını belirginleştirerek kendisinden sonra çok yaygınlaşacak olan bir yakın teorisi geliştirmiştir. Filozofa göre burhanî kıyaslar kesin önermelerden (yakiniyyât) kuruludur ve duyu algısına dayalı mahsûsât önermeleri (“Kar beyazdır” gibi), a priori (evveliyât) ve ampirik (tecridiyât) önermelerle birlikte bu sınıfa dahildir (en-Necât, s. 113-122, 126).

Osmanlı medrese eğitiminde merkezi bir öneme sahip olan Cürcânî’nin Şerhu’l-Mevâkıf’ında kavram aynı bağlamda ele alınmış ve duyulur nesnelere dair bilginin (hissiyât) imkân ve değerini reddedenler eleştirilmiştir. Bu konuda dinin ve aklın ilkelerine uyan görüş, hem duyularla elde edilen hem de aklî ilkelere dayalı bilginin kesinlik taşıdığı görüşüdür (I, 29). Cürcânî ayrıca, beş duyu algısına karşılık gelen duyulur niteliklerin (el-keyfiyyâtü’l-mahsûse) algılanışı meselesini ayrıntılı biçimde incelemektedir (a.g.e., I, 235-270).

Duyulur varlıkların tamamını ifade eden “âlem-i mahsûs” tabiri özellikle İshrâkî ve tasavvufî düşünce geleneğinde sıkça kullanılır ve Eflâtun’un duyulur âlem tabirinde olduğu gibi fizik evreni ifade eder (meselâ bk. Şehâbeddin es-Sühreverdî, s.

162; Abdülkerîm el-Cîlî, s. 131, 152, 327, 421, 429).

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, Keşşâf, I, 302-308; İsmail Fenni, Lu-gatçe-i Felsefe, İstanbul 1341, s. 629-630; Cemîl Salîbâ, el-Mu’cemü’l-felsefî, Beyrut 1982, II, 356-357; Eflâtun, *Timaeus* (trc. B. Jowett, *The Dialogues of Plato* içinde), Oxford 1875, III, 612, 614-615, 631-632; Aristoteles, *On The Soul* (De Anima, II, 412^a, 418^a; III, 425^b-426^b); (trc. J. A. Smith, *The Works of Aristotle* içinde), Chicago 1952, I, 642, 649, 657-659; Kindî, Resâ’il, s. 107-108, 162, 167; Fârâbî, el-Medînetü’l-fâzıla (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1991, s. 87-89; a.mlf., es-Siyâsetü’l-medeniyye (nşr. Fevzî M. Neccâr), Beyrut 1993, s. 33; İhvan-ı Safâ, Resâ’il, Beyrut 1376-77/1957, II, 396-416; İbn Sînâ, *Avicenna’s De Anima: Kitâbü’n-Nefs* (nşr. Fazlurrahman), London 1959, s. 62-67, 159-161; a.mlf., en-Necât (nşr. M. Takî Dâniş-pejûh), Tahrân 1364 hş./1985, s. 113-122, 126; Şehâbeddin es-Sühreverdî, el-Elvâhu’l-’imâdiyye (nşr. Seyyid Hüseyin Nasr, *Mecmû’a-i Muşannefât-i Şeyh-i İshrâk III* içinde), Tahrân 1977, s. 162; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerhu’l-Mevâkıf, İstanbul 1239, I, 29, 235-270; Abdülkerîm el-Cîlî, *İnsân-ı Kâmil* (trc. Abdülaziz Mecdî Tolun), İstanbul 2002, s. 131, 152, 327, 421, 429; F. E. Peters, *Greek Philosophical Terms*, New York-London 1967, s. 8-15, 51, 109, 118-119.



İLHAN KUTLUER

MAHŞER

(bk. HAŞİR).

MAHTUMKULU

(ö. 1197/1783’ten sonra)

Türkmen şairi.

Genellikle kabul edildiğine göre 1146’da (1733) Etrek ile Gürgen nehirleri arasında kalan Hacıgovşan’da doğdu. 1983 yılı, Türkmenistan’da doğumunun 250. yılı olarak geniş çaplı faaliyetlerle kutlanmış ve bu tarih resmiyet kazanmıştır. Bir lakap olduğu da düşünülebilecek olan Mahtumkulu (Mahdumkulu, Mağtımğulu) dışında şairin başka bir adı bilinmemektedir (Divan, neşredenin girişi, s. 8). Göklen uruğunun Gerkez kabilesinden olan Mahtumkulu’nun Garri Molla olarak tanınan babası Dövlətməmət Azadi de şairdir ve aruz vezniyle Çağatayca yazılmış *Va’z-ı Âzâdî* adlı bir mesnevisi bulunmaktadır. Mahtumkulu ilk eğitimine babasının yanında başladı. Keçecilik, başka bir rivayete göre ise kuyumculuk gibi ata mesleklerini de öğrendi. Eğitimine Kızılayak’ta ve ardından Buhara’daki Kükeltaş Medresesi’nde devam etti. Bir süre sonra burada dost olduğu Sibiryalı Türkmen Nuri Kâzım

İbn Bahir ile beraber Türkmen toplulukları arasına karıştı. Onunla birlikte Afganistan'a, Hindistan'a, ardından Kâbil üzerinden Özbekistan'a geçip Margelen, Andican ve Semerkant'a gitti. Davet üzerine bir müddet Kükeltaş'ta kaldıktan sonra dönemin en tanınmış medresesi olan Hîve'deki Şîrgazi'de üç yıl daha öğrenimine devam etti. İyi bir öğrenci olarak talebe halifesi oldu, hocasının yerine zaman zaman dersler verdi. Nuri Kâzım'la birlikte Şîrgazi'de bulundukları sırada bu medresede Türkmenler için bir bölüm açıldı. Hayatının daha sonraki dönemleri hakkında fazla bilgi bulunmayan şairin 1197'den (1783) sonraki bir tarihte öldüğü sanılmaktadır.

Edebî Doğu Türkçesi yanında Arapça ve Farsça öğrenen Mahtumkulu Nizâmî, Sa'dî-i Şîrâzî, Ali Şîr Nevâî ve Fuzûlî gibi klasik şairleri okumuştur. Buna rağmen kendisinden öncekiler gibi klasik Türk edebiyat diliyle değil genel olarak canlı Türkmen şivesiyle ve sade bir üslûpla şiirler yazmıştır. Böylece Türkmen edebî dilinin ortaya çıkmasına ve gelişmesine önemli bir hizmette bulunmuştur. Türkmen edebiyatına öncü olması yanında ideal Türkmen tipine örneklik etmesiyle de halkı tarafından sevilip benimsenmiştir.

Mahtumkulu, Türkmen kabileleri arasında kanlı çarpışmaların yaşandığı, İran Şahlığı ve Hîve Hanlığı'nın Türkmenler'le mücadeleye giriştiği bir dönemde yerinden yurdundan edilen, esir pazarlarında satılan, zenginlikleri yağmalanan halkına yürekte yanmış, şiirlerinde onların dertlerini dile getirmiştir. Türkmen birliğini sağlamak en büyük ideali olmuştur. XVIII. yüzyıl Türkmen hayatını tasvir ettiği şiirlerine bakılarak devrin sosyal hayatının analizi yapılabilir. Toplumsal huzursuzluğa sebep olan bazı din âlimi ve idarecilerden, fakirleri ezen zenginlerden, rüşvet yiyen kethüdâlardan şikâyet şiirindeki motiflerden bazılarıdır. Ağabeylerinin esir alınarak götürüldükleri yabancı yerlerde ölmesi de onu derinden etkileyen bir olay olarak şiirlerine yansımıştır.

Şiirlerinde daha çok Mahtumkulu adını, bazan da Pirâgi (Firâgi, Firâkî) mahlasını kullanmıştır. Halk şiir geleneğindeki bâde içme motifini onda da görülür. Dinî-tasavvufî düşüncenin temelini oluşturan dünyanın fâniliği en temel temalarındandır. Mahtumkulu'nun nasihat edici şiirleri de az değildir. Kötüye ve zalime karşı savaşı, bağımsızlığa olan tutkuyu dile getiren sesiyle Koroğlu ve Dadaloğlu'nu hatırlatan şair, bir derviş edasıyla halkı irşat etmeye çalışırken de Hoca Ahmed Yesevî tavrını yansıtmaktadır. Hikmetli şiirleri ata sözü gibi ezberlenip halk arasında yayılmıştır. Bazı aşk şiirlerinde Türkmen kızlarının güzelliğini, edep ve erkânını, sevginin kutsallığını, kadınların cemiyette tuttukları yeri belirtmiştir. Kendisiyle evlenmesine engel olunduğu için ayrılığının ateşiyle yanıp tutuştuğu sevgilisinden Benli (Menli, Mengli) olarak söz eder.

Mahtumkulu Dil ve Edebiyat Enstitüsü El Yazmaları Bölümü'nde şairin divanının 100'den fazla nüshası bulunmaktadır. 1842'de başlayan şiirlerinin yayımlanması işi, XX. yüzyılın başlarından itibaren hakkındaki araştırmalarla birlikte devam etmiştir (nşr. N. P. Ostroumov, Taşkent 1907; nşr. Abdurrahman Niyazi, Astırhan 1911; Bakü 1960; Aşkâbâd 1957, 1977). 250. doğum yıldönümü münasebetiyle 1983'te Aşkâbâd'da Kiril alfabesiyle Şamuhammet Gandimov tarafından iki cilt olarak hazırlanan divanı en fazla şiiri bir araya toplayan güvenilir bir yayın olmuştur. Ayrıca Arap harfleriyle de farklı bir baskısı yapılmıştır (I-II, Aşkâbâd 1988). Tesbit edilen şiirlerinin sayısı 500'ü bulmaktadır. İran'da da neşredilen divanın (Günbed-i Kâvûs, 1343/1964-65) Türkiye'deki ilk baskısını Şeyh Muhsin-i Fânî (Hüseyin Kâzım Kadri) gerçekleştirmiştir (*Mahtumkulu Divanı ve Yedi Asırlık Türkçe Bir Manzume*, İstanbul 1340). Daha önce Vámbéry'nin yayımladıklarının (ZDMG, XXXIII, 1879) hemen hemen tekrarı olan ve kırk bir şiir içeren bu eserin *Türkiyat Mecmuası*'nda Zeki Velidi (Togan) tarafından bir tenkidi yapılmıştır (bk. bibl.). Himmet Biray bir girişle beraber şairin 304 şiirini *Mahtumkulu Divanı* adıyla yayımlamıştır (Ankara 1992).

BİBLİYOGRAFYA :

Mahtumkulu, *Divan* (haz. Himmet Biray), Ankara 1992, neşreden giriş, s. 1-30; G. Bellingeri, "Poesie di Mahtumquli scelte dai Turkmeni di Gombad-e Kâvus", *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Napoli 1982, s. 55-62; N. Feldman, "Interpreting the Poetry of Mahtumquli", *Muslims in Central Asia* (ed. Jo-Ann Gross), Durham-London 1992, s. 167-189; Tahir Kutsi Makal, "Türkmenlerin Karac'oğlu'nı Mahtumkulu", *V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Halk Edebiyatı Sektörün Bildirileri II*, Ankara 1997, s. 117-127; Abdurrahman Güzel, "Yunus Emre ve Mahtumkulu'da Ortak Motifler", *Prof. Dr. Dursun Yıldırım Armağanı*, Ankara 1998, s. 66-81; A. Zeki Velidi [Togan], "Mahtumkulu Divanı ve Yedi Asırlık Türkçe Bir Manzûme", *TM*, II (1926), s. 465-474; Y. Azmun, "Who was Mahtum Kuli?", *JTS*, sy. 13 (1989), s. 1-14; Aysu Ata, "Mahtum Kuli", *TD*,

X/1 (1992), s. 271-284; Fikret Türkmen, "Mahtumkulu ve Tasavvuf Anlayışı", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, sy. 1, İzmir 1996, s. 9-23; Şâh Merdân Kul Murâdî, "Hazret-i Mahtûm Kulî Firâgî Şâir-i Şehir Mütefekkir ü 'Ârif Nâmî-i Türkmen", *Dâniş*, sy. 56-57, İslâmâbâd 1380/2001, s. 25-40; Yavuz Akpınar, "Mahtumkulu", *TDEA*, VI, 111-112.



ÂLİM KAHRAMAN

MÂHUR

Türk mûsikisinde
bir makamın adı.

Türk mûsikisinin şed (göçürölümü) makamlarından biri olup çârgâh makamı dizisinin rast perdesindeki incici şeddidir. Dizisi, rast perdesindeki çârgâh beşlisine nevâ perdesindeki çârgâh dörtlüsünün eklenmesinden meydana gelmiştir. İncici bir makam olduğundan durağı olan rast perdesindeki çârgâh beşlisinin tiz durak gerdâniye perdesine simetrik olarak göçürülmesiyle genişler ve bu şekilde makamın asıl seyir alanı meydana gelmiş olur. Ancak çok eski bir makam olan mâhur makamı, yüzyıllar boyunca pek çok saz ve sözlü formda kullanıldığından bünyesine rast, hüseyinî ve bayatî gibi dizileri de alarak özellikle büyük formdaki eserlerde birleşik şekliyle kullanılmıştır. Bu suretle âdeta küçük formlarda sadece çârgâh şeddi olan basit, büyük formlarda ise yukarıda sayılan dizilerle birleşik olmak üzere iki mâhur makamı meydana gelmiştir.

İncici bir makam olması münasebetiyle güçlüsü tiz durak gerdâniye perdesidir ve bu perdede çârgâh çeşnişiyle yarım karar yapılır. Mâhur makamı kullanılan şekle göre asma kararlar bakımından da zengindir. Makam basit şekliyle kullanıldığında bu dizi Batı müziği bakımından sol majör olduğundan tonların komşuluğu çerçevesinde majör-minör ilişkisinden doğan asma kararlar kullanılır (Batı kültürüyle hiçbir ilişkinin bulunmadığı devirlerden beri kullanılan bu asma kararların, mûsikinin tabii kuralları içerisinde bunları kendiliklerinden bularak kullanan Türk mûsikisi bestekârlarının dehasını göstermesi bakımından önem arzettiğini burada zikretmek gerekir). Bu asma kararlar nevâda ve çârgâhta çârgâhlı (çârgâhtaki kağıda fa natürel olmalıdır), nevâda bûselikli, hüseyinî ve hüseyinî aşıranda bûselikli asma kararlardır (çârgâh dizilerinin majör, bûselik dizilerinin minör olduğu hatırlanmalıdır). Makam eğer birleşik şekilde kullanılıyorsa bu asma kararlara gerdâ-

YERİNDE BASİT MÂHUR DİZİSİ

Genişleme Rastta çârgâh dizisi

Gerdâniyede çârgâh beşlisi Nevâda çârgâh dördlüsü Rastta çârgâh beşlisi

Gerdâniyede rast beşlisi Nevâda rast dördlüsü Yerinde rast beşlisi

Genişlemiş bölge Yerinde inici rast dizisi

Nevâda bûselik dördlüsü Yerinde rast beşlisi

Yerinde inici acemli rast dizisi

Muhayyerde hüseyin beşlisi Hüseyinde uşşak dördlüsü Yerinde hüseyin beşlisi

Genişlemiş bölge Yerinde inici hüseyin dizisi

Muhayyerde uşşak dördlüsü Nevâda bûselik beşlisi Yerinde uşşak dördlüsü

Genişlemiş bölge Yerinde inici uşşak-beyatî dizisi

Basit ve birleşik mâhur makamı dizileri

niye, nevâ ve rastta rastlı, hüseyinî ve hüseyinî aşıranda uşşak ve hüseyinî, segâhta segâh veya ferahnâklî, düğâhta uşşak veya hüseyinî asma kararlar ilâve edilebilir. Makam ayrıca başta ifade edilmiş olan tiz taraftaki genişlemesinden başka yegâh perdesine çârgâh veya rast dördlüsüyle düşölmek suretiyle pest taraftan da genişleyebilir. Nota yazımında donanımına sadece fa için küçük mücennep diyezi yazılır, gerekli değişiklikler eser içerisinde gösterilir. Makamın yedeni ise birinci aralıktaki küçük mücennep diyezli fa (geveşt) perdesidir.

Mâhur makamı seyrine gerdâniye veya tiz durak civarından başlanılır. Bu genişlemiş bölgenin seslerinde gezinilip gerdâniye perdesinde yarım karar yapılır. Ardından orta bölgeye girilerek buradaki çeşni ve dizilerde kullanılan şekle göre asma kararlar ve diğer özellikler gösterilerek gezinildikten sonra rasttaki çârgâh dizisiyle veya birleşik şekilde, bazan da rast dizisiyle ve genellikle yedenli tam karar yapılır (bu makamın icrasından sonra yerinde bûselik dizisi veya beşlisiyle karar verilirse mâhur bûselik makamı meydana gelir).

Mâhur makamı dinî ve din dışı hemen her çeşit sözlü eser ve saz eserlerinde

kullanılmıştır. Rauf Yektâ Bey ve Tanbûrî Cemil Bey'in muhammes, Gazi Giray'ın devr-i kebîr usulündeki peşrevleri, Gazi Giray, Nikolaki ve Refik Talat Bey'in saz semâileri, Hamâmîzâde İsmâil Dede'nin hafif usulünde, "Ey gonca-dehen hâr-ı elem cânıma geçti"; Vardakosta Ahmed Ağa'nın muhammes usulünde, "Ey perî ruhsârına ben gül desem de elverir" mısralarıyla başlayan besteleri; Ebûbekir Ağa'nın, "Sarsam miyânın ey gül-i ter yâsemen gibi"; Buhûrizâde Mustafa İtrî'nin, "Cihânı la'l-gün eden sirîşk-i erguvânımdır" mısralarıyla başlayan ağır semâileri; Hamâmîzâde İsmâil Dede'nin, "Yine zevrak-ı derûnum kırılıp kenâra düştü" mısraıyla başlayan yürük semâisi; Hacı Ârif Bey'in, "Gösterip ağıyâra lut-

fun bizlere bîgânesin"; Latif Ağa'nın, "Te'lîf edebilsem feleği âh emelimle" mısraıyla başlayan aksak usulündeki şarkılarıyla Hacı Fâik Bey'in evsat usulünde, "Şâh-ı iklim-i risâlettir Muhammed Mustafâ" mısraıyla başlayan tevşîhi; Mutafzâde Ahmed Efendi'nin, "Gülşen-i sırda safâ bahşeyledi sünbül gülü"; Hacı Nâfîz Bey'in, "Yar yüreğim yâr gör ki neler var" mısralarıyla başlayan düyek usulündeki ilâhileri bu makamın en güzel örneklerindendir.

BİBLİYOGRAFYA :

Abdülbâkî Nâsır Dede, *Tedkik u Tahkik, Süleymaniye Ktp., Nâfîz Paşa, nr. 1242/1, vr. 18**; Subhî Ezgi, *Nazarî-Amelî Türk Musikisi*, İstanbul 1933-53, I, 235-237; IV, 267; Özkan, *TMNU*, s. 192-199; H. Sâdeddin Arel, *Türk Musikisi Nazariyatı Dersleri*, Ankara 1991, s. 209-210, 320, 323-324.



İSMAİL HAKKI ÖZKAN

MAHV

(المحو)

Hadis yazarken
yanlış yazılan kelimeyi silip
doğrusunu yazmak anlamında terim
(bk. DARB).

MAHV ve İSBAT

(المحو والإثبات)

Sâlikin kötü huy
ve alışkanlıklarını terk edip iyi huy
ve alışkanlıklar edinmesi anlamında
bir tasavvuf terimi.

Sözlükte mahv "silmek, geçersiz kılmak, yok saymak", isbat ise "ibka etmek, geçerli kılmak" gibi anlamlara gelir. Bu iki kelime Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde sözlük anlamlarıyla geçmektedir (Wensinck, *el-Mu'cem*, "şbt", "mhv" md.leri; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "şbt", "mhv" md.leri). "Allah dilediğini mahv, dilediğini isbat eder, kitabın aslı onun katındadır" meâlindeki âyetle (Ra'd 13/39) mahv, "Allah'ın bir şeriatın hükmünü diğer bir şeriatla

Mâhur
makamı
seyir
örneği

kaldırması (nesh)" veya "levh-i mahfûzda yazılı olan bir şeyi silmesi", isbat ise "bir şeyin yerine başka bir şeyi kaydetmesi" veya "tabiattaki bazı şeyleri silip yok ederken diğer bazı şeyleri sabit tutması" mânâsındadır (Fahredden er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, V, 308-312). Hadislerde musibete uğrayıp sabreden kişinin bir günahının silineceği bildirilmektedir (Buhârî, "Bed'ü'l-halk", I, 11; Müslim, "Birr", 44). Süfîler, yaptıkları yorumlarla mahv ve isbatın kapsamını genişleterek bunları birer tasavvuf terimi haline getirmişlerdir. Mahv yerine bazan **nefy** kelimesi de kullanılmıştır. İlk süfîlerden Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî, Allah'ın yüksek mertebedeki kullarını kendisine çektiğini, böylece onların bütün davranışlarının kendilerinden değil Hak'tan olduğunu gördüklerini söyler. Bu seçkin kulların davranışlarını kendilerinden görmemelerine mahv, Hak'tan görmelerine isbat denir. Bu durum, "Her şey O'ndan, O'nunla ve O'nun içindir" sözüyle de ifade edilmiştir (Serrâc, s. 431).

Süfîler mahv ve isbatın ahlâk, ibadet ve mânevî hallerle ilgili olmak üzere üç mertebesi bulunduğunu belirtmişlerdir. Ahlâkî anlamda mahv insanın kötü huyları terketmesi, isbat iyi huylar edinmesidir (Kâşânî, s. 79). İbadetleri alışkanlık haline getirmemek mahv, hakikatlerini gerçekleştirmek isbatır. Mânevî hallerde mahv ise gafletin yok edilmesidir. Mahvın bu üç mertebesinde fiiller kullara ait gibi görünürse de Kur'an'da mahv ve isbat Allah'a isnat edildiğine göre aslında Allah'a aittir. Âriflerin gönlünden kendi zikri dışındaki düşünceleri silip kendisine tâlip olanların dilinde zikrini sabit kılan da Allah'tır. Her sâlikin mahvı ve isbatı mânevî haline göre gerçekleşir (Kuşeyrî, s. 222; Kâşânî, s. 79). Sâlikin iradesini terketmesine mahv, kayıtsız şartsız Hak'ın iradesine teslim olmasına isbat denmiş, bu bağlamda mahv "fenâ", isbat "bekâ" anlamında kullanılmıştır (Hücvîrî, s. 494). Kelime-i tevhid de mahv / nefiy (lâ ilâhe) ve isbatı (illallah) içermektedir.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî olayları ve fiilleri Allah'tan başkasına nisbet etmemenin, sebepleri dikkate almamanın mahv, Allah'a nisbet etmenin isbat olduğunu söyler. Kur'an'daki, "Attiğin zaman sen atmadın" cümlesi nefiy ve mahv, "Lâkin onu Allah attı" cümlesi (el-Enfâl 8/17) isbatır. Tabiat olaylarındaki değişimi de mahv ve isbat tabiriyle açıklayan İbnü'l-Arabî'ye göre tabiatda değişen ve yok

olup giden şeyler mahv, sabit ve kalıcı olan şeyler isbatır. O bu anlamda mahv ve isbatı şeriatlardaki neshe benzetir (*el-Fütûhât*, II, 729). Şiîler **bedâ'** inancını mahv ve isbatla açıklamışlardır.

Mahvın çeşitli mertebeleri vardır. Kesretin vahdetle fenâsı "hakiki cem" anlamındaki mahvdir. "Allah'tan başka fâil olmadığı gibi (lâ fâile illallah) O'ndan başka varlık da yoktur (lâ mevcûde illallah)" kanaatine ulaşmaya kullukta mahv veya kulun aynının mahvı denir. "Ezmek ve kazımak" mânâsına gelen mahk "sâlikin vücudunun Hak'ın zâtında, mahv fiillerinin Hak'ın fiilinde, 'silme, yok olmak' mânâsındaki tamsıfatlarının Hak'ın sıfatlarında fânî olması" şeklinde tanımlanmıştır (*et-Ta'rifât*, "mahv" md.; Sühreverdî, s. 527; Kâşânî, s. 80, 81; Gümüşhânevî, s. 27). Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî *Meşnevî*'de (III, 54, 298; V, 86) menfî ile müsbet gibi mahv ile isbatın da birbirini gerektirdiğini, bunun da zâhir ve bâtın farkından kaynaklandığını, zâhirde var sanılan şeylerin aslında yok, yok sanılan şeylerin ise var olduğunu söyler.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "şbt", "mhv" md.leri; *et-Ta'rifât*, "mahv" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1334, 1359; *Kâmus Tercümesi*, I, 556; IV, 1175; Wensinck, *el-Mu'cem*, "şbt", "mhv" md.leri; M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "şbt", "mhv" md.leri; Buhârî, "Bed'ü'l-halk", I, 11; Müslim, "Birr", 44; Serrâc, *el-Lüma'*, s. 431; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, Tahran 1338 hş., s. 494-501; Kuşeyrî, *er-Risâle*, Kahire, ts., s. 222; Ebû Mansûr el-Abbâdî, *Sûfînâme* (nşr. Gulâm Hüseyin-i Yûsufî), Tahran 1347 hş., s. 203; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, Kahire 1279, V, 308-312; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, 729, 731; Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, Beyrut 1966, s. 527; Mevlânâ, *Meşnevî*, III, 54, 298; V, 86; Kâşânî, *İştilâhâtü's-şüfiyye*, s. 79-81; Gümüşhânevî, *Câmi'u'l-uşûl*, Kahire 1289, s. 27; Seyyid Sâdık-ı Güherî, *Şerh-i İştilâhât-ı Tasavvuf*, Tahran 1369 hş., I, 75; Ziyâeddin Nahşebî, *Silkü's-sülûk*, Tahran 1369 hş., s. 13; Ca'fer Seccâdî, *Ferheng*, Tahran 1991, s. 707.



SÜLEYMAN ULUDAĞ

MAHYA

(ماهيه)

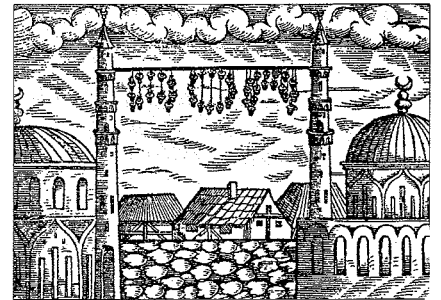
Özellikle ramazan aylarında
birden fazla minareli camilerin
iki minaresi arasına kurulan ışıklı yazı
veya resim panosu.

Farsça **mâh** "ay" isminden Arapça -iyye ekiyle oluşturulmuş Osmanlıca **mâhiyye** (aylık, aya mahsus) kelimesinin günümüz Türkçe'sindeki şeklidir. Receb, şaban, ramazan aylarının halk arasında adları veril-

meden sadece "üç aylar" olarak anılması gibi mahya da yine adı verilmeden "ramazan ayına mahsus" anlamını kazanmış olsa gerektir. Çünkü bu uygulama bazı özel durumlar hariç yalnız ramazan ayında yapılmaktadır. Ancak kelimenin açıklanan anlamı kazanmasında Arapça **mahyâ** (Hz. Peygamber'e salâtü selâm getirilen meclis; zikir meclisi) kelimesinin de etkisi olduğu şüphesizdir. Çünkü gerek kelimeler arasındaki ses benzerliği, gerekse "leyle-tü'l-mahyâ" denilen mübarek gecelerde zikir meclisi kurulan camilerin alışılmışın üstünde kandillerle donatılmasının, hatta mahya tekniğine benzer usullerle süslenmesinin (bk. MAHYÂ) bir rastlantı olması uzak bir ihtimaldir.

Mübarek gün ve gecelerde halkın ibadeti için gece boyu açık kalan camilerin kandillerle donatılması geleneği İslamiyet'in ilk asırlarına kadar uzanmaktadır (bk. KANDİL). Fâkihî (ö. 278/891) Mescid-i Harâm'ın 455 kandilinin olduğunu, bunlardan daha çok ışık veren bazılarının sadece ramazan ayı ile hac mevsiminde yakıldığını, bu kandillerin direkler arasına gerilmiş iplere bakır çengellerle asıldığını ve bu sayede Mescid-i Harâm'ın istenilen yerine taşınabildiğini söyler (*Ahbaru Mekke*, II, 204). Yine Fâkihî, Mekke Valisi Muhammed b. Ahmed el-Mansûrî'nin ilk defa dikili direkler arasına gerilmiş iplere kandil astırdığını yazmaktadır (*a.g.e.*, III, 240). Fâkihî'nin ve ondan dört buçuk asır kadar sonra yaşayan İbnü'l-Hâcc'ın sözünü ettiği aynı uygulamaların (*el-Medhal*, I, 308, 312) bir Osmanlı icadı olan minareler arasına ipler ve kandillerle mahya kurma geleneğine ilham verdiği düşünülebilir.

XVI. yüzyılın sonlarında İstanbul'a gelen S. Schweiger'in seyahatnâmesindeki mahya tasviri (*Ein neue Reyssbeschreibung aus Deutschland nach Constantinopel und Jerusalem*, Nürnberg 1608, s. 19)



Osmanlılar'ın ilk mahyayı ne zaman kurdukları bilinmemektedir. Ancak 1578'de İstanbul'a gelen Alman seyyahı Schweigger'in seyahatnâmesinde yer alan bir tasvirde minareler arasındaki bir mahya açıkça görülmektedir (*Ein neue Reyss-beschreibung*, s. 193). 996 yılı Rebûlevvelinde (Şubat 1588) III. Murad'ın bir tezkire-i hümayunla mevlid kandilinde Regaib ve Berat gecelerinde olduğu gibi minarelerin kandillerle donatılmasını emretmesi (Selânîkî, s. 197-198), esasen mütat olan mübarek gecelerde kandil yakma geleneğine mevlid gecesinin de eklenmesi ve bu geleneğe resmiyet kazandırılması şeklinde yorumlanmıştır (Danişmend, III, 106). II. Selim'in mübarek gecelerde camilerin kandillerle süslenip aydınlatılmasını istemesi (Atâ Bey, I, 135) ve III. Murad'ın anılan tezkiresi Schweigger'in çizimiyle birlikte ele alındığında cami ve minareleri kandillerle donatmanın mahya şeklinde de olabileceği ihtimali akla gelmektedir. Buna göre I. Ahmed zamanında (1603-1617) minareler arasına ilk mahyayı kurduğu rivayet edilen Fâtih Camii müezzinlerinden Hattat Hâfız Ahmed Kefe'î'den önce de belki basit bir mahya geleneğinin mevcudiyeti ve minareleri bu iş için uygun olan Sultan Ahmed Camii'ne ibadete açıldığı ilk günlerden beri mahya kurulduğu düşünülebilir. Nitekim Ayvansarâyî bu caminin mahyaları için, "Mâhiyeleri kendi vakf-ı kadîmidir" demektedir (*Hadikatü'l-cevami'*, I, 165). Dolayısıyla Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'nın 1134 (1722) yılında verdiği, bütün selâtin camilerine mahya kurulması emrini (Mehmed Ziyâ, I, 426) bir başlangıçtan çok geleneğin tekrarı saymak gerekir. Selâtin camileri genellikle iki minareli olduğundan mahya için uygundular. Ancak aralarında Eyüp Camii

gibi minareleri çok kısa olanlar da vardı. Bunlar daha sonra mahya kurulacak hâle getirilmiş, meselâ Eyüp Camii'nin minareleri Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'nın emriyle 1136 (1723-24) yılında yükseltilmiştir (*DîA*, XII, 10).

Süheyl Ünver'in verdiği bilgilere göre (bk. bibl.) mahyacı, saraydan gönderilen incilerle yeşil veya kırmızı atlas üzerine kuracağı mahyanın küçük bir örneğini çizer, bu örnek beğenilirse kendisine iade edilip aynı şekilde kurması istenirdi. Mahyanın önce kareli bir kâğıt üzerinde iki minare arasında gerilecek ipi temsil eden yatay bir doğrunun altına istenilen yazı yazılarak veya tasvir yapılarak bir modeli hazırlanır, bu model üzerinde kandillerin asılacağı noktalar ve bu noktalardan sarkıtılacak uçlarında kandil bulunan düşey iplerin boyu belirlenirdi. Mahyanın kurulması sırasında taşıyıcı ip minareler arasına gerildikten sonra birbirine olan mesafeleri ve uzunlukları önceden belirlenen ve bir uçlarına bir makara, diğer uçlarına kandil bağlanan düşey ipler uzun bir ipe tesbit edilerek taşıyıcıya bindirilir ve uzun ipin ucu diğer minaredeki bir makaradan geçirilip çekilmek suretiyle gerginleştirilirdi. Bu düzene göre hareket ettirilen kandillerin yağı her akşam tazelenir ve ortalama 5 okka zeytinyağı tüketilirdi. Osmanlı döneminin sonlarında elektrik ampulleriyle de mahya yapılmış, fakat hem eski sanatı yaşatmak amacıyla hem de yağ kandili kullanılanlar kadar güzel olmadığı gerekçesiyle bundan vazgeçilmiştir; günümüzde ise tamamı elektrik ampulleriyle yapılmaktadır.

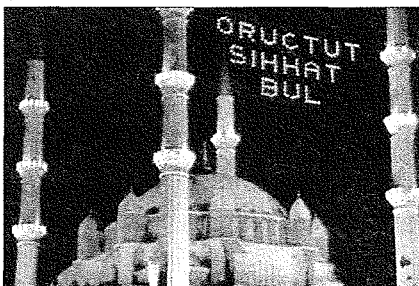
İstanbul camilerinde kurulan mahyalarda daha ziyade Feth sûresinin ilk âyeti, "mâşallah, tebârekellâh, bismillâh, ley-le-i Kadir, hoş geldin yâ ramazan, on bir ayın sultanı" ve ramazanın son günlerinde "el-firâk" veya "elveda" gibi yazılar yer alırdı. Mahya için en uygun yazı türü sülûstü; resim olarak da tek veya çift boru çiçeği, gül, fulya, kız kulesi, kayık, vapur, köşk, fiskiye, köprü, cami, top arabası, tramvay, ayyıldız ve ortadaki bir yıldız bakan çifte ay gibi motifler kullanılırdı. Hekimoğlu Ali Paşa ve Dâvud Paşa camileri gibi tek minareli büyük camilerde ise bazan şerefe ile kubbe alerni arasına gerilen iplerle hafif eğimli mahyalar yapılırdı. Bu tür mahyalarda mesafe kısa olduğundan ancak "yâ ganî, yâ Ali" gibi yazılara yer verilirdi. Bu sabit mahyalardan başka hareketli olanlar da vardı. Bunlar arasında en çok ilgi çeken, Sultan Abdülaziz zama-

nında yaşayan ve mahyacılığı bir sanat haline getiren Süleymaniye Camii'nin ünlü mahyacı Abdüllatif Efendi'nin kurduğu üç panodan oluşan mahya idi. Bu panolardan Unkapanı Köprüsü ile Azapkapı Camii'nin resmedildiği ortadaki sabit, arabaların yer aldığı üst ve balıklarla kayıkların yer aldığı alt panolar hareketli idi. Bunların ileri-geri hareket ettirilmesi mahyaya canlılık verir, seyri hoş bir görüntü oluştururdu. Bazı büyük camilerde içte kubbenin ön tarafına, mihrabın üst kısmına da mahya kurulumu ve buna "iç mahya" tabir edilirdi. İstanbul'dan başka Edirne ve Bursa'da da mahya geleneği yaşatılırdı. Edirne'de Beyazıt, Üç Şerefeli ve Selimiye camilerinin minarelerine mahya kurulur, tek minareli camilerin minareleri ise külahından küpüne kadar yukarıdan aşağıya kandillerle donatılarak buna "kaftan giydirme" denilirdi; şehrin Bulgarlar'dan geri alındığı günlerde Selimiye Camii'nin dört minaresine de kaftan giydirilmişti. Bazan İstanbul'daki selâtin camilerinin minareleri de bu şekilde süslenirdi.

Mahyalar yalnız mübarek gecelerde ve ramazan ayında kurulmazdı. Meselâ Sultan Abdülaziz Avrupa seyahatinden döndüğünde, Hidiv İsmâil Paşa, İran şahı ve Atatürk İstanbul'a geldiğinde hoş geldin mahyaları ve ayrıca I. Dünya Savaşı yıllarında, "Hilâliahmer'i unutma, hubbül-vatan mine'l-îman, muhacirlere yardım, muhacirini unutma"; İstiklâl Savaşı'ndan sonra, "Yaşasın istiklâliyet, tayyareyi unutma, yaşasın gazimiz, yaşasın misâk-ı millî, eytâma yardım, hâkimiyet milletindir"; harf inkılâbından sonra Latin harfleriyle, "İsraftan sakın, tayyareye yardım, yetimleri unutma, yerli malı al, himâye-i etfâle yardım, içki aile düşmandır, kumar insanı mahveder" gibi yazıların yer aldığı mahyalar kurulmuştur.

Mahyacılık genellikle babadan oğula intikal eden bir meslektir. Ancak Osmanlı döneminde mahyacı olabilmek için adayların Şûrâ-yı Evkâf'ta mahyacılar ve şehrin ileri gelenlerinden bir jüri önünde meslekte yeterli bilgiye sahip bulunduklarını ispatlamaları gerekiyordu. Mahyacılar, daha çok ramazan ayında bir ay çalışıp yılın geri kalan kısmını çırak yetiştirerek geçirirlerdi; Fatih'te bir sıbyan mektebinde onlar için ayrılmış odalar vardı. Süheyl Ünver 1931 yılında hayatta olan yirmi üç mahyacının ve görev yerlerinin listesini vermektedir (*Mahya Hakkında Araştırmalar*, s. 19).

Selimiye Camii minarelerinde bir mahya



BİBLİYOGRAFYA :

Ebü Dâvûd, "Ramazân", 1; Nesâî, "Kıyâmü'l-leyl", 17; Fâkihî, *Aḥbâru Mekke* (nşr. Abdülmelek b. Abdullah), Mekke 1407/1986-87, II, 69, 204; III, 240; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXII, 128-129; İbnü'l-Hâc el-Abderî, *el-Medḥal*, Kahire 1401/1981, I, 308, 312; Selânikî, *Târih* (İpsirli), s. 197-198; S. Schweigger, *Ein neue Reyssbeschreibung aus Teutschland nach Constantinopel und Jerusalem*, Nürnberg 1608 → Frankfurt 1995, s. 193; Ayvansarâyî, *Hadikatü'l-cevâmi'*, I, 165; Atâ Bey, *Târih*, İstanbul 1292, I, 135; Mehmed Ziyâ, *İstanbul ve Boğaziçi*, İstanbul 1336, I, 426; Süheyl Ünver, *Mahya Hakkında Araştırmalar*, İstanbul 1940, tür.yer.; Danişmend, *Kronoloji*², III, 106; Derviş Karamanoğlu, "Minare, Mahya ve Kandilin Tarihi", *Tarih Hazinesi*, I/8, İstanbul 1951, s. 406-408; Ahmet İnan, "Bir Türk İcadı Mahyacılık", *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, VIII/99, İstanbul 1995, s. 48 vd.; SA, III, 1262-1263; Pakalın, II, 387-391; Semavi Eyice, "Eyüp Sultan Külliyesi", *DİA*, XII, 10; Uğur Göktaş, "Mahyacılık", *DBİst.A*, V, 275-276.



NEBİ BOZKURT

MAHYÂ

(المحيا)

Hız. Peygamber'e
salâtü selâm getirilen meclis;
zikir meclisi.

Arapça hayât "yaşamak, diri olmak" kökünden türeyen mahyâ ismi, bu meclislere akşam namazından sonra kuruldukları için "geceyi ihya etmek" ("ibadetle uyanık geçirmek"; Buhârî, "Leyletü'l-kadr", 5; Müslim, "İ'tikâf", 7) kavramından hareketle verilmiş olmalıdır. İbnü'l-Hâc el-Abderî ve İbn Battûta'nın aktardıkları bilgilerden, düzenli mahyâ meclislerini ihdas eden Nûreddin eş-Şûnî'den (aş. bk.) önce de İslâm dünyasında bazı mübarek gecelere "leyletü'l-mahyâ" denildiği öğrenilmektedir. İbnü'l-Hâc şâban ayının on beşinci gecesi kutlamalarından söz ederken camilerin aydınlatıldığı, dikili direkler arasına gerilen iplere kandillerin asıldığı geceye (*el-Medḥal*, I, 308, 312), İbn Battûta ise Necef'teki Hz. Ali'nin makamında namaz, zikir ve Kur'an tilâvetiyle geçirilen recebin yirmi yedinci gecesine (*er-Rihle*, s. 177-178) yöre halkının "leyletü'l-mahyâ" dediğini söyler. Mahyâ terimi önceleri Hz. Peygamber'e toplu halde salâtü selâm getirilen meclisler için kullanılırken XVIII. yüzyıldan itibaren genel anlamda zikir meclislerini ifade etmeye başlamıştır (*Tâcû'l-arûs*, "mhy" md.).

Mahyâ meclislerini ihdas eden kişi bundan dolayı Mahyâvî lakabıyla anılan Nûreddin eş-Şûnî'dir (ö. 944/1537). Mısır'da Tanta'ya bağlı Şûn köyünde doğan ve ço-

cukluğunda çobanlık yapan Şûnî'nin Resûl-i Ekrem'e pek çok salâtü selâm getirdiği ve otlattığı hayvanların yavrularını beslerken, "Gelin, benimle beraber Hz. Peygamber'e salavat getirin" dediği rivayet edilmektedir. Şûnî, Bedeviyye tarikatına girerek Tanta'da bulunan Ahmed Bedevî Dergâhı'nda perşembe akşamları yatsıdan sonra başlayan ve namaz için verilen aralıklarla cuma günü ikindi veya akşam vaktine kadar süren mahyâ meclislerini kurdu ve yönetti. Bunu Tanta'da yirmi yıl kadar devam ettirdikten sonra Kahire'ye gitti ve Ezher Camii'nde uygulamaya koydu. Bu meclisler halk tarafından yoğun bir ilgi gördüğünden camiye büyük kalabalıklar toplandı. Mahyâ gecelerinde Ezher Camii sabaha kadar açık kalıyor ve yoğun biçimde mum ve kandillerle donatılıyordu. Başlangıçta bunu bir Mecûsî âdeti ve israf sayıp yasaklanmasını isteyenler çıkmış, fakat Şeyhülislâm Burhâneddin İbn Ebû Şerîf onların aleyhine karar verdiği gibi mahyâ meclislerinin müdâvimlerinden olan Şaḥîḥ-i Buḥârî şârihi Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî de Şûnî'yi savunarak meclisine katılmaları için insanları teşvik etmiştir (Şa'rânî, II, 796; Gazzî, II, 216). Nûreddin eş-Şûnî henüz hayatta iken Mısır'ın diğer şehirleriyle Suriye, Hicaz ve Afrika'nın kuzey ve batı bölgelerine de yayılan mahyâ meclislerinde gece ve gündüz onar bin olmak üzere günde yirmi bin salavat getirilmekteydi. Bu meclisler sebebiyle ramazanın son on gecesi uyanık geçirilirdi. Şûnî'nin ölümünden sonra Ezher'deki meclislerin düzenlenmesini başında "şeyhü'l-mahyâ" denilen bir idarecinin bulunduğu bir daire üstlendi. Muhibbî, 1057 (1647) yılına kadar görev yapan Ezher Camii mahyâ şeyhlerinden söz etmektedir (*Hulâşatü'l-eşer*, I, 266; III, 382 vd.). Kaynaklarda bu tarihten sonraki Ezher Camii mahyâ dairesi ve şeyhleri hakkında bilgi yoktur; sadece XIX. yüzyılda benzeri olan "şeyhu kurrâi'l-hizbi's-Şâzeli" ve "şeyhu kırâati delâilî'l-hayrât"ların bahsi geçer (De Jong, *Turuq and Turuq-Linked*, s. 112). Mahyâ meclisleri Dımaşk'a, Mısır'a ticaret için gidip gelen Abdülkâdir b. Süvâr el-Atîkî tarafından tanıtılmış ve ilk olarak Kabr-i Atîka mahallesindeki Büzûrî Camii'nde az bir cemaatle başlatılmıştır. Giderek ilginin arttığı ve Ermeviyye Camii için de izin alınarak pazartesi geceleri burada, cuma geceleri Büzûrî Camii'nde olmak üzere haftada iki meclis düzenlendiği görülmektedir (Gazzî, II, 218; Muhibbî, II, 454). Ka-

hire'de olduğu gibi Dımaşk'ta da mahyâ meclisleri bir şeyhü'l-mahyâ (Muhibbî, I, 281; Murâdî, I, 112) veya "şeyhü's-seccâdeti'l-mahyâ eş-şerîf" (Murâdî, III, 142) başkanlığında bir daire tarafından düzenlenir ve yönetilirdi. Mahyâ idaresi veraset yoluyla XIX. yüzyılın sonlarına kadar İbn Süvâr ailesi mensuplarının uhdesinde kalmıştır. Ermeviyye Camii'nin doğu kısmındaki bir bölüm "Meşhedü'l-mahyâ" olarak tanınıyordu (Muhibbî, III, 276). Mahyâ meclislerine devam eden gruba "cemââtü'l-mahyâ" denirdi.

BİBLİYOGRAFYA :

Tâcû'l-arûs, "mhy" md.; Buhârî, "Leyletü'l-kadr", 5; Müslim, "İ'tikâf", 7; İbnü'l-Hâc el-Abderî, *el-Medḥal*, Kahire 1401/1981, I, 308, 312; İbn Battûta, *er-Rihle*, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 177-178; Şa'rânî, *Levâkiḥu'l-enuâr fi tabakâti'l-aḥyâr: et-Ṭabakâtü'l-kubrâ* (nşr. Abdurrahman Hasan Mahmûd), Kahire 2001, II, 795-796; Selânikî, *Târih* (İpsirli), s. 197-198; Gazzî, *el-Ke-vâkibü's-sâ'ire*, II, 216-219; Muhibbî, *Hulâşatü'l-eşer*, I, 266, 281; II, 284, 454; III, 276, 382-383; IV, 375; Murâdî, *Silkü'd-dürer*, I, 112; II, 160; III, 142, 179; Atâ Bey, *Târih*, İstanbul 1292, I, 135; F. De Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt*, Leiden 1978, s. 112; a.mlf., "Mahyâ", *El²* (İng.), VI, 87-88; I. Goldziher, "Über den Mahjâ-Ver-sammlungen im Islam", *WZKM*, XV (1901), s. 33 vd.



NEBİ BOZKURT

MAHZAR

(محضر)

Resmî makamlara şikâyet, talep,
teşekkür vb. hususlar için sunulan
çok imzalı arzuhal.

Sözlükte "hazır bulunan yer, huzur" anlamına gelen mahzar (mahdar) kelimesi, fıkıh literatüründe " taraflar ve şahitlerinin hâkim huzurunda dava ile ilgili olarak sundukları bilgi ve delillerin, ikrar, yemin veya inkârın kaydedildiği belge ve defter" mânasında kullanılmıştır. Hâkimin verdiği hükmün yazıldığı belgeye veya deftere ise sicil denilir. Bazan bu iki kelime birbirinin yerine kullanıldığı gibi zaman ve bölgelere göre az çok farklı anlamlar kazandığı da görülmektedir (bk. ŞÜRÛT ve SİCİLLÂT). Mahzarın Osmanlı muhitinde bu fikhî anlamı yanında bürokraside kazandığı farklı mâna da böyledir.

Osmanlı bürokrasisinde resmî makamlara çok imzalı müracaatın bilinen ilk örnekleri XVI. yüzyıl ortalarında görülür. Çeşitli imzalarla Kanûnî Sultan Süleyman'a sunulan ve eski Şeyhülhareme Pîrî Ağa'nın vazifesine iadesini talep eden rulo ha-

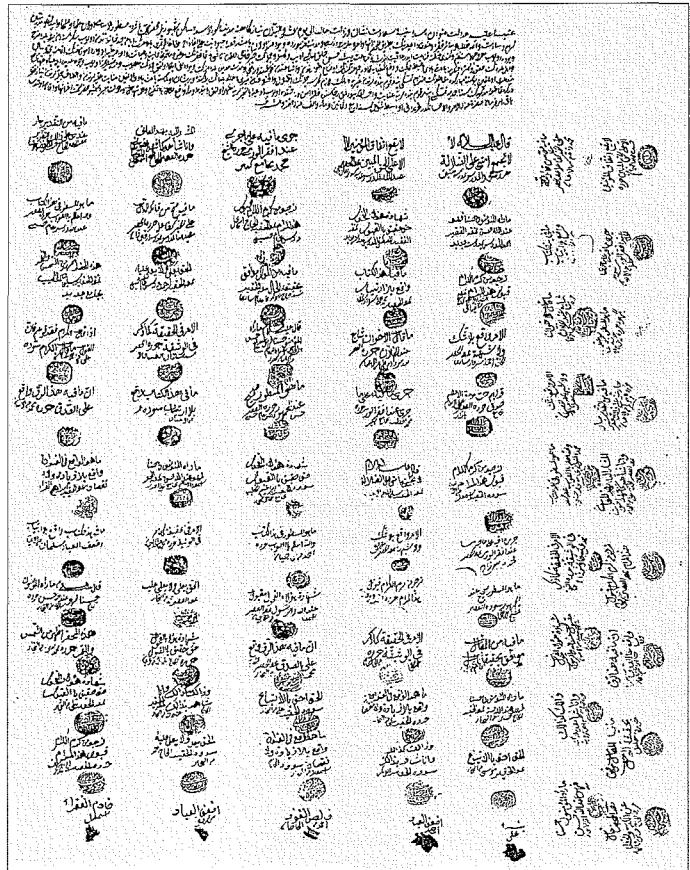
lindeki belge muhtemelen mahzarın ilk örneğini oluşturur (TSMA, nr. D 7371). Kadı Mehmed Efendi'nin suistimallerinden şikâyet eden ve III. Murad zamanına ait olduğu sanılan bir başka mahzar da ilk örneklerden sayılır (TSMA, nr. E 1891/97). Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nde, XVI. yüzyıl sonları ve XVII. yüzyıl başlarına ait olduğu bazı karînelerden anlaşılan birkaç mahzar bulunmaktadır. XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren mahzar türü belgelerin sayısı giderek artmış ve XVIII-XIX. yüzyıllarda resmî makamlara toplu başvuru geleneğinin göstergesi olarak iyice yerleşmiştir. Bu dönemlere ait, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nde ve Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nin çeşitli tasniflerinde birçok mahzara rastlanır. İmparatorluğun Anadolu, Rumeli ve Arap kesimindeki halk tarafından verilen mahzarların şekil ve üslûp bakımından birbirine benzerlik göstermesi ilgi çekicidir. Bu benzerlikte, yaygın biçimde kullanılan el kitaplarının ve Osmanlı mülâzemet sisteminin önemli rolü vardır.

Mahzarlar umumiyetle büyük ebatla ve tek parça halinde düzenlenir. Erken tarihlielerin genellikle eni 28-32 cm., boyu 40-46 cm. arasında küçük ebatla olduğu, zamanla ebadın büyüdüğü, XIX. yüzyılda çoğunlukla eni 40-53 cm., boyu 50-75 cm. gibi oldukça büyük ebatla hazırlandıkları görülür. Bunlara eklenen ilâm, arz, fetva, mazbata, masraf listesi vb. belgelerin ebatları da değişmektedir. Mahzarlarda genellikle filigransız, âharsız kalın bir kâğıt kullanılmakta, bazan da filigranlı kâğıda rastlanmaktadır. Bu kâğıdın kaynaklarda "kaba İstanbulî" veya "İstanbul ta-bağı" denilen kâğıt olduğu, aynı tür kâğıdın arzuhallerde ve bilhassa kadılar tarafından düzenlenen ilâm ve arzlarda kullanıldığı görülür. Mahzarlarda esas itibarıyla ta'lik türü yazı kullanılmaktaysa da nesih, harekeli nesih, divanî, divanî kırması, rik'a, rik'a kırması ve diğer yazı türleriyle yazılanlar da bulunmaktadır. İşlem görmüş mahzarlarda aynı sayfada çeşitli bürolarda değişik kalem ve türlerde yazılmış beş altı çeşit yazıya rastlanır. Arapça mahzarlarda genellikle nesih, bazan harekeli nesih ve diğer yazı türleri de kullanılmıştır. Rumca ve Bulgarca düzenlenmiş mahzarlarda kendi alfabelerine has okunaklı bir yazı göze çarpar. Altta yer alan imza ve tasdik ibareleri ise çok defa iki -dört satırlık istifler tarzında stilize edilmiş yazılardır. Osmanlı cemiyetinde konuşulan çeşitli dillerde düzenlenmiş olmakla birlikte Türkçe'nin dışındaki dil-

lerde yazılan mahzarlar sınırlıdır. Arapça'nın konuşulduğu bölgelerden Arapça, Balkanlar'dan Rumca, Sırpça ve Bulgarca, Kafkaslar'dan Gürcüce mahzarlar merkeze gönderilmiştir. Mevcutların büyük çoğunluğunu teşkil eden Türkçe mahzarlarda imlâ, ifade ve üslûp itibarıyla bilhassa XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yerleşmiş bir geleneğin olduğu dikkati çeker. Türkçe dışındaki dillerde yazılmış mahzarların ise çok defa muhtasar bir Türkçe tercümesi hazırlanmakta, böylece Dîvân-ı Hümâyûn'da daha çabuk değerlendirilmesi yapılmaktadır. Arapça mahzarların da meâlen veya muhtasaran yapılmış Türkçe çevirilerine ait örnekler bulunmaktadır. Müslüman ve gayri müslim unsurları birlikte ilgilendiren konularda bazan iki ayrı dilde mahzarın düzenlendiği de görülür.

Diğer belgeler gibi mahzarlar da diplomatik bakımdan kısımlara ayrılmıştır. Mahzarın en üst kısmında yer alan formül genellikle "hüve, hüve'l-muîn, hüve'l-muhsin" ibareleridir. Dîvân-ı Hümâyûn'a hitaben yazılan mahzarlarda elkâb kısmı bazı küçük değişikliklerle "Atabe-i aliyye-i adâlet-unvân ve sūdde-i seniyye-i sadet-nişân, lâ-zâlet aliyyeten ilâ yevmi'l-haşri

ve'l-mizân niyâzgâhına" şeklindedir. Ancak bundan hayli farklılık arzeden hitap türlerine rastlamak da mümkündür. Nitekim Osmanlı tebaası gayri müslim unsurlarca sunulan bir mahzarda "Atabe-i aliyye-i hüsrevâne ve sūdde-i seniyye-i tâcdâreneye ..." elkâbı kullanılmıştır. Dîvân-ı Hümâyûn dışında padişaha, vezîrâzama, Dârüssaâde ağasına, eyalet divânına vb. hitaben kaleme alınmış mahzarlara ait örnekler de rastlanır. Padişaha (rikâb-ı hümâyûn) hitaben yazılanlarda başlangıç kelimelerinden sonra mütat üzere "padişahım" ibaresi hürmeten satırın hayli yukarisındadır. Mora mutasarrıfından halkın memnuniyetini ve görevde bırakılmasını isteyen mahzar, "Saâdetlü ve azametlü ve şevketlü pâdişâh-ı zıllullah hazretlerinin rikâb-ı hümâyûnlarına" elkâbıyla başlar (TSMA, nr. E 1891/131). Sadrazama hitaben düzenlenen mahzarlarda genellikle, "Devletlü, inâyetlü ve merhametlü veliyyü'n-niâm ve keşirü'l-kerem efendim sultanım hazretleri sağ olsun" ibaresi yer alır ve "sultanım" kelimesi hürmeten yukarıya yazılır. Dârüssaâde ağasına sunulan, haksız vergi tahsilâtının önlenmesi ve himaye edilmeleri ricasıyla ilgili bir mahzar, "Hâlâ Yenice ahâlisi ihtiyâran ve hoca vesâir fukara



Gördes ulemâ, müderris, seyfid ve fukarasının Dîvân-ı Hümâyûn'a mahzarları (TSMA, nr. E 1891/39-40)

küllühüm bi'l-cümle devletlû, inâyetlû Bâ-büssaâde ağa efendimizin hâkîpâyine" ifadesiyle farklı bir şekilde başlar. Eyalet divanına takdim edilen, İhlevne kasabasının ulemâ, zâbitan ve ahalisinin sınır boylarındaki Venedik baskınlarından şikâyet eden mahzarları "Atabe-i adâlet-unvân tûrâbına inhâ-i serhadd-i İslâmiyye'den ..." şekildedir (TSMA, nr. E 1891/120).

Bu elkâb kısımlarından sonra mahzarlarda genellikle mahzar sahiplerinin yeri belirtilir (kasaba-i Kangırı / Çankırı, Havass-ı Refia kazasına muzâfe Çatalca kasabası, medîne-i Ankara, Niksar kasabası, Anadolu kal'ası, medîne-i Bilecik kazası, mahmiyye-i Aydın sancağı dahilinde vâki' Bayındır kazası, medîne-i Atina, memâlik-i mahrûseden medîne-i Köstendil gibi). Mahzarlar içerisinde yer belirtilmeyenler de vardır.

Daha sonra mahzarlarda şikâyet konusu olan veya istenilen şey kısaca özetlenir, eğer mesele karışık ve birkaç defa görülmüşse o zaman konu tafsilâtı olarak anlatılır. Ardından mahzar sahipleri isteklerini veya teşekkürlerini dile getirir ve genellikle, "... medrese-i mezbûre merhum dâîlerine sadaka ve ihsan buyurulmak ricasına der-i devlet-i adâlete mahzar tarîkı üzre i'lâm olundı" örneğinde olduğu gibi saygılı cümleler kullanılır. Hâtıme kısmında ise, "Bâkî fermân u ih-sân sultânım hazretlerindir"; "Bâkî emr ü fermân der-i adâlet-unvânındır" şeklinde ifadeler bulunur.

Mahzarlarda genellikle tarih yer almakta, tarihli olan birkaçında ise tarih hâtıme cümlesinden sonra gelmektedir. Tarihsiz mahzarların ne zaman yazıldığı ancak ilgili mahzarın üzerinde bulunan bürokratik işlemlerden anlaşılabılır. Mahzarın kimlere ait olduğunu ve sıhhatini gösteren en önemli unsurlar imza ve mühürlerdir. Mahzarlar tek sayfa halinde düzenlendiğinden imzalar aynı sayfaya yerleştirilirdi. Bu bakımdan çok defa ebadı büyük olmaktadır. İmzalar tasdik ibaresi, şahsın adı veya lakabı, görevi ve mevkii gibi başlıca üç unsurdan meydana gelmekteydi.

Mühürler imzaların altında yer alır, imzalar çok yoğun ise sayfanın arkasında imzanın izdüşümüne konulurdu. Müslümanlara ait mühürlerin bâriz vasıfları, ebadı ve ihtiva ettiği ibareler genel olarak bilinmektedir. Mahzarlarda görüldüğü kadarıyla gayri müslimlere ait mühürlerin de bazı özellikler taşıdığı söylenebilir. Bunlar tamamen Osmanlıca ya da kısmen Osmanlıca, kısmen kendi dillerin-

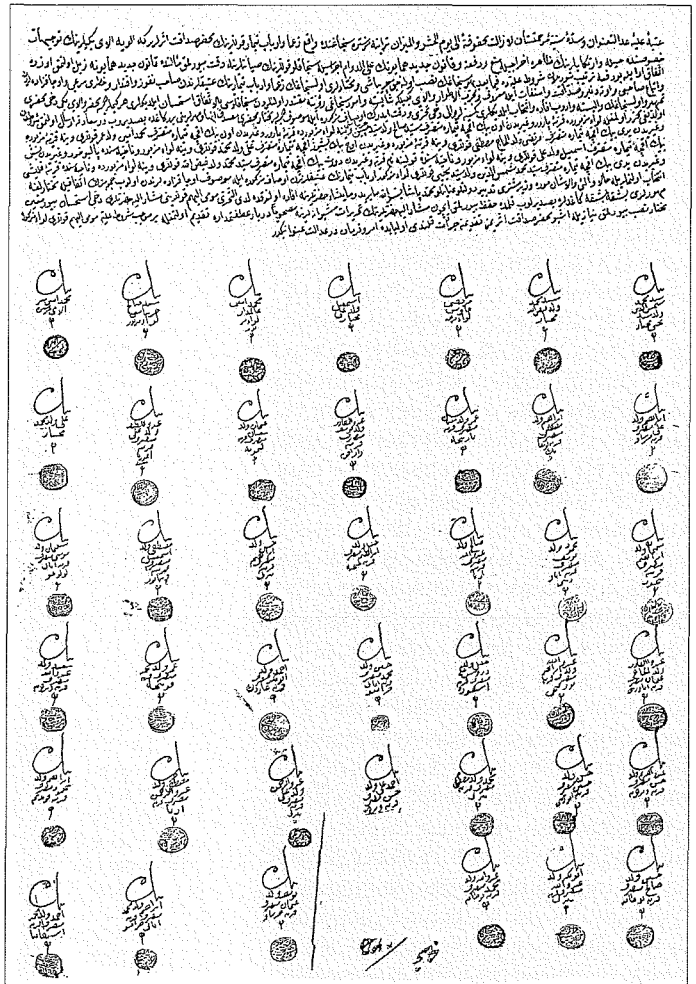
de kazılmıştır. Bilhassa rahiylere ait oldukça iri ve içerisinde resimler bulunan mühürlere de rastlanır. Mahzarlarda mühür yerine müslüman ve özellikle gayri müslimlerin parmak bastığı da görülür.

Mahzarın hazırlanıp ilgili makama sunulmasından neticesi alınıncaya kadar birçok işlem gördüğü, bu makamlar tarafından çeşitli yazılar yazıldığı ve kayıtlar düğüldüğü tesbit edilmektedir. Özellikle arzuhal ve mahzar sunanlar bunun sıhhatini pekiştirip tesirini arttırmak maksadıyla fetva, i'lâm, arz ve telhis gibi belgelerle takviyede bulunurdu. Bilhassa idarecilerden şikâyetle ilgili mahzar ve arzuhalde bu âdeta bir zaruret halini almıştı. Mahzar sahipleri, genellikle kadıya müracaat ederek arz ettikleri hususu i'lâmla teyit ve tasdik edip İstanbul'a bildirmesini rica ederlerdi. Mahzarla ilgili i'lâmı düzenleyen kadı, kendi kaza halkının mahkemeye gelerek mahzarı gösterdiğini, i'lâmla durumu İstanbul'a bildirmeyi istediğini ve bu gerekçe ile i'lâmı hazırladığını bildirirdi. Mahzarın kadı hu-

zurunda yazılıp imzalandığı da olurdu ve bu sicile işlenirdi. İ'lâmlarda yer alan ifadeler mahzarla birlikte düzenlenmesinin gereğine işaret eder.

Mahzarın telhisle padişaha arz edilip gereği sorulduğu da olurdu. Nitekim Çatalca'da Sürgün köyünde izinsiz olarak yeniden tamir edilen kilisenin yıkılması için irâde-i seniyye ile birkaç yetkili görevlendirilmiş, Çatalca halkı da gönderdiği mahzarla kilisenin yıkıldığını bildirmişti. Mahzar sadrazam tarafından bir telhisle II. Mahmud'a arz edilmiş, padişah telhisin üzerine, "Benim vezirim, emr-i âlfinin kaydı bâlâsına şerh verile" hatt-ı hümayununu eklemişti (BA, Cevdet-Adliye, nr. 2292).

Bunların üzerinde kadı, sadrazam, şeyhülislâm, defterdar vb. yetkililerin kayıtlar düğüldüğü, işlemler yaptığı da görülür. Çankırı'da Toprak Medresesi'nin tevcihiyle ilgili olarak sunulan mahzarın üzerinde Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi'nin, "Mezbur eş-Şeyh Mustafa mahall ü müstahik olmağın medresesi mezbûra sada-



ka buyurulmak rica olunur. Mine'd-dâî Ali el-fakir, ufiye anı" işâret-i aliyyesi bulunmakta; bunun üstünde vezîriâzâmın, "Sah, mûcibince tercih olunmak buyuruldu, 18 Zilhicce, sene 1088" (11 Şubat 1678) buyuruldusu yer almaktadır (BA, Ali Emîrî-IV. Mehmed, nr. 530). Üzerinde yapılan işlemler açısından Divriği halkı tarafından verilen mahzar incelenmeye değer niteliktedir. Maden emininin halka zulüm ve eziyetinden şikâyet eden Divriği halkının tarihsiz mahzarı üzerinde Divriği mutasarrıfına ve kadılarına giden hükmün 1143 (1730-31) tarihiyle sûreti hazırlanmış, üstüne de Divriği'den ne kadar kömür ferman olunduğu kaydının bulunup çıkarılması notu eklenmiştir. Defterdarın, mahzarın sol üst kenarından başlayan ve sağ tarafında devam eden arzının üzerine vezîriâzam buyuruldusunu yazmıştır. Birkaç çeşit işlem gören belgede sadece iki tarih bulunmakta, bu bakımdan evrakın tekemmül süresinin belirlenmesi mümkün olmamaktadır.

Mahzar verenler genellikle bir ferman çıkarılarak uğradıkları haksızlığın giderilmesini, taleplerinin yerine getirilmesini isterlerdi. Mahzar üzerine çıkan fermanlar kadı siciline de kaydedilirdi. Osmanlı cemiyetinde toplu dilekçe geleneğini yansıtan mahzarlar sivil halk ve idareci kesim arasındaki bağları, devletin sosyal zümrelere karşı tutumunu belirtmesi açısından oldukça önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA :

Kâmus Tercümesi, II, 262; BA, Cevdet-Adliye, nr. 2292; BA, Ali Emîrî-IV. Mehmed, nr. 530; TSMA, nr. E 1891/97, 120, 131; nr. D 7371; Şîrâzî, *el-Mühazzebe*, II, 306; Burhâneddin İbn Müflih, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'* (nşr. M. Züheyr eş-Şâvîş), Beyrut 1400/1980, X, 114-116; İbn Nuceym, *el-Bahrû'r-râ'ik*, VI, 299; Buhûti, *Keşşâfü'l-kınâ'*, VI, 367-368; Mehmet İpşirli, *Diplomatik Açısından Mahzar* (profesörlük takdim tezi, 1988), İÜ Ed.Fak.; Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*, İstanbul 1994, s. 315-321; Halil İnalçık, "Şikâyet Hakkı, 'Arz-ı Hâl ve 'Arz-ı Mahzarlar", *Osm.Ar.*, VII-VIII (1988), s. 54; Pakalın, II, 391.



MEHMET İPŞİRLİ

MAHZEN

(المخزن)

Fas'ta hüküm süren müslüman hânedanlar tarafından uygulanan idarî sistem.

Sözlükte "bir şeyi saklamak, biriktirmek" mânasına gelen **hazn** kökünden mekân ismi olan kelimenin terim anlamında ilk defa, Ağlebî Emîri I. İbrâhim'in

(800-812) Abbâsî beytûlmâline göndermek üzere içine zekât ve haraç vergilerini koyduğu demir sandıklar için kullanıldığı tesbit edilmiştir (İA, VII, 190). Bu terimin IV. (X.) yüzyılın başlarından itibaren Abbâsî Devleti'nde para, mücevherat ve kıymetli eşyanın saklandığı, bazan vezirliğe de vekâlet eden sâhibü'l-mahzen tarafından yönetilen hazineyi ifade ettiği görülmektedir (İbnü'l-Esîr, VIII, 165). Doğu İslâm dünyasında daha sonra kurulan devletlerde yerini "hazine" ve "hazinedar" kelimelerine bırakacak olan mahzen ve sâhibü'l-mahzen tabirleri Zengîler ve Ey-yûbiler zamanında da kullanılmıştır (Ebû Şâme, III, 232).

Mahzen teriminin kapsamı, XII. yüzyılın ortalarından itibaren Fas'ta hüküm süren müslüman hânedanlarda aynı zamanda hazinenin beslediği idarî teşkilâtı yani hükümeti ifade edecek şekilde genişlemiştir. Temelleri Murâbitlar zamanında (1056-1147) atılan ve Fas'ın Fransız himayesine girişine kadar devam eden mahzen teşkilâtı gerçek şekliyle Muvahhidler döneminde (1147-1269) kurulmuştur (İA, VII, 190). Bu dönem tarihçilerinden Ebû Bekir b. Ali es-Sanhâcî, mahzen kelimesini idarî bir terim olarak "hükümet" karşılığında kullanan ilk müelliftir (*Ahbarü'l-Mehdî b. Tûmert*, s. 38; İbrâhim Harekât, *es-Siyâse*, s. 182). Muvahhidler'in kurucusu Abdülmü'min el-Kûmî devletini teşkilâtlandırırken kabile reislerinden elli kişilik bir meclis oluşturmuştu. Muvahhid ordusunu teşkil eden kabileler kendilerine tahsis edilen topraklar için haraç vergisi ödemezlerdi. Askerî hizmetleri karşılığında vergiden muaf tutulan bu kabilelere "kabâilü'l-mahzen" deniyordu.

Bu uygulama Fas'ta Muvahhidler'den sonra hüküm süren Merînîler, Vattâsîler ve Sa'dîler zamanında devam etti; bu kabilelere büyük kısmı Arap olan diğer bazı kabileler de eklendi. Nitekim Sa'dîler dönemi âlimlerinden İbn Asker el-Mağribî'nin (ö. 986/1578) "mesâlihu'l-mahzen" tabiriyle mahzen ismini "devlet" ve genel olarak "devletin bütün birimleri" karşılığında kullandığı görülmektedir (*Devhâtü'n-nâsir*, s. 105). Avrupa devletleriyle gittikçe yoğunlaşan resmî ilişkiler, sefir mübâdeleleri ve ticarî anlaşmalar mahzenin gerçek bir hükümete dönüşmesini zorunlu hale getirmişti. Sa'dîler bu konuda bilhassa Osmanlı devlet teşkilâtını örnek aldılar. Fas'ta XX. yüzyılın başlarına kadar ayakta kalacak olan idarî sistem, Sa'dîler'in en meşhur sultanlarından Ah-

med el-Mansûr (1578-1603) tarafından kurumsallaştırıldı ve bütün yetkilerin sultanın elinde bulunduğu mahzen adı verilen idarî sistem oluşturuldu. Ülke toprakları, hükümete (mahzen) itaat eden Arap kabilelerin çoğunluğu teşkil ettiği "bilâdü'l-mahzen" ve hükümetin meşruiyetini tanımakla birlikte vergi vermekten kaçınan kabilelerin oturduğu "bilâdü's-sibâ" şeklinde iki kısma ayrılmıştı. Ancak bilâdü'l-mahzen ile çoğunluğu Berberî olan bağımsız kabilelerin yaşadığı dağlık kesim bilâdü's-sibâ arasında gerçek bir sınır bulunmuyordu. Bu sınırlar devletin gücüne göre değişiyor, bazı kabileler de teslimiyetle bağımsızlık arasında yer alıyordu.

Asıl Fas'ı teşkil eden, bir nevi askerî iktâ sisteminin uygulandığı bilâdü'l-mahzen-de yaşayan kabileler "ceyş" (gış) ve "nâibe" olarak iki gruba ayrılmıştı. Ceyş kısmını oluşturan kabileler askerî hizmetleri karşılığında vergiden muaf tutulmuştu. Kendilerine iktâ olarak verilen araziler için nâibe denilen vergiyi ödeyen kabileler ise bunun karşılığında ordu defterinden silinmişlerdi. Ülkenin geliri büyük ölçüde nâibeden ve limanlardan sağlanan vergilerden meydana geliyordu. Ancak nâibe kabileleri ihtiyaç anında süvari birlikleri teşkil ederek mahzenin emrine girerlerdi. Sultanın ülkede hâkimiyet ve kontrolü bu iki kabile grubuna dayanıyordu.

Osmanlı idaresi de Cezayir'de otoritesini güçlendirmek ve kabileleri itaat altında tutabilmek için benzeri bir sistem uygulamıştır. Bazı toprakları eski sahiplerine bırakıp bazı kabilelere de yeni topraklar vermek suretiyle kabâilü'l-mahzen denilen bu kabilelere askerî bir statü tanımış ve otoritesini onlara dayandırmıştır. Bu kabileler hazır asker ve kervan koryucusu olup vergi tahsilinden, vergi veren kabileleri itaat altında tutmaktan sorumluydu.

Mahzen teşkilâtı XVII. yüzyılda Filâlî şerifleri zamanında daha da geliştirildi. Mevlây İsmâil ceyş kabilelerini güçlendirdi, kuvvetli bir ordu kurarak isyancı unsurları ve taht iddiasında bulunan hânedan mensuplarını itaat altına almaya çalıştı. Berberî kabilelerinin saldırı ve yayılma hareketini durdurmak için bilâdü'l-mahzen sınırında yetmiş altı hisar inşa ettirdi.

Bilâdü'l-mahzen, Filâlîler zamanında sadrazama bağlı olarak çalışan ve her birinin başında bir kâtip bulunan üç bölgeye ayrılmıştı. Birinci kâtiplik Cebelitârik'tan Bûrakrak vadisine, ikincisi Bûrakrak'-

tan Sahrâ'ya, üçüncüsü Tâfilâlt (Selemiye) bölgesine bakardı. Mevlây Muhammed Sidî döneminde (1859-1873) Avrupa ile ilişkileri yönetmek üzere "vezîrû'l-bahr" unvanı verilen yeni bir görevli tayin edildi. Onun nâibü's-sultân unvanını taşıyan temsilcisi Tanca'da oturur, Avrupa devletlerinin temsilcileriyle merkez mahzen arasında irtibatı sağlar ve ortaya çıkan ihtilâfları yerinde çözerdi. İç ve dış siyasetin imkân ve zaruretleri doğrultusunda gelişme gösteren mahzen, Fas'ta himaye öncesi döneme kadar devam edecek nihâî şeklini Mevlây Hasan devrinde (1873-1894) aldı. Bir hükümet divanına dönüş-türülen, sadrazamın başkanlık ettiği mahzen vezîrû'l-bahr (dış işleri bakanı), allâf (harbiye nâzırı), emînü'l-ümenâ (maliye nâzırı), vezîrû's-şikâyât / kâtibü's-şikâyâtan (sonraları başkadılığın da eklenmesiyle adalet bakanlığı) meydana geliyordu. Hükümet sarayına "dârü'l-mahzen" deniyordu. Sadrazam ülke meselelerini görüşmek için günde iki defa sultanın huzuruna çıkardı. Mevlây Hasan zamanında sarayın iç işleri, hâcible sarayın muhafız birliklerinin kumandanlığı yanında yerli ve yabancı elçileri karşılama, siyasî ve idarî suçluları takip ve resmî evrakı sultana takdim etmekle görevli olan kumandan (kâidü'l-meşver) tarafından yürütülüyordu.

Nöbetleşe başşehir olarak kullanılan Fas, Merakeş ve Tâfilâlt'in genellikle sultanın oğulları veya kardeşleri arasından tayin edilen valileri halife unvanını taşıyor, onların da bir mahzenleri olurdu. Diğer vilâyetlerin başında ise âmil yahut paşa unvanlı görevliler bulunurdu. Küçük merkezler ve bâdiyelerdeki kabileler, kendilerine geniş yetkiler verilmiş kâidler veya tarikat önderi şeyhler tarafından yönetilirdi. Vergilerin toplanması, vatandaşların askere celbi ve mahzenle ilişkilerini onlar düzenlerdi. Mahzen muhtemel tehditleri bertaraf etmek için kabileleri küçük birimlere ayırırdı. Nitekim Mevlây Hasan geniş bölgeleri 300'den fazla kâid arasında paylaştırmıştı. Mahzen görevlileri ceys kabilelerinin büyük ailelerinden ve şehirli orta sınıf mensupları arasından seçilirdi.

Fas'ta XX. yüzyılda başlayan himaye idaresi döneminde mahzen teşkilâtında önemli değişiklikler yapıldı; dışişleri ve harbiye bakanlıkları "résident général" unvanını taşıyan Fransız genel valisine, maliye işleri de maliye genel müdürlüğüne verildi. Birer bakanlık şeklinde teşkilâtlandırılan ziraat, maarif, haberleşme, sağlık müdürlüklerine Fransız memurlar

getirildi. Biri devlet mülklerine, diğeri vakıf arazilerine bakmak üzere iki vezirlik kuruldu.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 165; X, 95, 133, 174; XI, 26-27; XII, 442; Ebû Şâme, *Kitâbü'r-Ravzateyn* (nşr. İbrâhim ez-Zeybeyk), Beyrut 1418/1997, III, 232; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII, 183, 305; XIII, 107; İbn Asker el-Mağribî, *Devhatü'n-nâşir* (nşr. Muhammed Haccî), Rabat 1397/1977, s. 105; Selâvî, *el-İstikşâ*, VII, 117, 122, 177; IX, 194-199; R. Montagne, *Les berbères et le makhzen dans le sud du Maroc*, Paris 1930; Ebû Bekir b. Ali es-Sanhâcî, *Ahbarü'l-Mehdî b. Tüمرت ve bidâyetü devleti'l-Muvahhidîn*, Rabat 1971, s. 38, 64; Mohamed Lahbabi, *Le gouvernement marocain à l'aube du XX^e siècle*, Casablanca 1975; Abdülkerim Küreyyim, *el-Mağrib fi 'ahdi'd-devleti's-Sa'diyye*, Rabat 1398/1978, s. 228-252; İbrâhim Harekât, *el-Mağrib 'abre't-târih*, Dârülbeyzâ 1985, III, 355-371; a.mlf., *es-Siyâse ve'l-müctema' fi'l-aşri's-Sa'dî*, Dârülbeyzâ 1408/1987, s. 181-190; Muhammed Mezzîn, *Fâs ve bâdiyetühâ*, Rabat 1986, II, 421-453; R. Cherifi, *Le makhzen politique au Maroc*, Casablanca 1988; R. Mantran, "Onaltıncı ve Onyedinci Yüzyıllarda Kuzey Afrika" (trc. Yusuf Yazar), *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, İstanbul 1989, III, 125-154; A. Raymond, "Sömürge Öncesi Dönemde Kuzey Afrika" (trc. Yusuf Yazar), a.e., III, 155-166; İsmail Ceran, *Mağrib'de Sa'dîler* (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 338-346; Nâsırüddin Saïdünî, *Varakât Cezâ'iriyye*, Beyrut 2000, s. 257-307, 544-558; E. Michaux-Bellaire - M. Buret, "Mahzen", *IA*, VII, 189-195; M. Buret, "Makhzan", *EP* (İng.), VI, 133-137.



İSMAIL YİĞİT

MAHZÛM (Benî Mahzûm)

(بنو مخزوم)

Kureys'in en itibarlı kollarından biri.

Lüey b. Gâlib b. Kureys soyundan olup Kureys kabilesinin on kolundan birini oluşturur. Mekke'de ekonomik ve siyasî açıdan iyi bir konuma sahiptiler. VI. yüzyılda çok güçlenmişlerdi ve isimleri bazan Kureys'in müterâdifî gibi kabul ediliyordu. İslâmiyet'in gelişi esnasında bu özellikleri devam etmekteydi.

Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib'den sonra Kureys'in başına Ümeyyeoğulları'ndan Harb b. Ümeyye geçmiş, onun ölümünün ardından idare Mahzûmoğulları'ndan Velîd b. Mugîre'ye itikal etmişti. Kabilenin şeceresi Yakaza b. Mürre vasıtasıyla Fihri'e (Kureys) ulaşıyordu. Kabileye adını veren Mahzûm'un torunu Mugîre b. Abdullah, Abdülmuttalib'in çağdaşı olup Mekke'de Benî Mahzûm'un güç ve itibar kazanmasında en etkili isimdi. Bundan dolayı Mahzûmî nisbesi yerine zaman zaman Mugîrî nisbesi de kulla-

nılırdı. Cömertlikleriyle tanınan Mahzûmoğulları zekâ ve çalışkanlıkları sebebiyle "ateş gibi sıcak" diye tavsif edilirdi. Bundan dolayı İslâmiyet'in doğuşu sırasında Kureys ordusunun donatımı ve süvari kumandanlığı görevi bu kabileye verilmişti. Nitekim süvari kumandanlığını Bedir'de Mahzûmoğulları'ndan Ebû Cehil, Uhud'da ise Hâlid b. Velîd üstlenmişti. Daha önce Adîoğulları'nda olan sefâret görevi Hz. Ömer'in müslüman olmasıyla Mahzûmoğulları tarafından yürütülmeye başlandı. Habeşistan'a hicret eden müslümanları geri getirmek için oraya giden iki Kureysli'den biri olan Abdullah b. Ebû Rebia Mahzûmoğulları'ndandı.

Kusayy'ın vasiyetine uygun olarak nedve, kıyâde, hicâbe, livâ, sikâye ve rifâde görevleri oğlu Abdüddâr'a verilmişti. Ancak Kusayy'ın diğ. oğlu Abdümenâf'ın çocukları güç ve itibar bakımından daha üstün olduklarını ileri sürerek bu görevlerin kendilerine bırakılmasını istediler. Görevlerin paylaşılması meselesi Kureysliler'in üç gruba ayrılmasına sebep oldu. Benî Mahzûm, Benî Sehm, Benî Cumah ve Benî Adî Abdüddâroğulları'nı desteklediler ve birbirlerinden ayrılmamak üzere and içtiler. Bundan dolayı kendilerine "ahlâf", yaptıkları ittifağa da "hilfû'l-ahlâf" adı verildi. Benî Mahzûm kabilesinin de yer aldığı bu gruba ellerini kan dolu bir kaba batırıp yaladıkları için "leakatü'd-dem" denilmiştir. Daha sonra aralarındaki ihtilâfî çözmeyi başardılar. Sikâye ve rifâde görevleri Abdümenâf'a verilirken hicâbe, livâ ve nedve Abdüddâr'a bırakıldı. Resûl-i Ekrem'in de katıldığı fîcâr savaşında Kureys'in kumandanı Mahzûmoğulları'ndan Ebû Cehil'in babası Hişâm b. Mugîre idi.

Mahzûmoğulları'nın Kureys içerisindeki etkinliği Kâbe'nin tamiri olayında da görülmektedir. Bu tamir esnasında Velîd b. Mugîre, Kâbe'nin duvarına ilk kazmayı vurduğu zaman Mekkeliler ona bir şey olacağından korkarak bir gece beklemişler ve yıkım işlemini daha sonra tamamlamışlardı. Yıkılan Kâbe'nin inşası esnasında duvarlarından Rûknülhacer ile Rûknülyemânî arasındaki kısım Mahzûm ve Teymoğulları tarafından yapılmıştır. Hacerülesved'i yerine kimin koyacağı konusunda ortaya çıkan anlaşmazlığın giderilmesinde Hz. Muhammed'in hakemliğine başvurulması fikrini ortaya atan da Benî Mahzûm'dan Ebû Ümeyye b. Mugîre idi. Hz. Muhammed'in yaydığı serginin ucundan tutarak örtü içindeki Hacerülesved'i yerine koyan toplulukta Mahzûmoğulla-

rı'nı Ebû Huzeyfe b. Mugire temsil etmiştir. Hz. Peygamber'in babaannesi (Abdûlmuttalib'in hanımı) Fâtıma bint Amr Mahzûmoğulları'ndandır. Dolayısıyla Mahzûmoğulları'nın lideri Velîd b. Mugire Resûl-i Ekrem'in babası Abdullah'ın dayızadelerindendir.

Resûlullah, tebliğ görevi sırasında Kureyş'in lideri durumundaki Mahzûmoğulları'ndan Velîd b. Mugire'nin müslüman olması için büyük çaba sarfetti. Hatta böyle bir davet esnasında yanına gelen âmâ Abdullah b. Ümmü Mektûm'a iltifat etmediği için kendisini uyarma mahiyetindeki Abese sûresinin ilk on âyeti nâzil olmuştu. Resûl-i Ekrem'in müslüman olmasını arzu ettiği kişilerden biri de Ebû Cehil idi.

Hz Peygamber'in davetine ilk yıllardan itibaren icâbet edenler arasında Mahzûmoğulları'na mensup sahâbîler de vardı. Ebû Seleme ve hanımı Ümmü Seleme, Erkam b. Ebû'l-Erkam, Seleme b. Hişâm, Hişâm b. Ebû Huzeyfe ve Ayyâş b. Ebû Rebîa bunlardandır. Erkam b. Ebû'l-Erkam evini davet merkezi olarak Resûlullah'a ve müslümanlara tahsis etmiş, İslâm tarihinde Dârüerkam diye anılan bu ev ilk eğitim kurumu sayılmıştır. Bununla birlikte Mahzûmoğulları'nın İslâm'a karşı tavrı genel olarak müsbet olmamıştır. Özellikle toplumsal prestijlerini ve ekonomik konumlarını kaybetme endişesi onların İslâm'a karşı direnmesine sebep olmuştur. Nitekim Velîd b. Mugire, Ebû Cehil ve kardeşi Âs b. Hişâm İslâm düşmanlığının birer sembolü olmuştur. Mahzûmoğulları, İslâm'ın ilk yıllarında ağır işkencelere kadar varan baskılar uygulayarak yeni müslüman olanları dinlerinden döndürmeye çalışmışlardır. Mahzûmoğulları'nın kölesi olan Ammâr ailesinden Yâsir ve hanımı Sümeyye onlardan gördükleri zulümle şehid olurken oğullarından Ammâr da onların şiddetli ezâ ve cefalarına mâruz kalmıştır. Mekke'de Resûlullah'a ve müslümanlara yapılan zulümlerin arkasındaki en önemli isim ise Ebû Cehil idi. Ashabın Medine'ye hicreti esnasında onlara engel olmaya çalışan, Resûl-i Ekrem'in öldürülmesi konusunda Dârünnedve'den karar çıkaran ve onu öldürecek çetenin liderliğini yapan, Hz. Peygamber'i yakalayana ödül vaad eden de Ebû Cehil ve Mahzûmoğulları idi. Müslümanlara karşı acımasız tavrı sebebiyle Emevîler'le Mahzûmîler'e "el-efcerân mine'l-Kureyş" (Kureyş'in iki büyük fâcir kolu) denilmiştir. Hicretten sonra da Mahzûmoğulları'nın İslâm'a olan düşmanlığı

devam etti. Ebû Cehil Kureyş'i Bedir'e kadar getirerek Bedir Gazvesi'nin yapılmasına sebep olmuş, müşrik ordusuna मदді destek sağlamıştır. Ebû Cehil Bedir Gazvesi'nde öldürülünce bir yıl sonra yapılan Uhud Gazvesi'nde Mahzûmoğulları adına Hâlid b. Velîd yer almıştır. Bedir Gazvesi'nde çok ağır kayıplar veren Mahzûmoğulları bu tarihten itibaren Mekke'de liderliği Benî Ümeyye'ye bırakmak zorunda kalmışlardır. Hz. Peygamber, Mekkeliler'le arasındaki düşmanlığı ortadan kaldırmak, özellikle Mahzûmoğulları'nın düşmanlıklarına son vermek düşüncesiyle Benî Mahzûm'dan Ebû Ümeyye'nin kızı Ümmü Seleme ile evlenmiştir.

Mahzûmoğulları Mekke'nin fethi günü müslüman oldular ve idareci çevrelere yaklaşmak için Medine'ye yerleştiler. Resûlullah'tan sonra da etkilerini devam ettiren Mahzûmoğulları'nın halife seçimlerindeki tavırları dikkatle gözlenmiş ve muhalefet etmemeleri için gerekli tedbirler alınmıştır. Nitekim Ebû Bekir'in halife olması üzerine babası Ebû Kuhâfe oğluna Abdümenâf ve Mahzûmoğulları'nın biat edip etmediğini sormuştur.

Hz. Ebû Bekir, Mahzûmî olan Hâlid b. Velîd'i uzak bölgelerde savaşa gönderirken Hz. Ömer onu görevinden almıştır. Hz. Osman'ın da Mahzûmî olan Ammâr b. Yâsir ile kendisine karşı tavrından dolayı arası açılmış, bazı Mahzûmîler, Hz. Osman'ın şehid edilmesi üzerine Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvâm'ı desteklemişlerdir. Mahzûmoğulları Hz. Ali'ye karşı da açıkça Muâviye'nin tarafını tutmuşlardır. Abdurrahman b. Hâlid b. Velîd Suriye ordularına kumandanlık etmiştir. Daha sonra Abdurrahman b. Hâlid ile Emevîler'e hizmet eden Mahzûmoğulları kendi başlarına buyruk hareket etmeye kalkınca Muâviye ve diğer Emevî halifeleri onları endişeyle takip etmişlerdir. Abdullah b. Zübeyr ile Emevîler arasındaki ihtilâfta Abdullah b. Zübeyr'in yanında yer almışlar, Abdullah b. Zübeyr de onlardan birini kendi temsilcisi olarak Basra'ya göndermiştir. Emevîler'in Mervânî kolu iktidarı ele geçince Benî Mahzûm ile iyi ilişkiler kurulmuş, o zamana kadar Medine valiliğine Emevî ailesinden biri tayin edilirken ilk defa bu dönemde bir Mahzûmî Medine valisi olmuştur. Ömer b. Abdülazîz'in Hicaz valiliği esnasında şûra meclisinde bulunan Saîd b. Müseyyeb Benî Mahzûm'dandır. Endülüslü şair, edip ve vezir İbn Zeydün fetihler sırasında ortaya giden Benî Mahzûm kabilesine mensuptur. Suriye'deki bir ailenin Mahzûm

adını taşıması günümüze kadar bu kabilenin varlığını devam ettirdiğini göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 273, 283, 316; II, 6, 16, 28, 29, 32; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 77-79, 146; İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîneti'l-münevvere*, s. 243-247; Belâzûrî, *Ensâb*, I, 124, 130, 133, 142, 158; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), bk. İndeks; İbn nû'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 56, 63, 67, 69, 71-73; İbn Kesir, *el-Bidâye*, Beyrut 1977, III, 59, 287, 288; Kalkaşendî, *Nihâyetü'l-ereb*, Beyrut 1405/1984, s. 371; J. Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu* (trc. Fikret İşıltan), Ankara 1963, s. 19, 65, 76, 101, 154, 167; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, bk. İndeks; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, II, 734, 892-893; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemû kabâ'il-i'l-'Arab*, Beyrut 1402/1982, III, 1057-1058; Mustafa Fayda, *Allah'ın Kılıcı Halid Bin Velid*, İstanbul 1990, s. 21-64; H. Lammens, "Mahzûm", *IA*, VII, 195-197; M. Hinds, "Maḥzûm", *EP* (İng.), VI, 137-140.



MEHMET ALİ KAPAR

MAHZUR

(bk. HARAM).

MÂİDE SÜRESİ

(سورة المائدة)

Kur'ân-ı Kerîm'in
beşinci sûresi.

Medine döneminin sonlarında nâzil olmuştur. En son indirilen sûre olduğunu (*Müşned*, VI, 188; Tirmizî, "Tefsîrû'l-Kur'ân", 6) ve tamamının Vedâ haccında arefe günü veya Hudeybiye seferi sırasında nâzil olduğunu ifade eden rivayetler bulunmakla birlikte ihtiva ettiği konular ve bazı âyetler hakkında aktarılan nüzûl sebepleri sürenin farklı zamanlarda indirildiğini göstermektedir. 120 âyet olup fâsılası (ب، د، ر، ل، م، ن) harfleridir. Sûre ismini 112 ve 114. âyetlerde geçen "sofra" anlamındaki mâide kelimesinden alır. el-Ukûd, el-Münkıze ve el-Ahyâr olarak da adlandırılır. Mâide sûresinde bazı inanç ve ahlâk esaslarının yanı sıra Medenî sûrelerin genel karakteristiğine paralel olarak aile ve ceza hukukuna dair hükümler, bazı hac uygulamaları, meşrû usule uygun olmayan hayvan kesimleri, abdest, teyemmüm, şahitlik, hırsızlık, içki ve kumarla ilgili hükümler gibi fikhî konular yer almaktadır. Sûrede ayrıca İsrâiloğulları'nın tarihine dair bilgilere, yahudilerle hristiyanların yanlış inanç ve tutumlarına yönelik eleştirilere geniş olarak yer verilmiştir.

Mâide sûresinin muhtevasını beş bölüm halinde incelemek mümkündür. İlk

bölümde (âyet 1-5) müminlere akidlerine uymaları emredildikten sonra "Allah'ın şiarları" denilen dinî hükümlerin ve ilkelere ihlâl edilmesi yasaklanmakta, bu çerçevede ihram yasakları arasında yer alan avlanma yasağının ardından kan ve domuz etinden başlayarak İslâmî usule aykırı biçimde kesildiği veya öldürüldüğü için yenmesi haram kılınan hayvan etleri sıralanmaktadır. Arkasından, "Bir topluluğa duyduğunuz öfke sakın aşırı gitmenize sebep olmasın. İyilik ve takvâ hususunda yardımlaşın, günah ve düşmanlık yolunda yardımlaşmayın" meâlindeki cümlelerle İslâm'ın evrensel ahlâk yasalarından biri ortaya konmaktadır. Allah'ın müslümanlara din olarak İslâm'ı seçtiği, onların üzerine nimetini tamamladığı ve dinlerini kemale erdirdiği yönündeki açıklama (âyet 3) İslâmiyet'in insanlığa gönderilen son din ve ebedî bir mesaj olduğuna işaret eder. Vedâ haccı sırasında arefe günü indirilen bu âyetin ardından dinî hükümlerle ilgili herhangi bir ilâve veya değişiklik söz konusu olmamış, kısa bir süre sonra Hz. Peygamber vefat etmiştir. Hz. Ömer'in hilâfeti döneminde kendisine gelen bir yahudi bu âyeti kastederek, "Sizin kitabınızda bulunan bir âyet eğer biz yahudilere indirilmiş olsaydı o günü mutlaka bayram ilân ederdik" demiştir (Tirmizî, "Tefsîrû'l-Kur'ân", 6; Vâhidî, s. 108). Bu bölümün son âyetinde Ehl-i kitabın yiyeceklerinin ve onların kadınlarıyla evlenmenin müslümanlara helâl olduğu belirtilir.

İkinci bölümde (âyet 6-11) abdest ve tayemmümle ilgili hükümler açıklandıktan sonra şahitlikte adaleti gözetme uya-

rısında bulunulmakta, dinî, ahlâkî ve hukukî önemi dolayısıyla, müslümanların bir topluluğa karşı duydukları öfkenin onları haksızlık ve adaletsizliğe sevketmemesi gerektiği uyarısı bir defa daha tekrar edilmektedir.

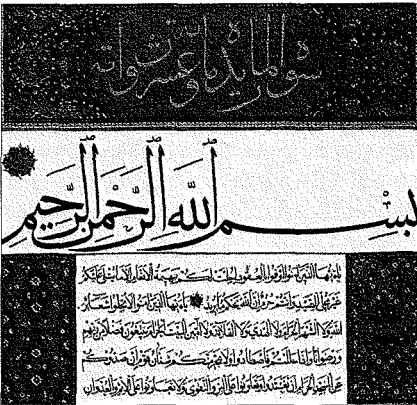
Sûrenin üçüncü bölümü (âyet 12-86) büyük ölçüde yahudiler ve hristiyanlarla ilgili âyetlerden oluşur. Bu arada Hz. Âdem'in oğulları Hâbil ile Kâbil kıssasına, müslümanlara yönelik mesajlara ve bazı hükümlere de yer verilir. Bu bölümde önce İsrâiloğulları'nın Allah'a verdikleri sözü tutmadıkları için lânetlendikleri, hristiyanlardan bir kesimin de benzer şekilde ahde vefasızlık gösterdikleri anlatılır. Bölümün hristiyanlarla ilgili en dikkate değer yönü, onların Hz. İsa'yı Allah'ın oğlu sayan inançlarıyla (âyet 17, 72) teslis inancının (âyet 74) açıkça reddedilmesi ve her iki inancın küfür olduğunun belirtilmesidir. Aynı bölümde İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıkarıldıktan sonra Hz. Mûsâ'ya karşı serkeşlik yaptıkları, bu yüzden kut-sal topraklara girmekten kırk yıl süreyle mahrum bırakıldıkları (âyet 26) bildirilir. Hz. Âdem'in iki oğlunun (Hâbil ve Kâbil) kıssası özetlendikten sonra haksız yere bir cana kıyan kimsenin bütün insanlığı öldürmüş gibi olacağı, bir insanın hayatını kurtaran kişinin de bütün insanları yaşatmış sayılacağı ve bu hükmün İsrâiloğulları'na yazıldığı belirtilir, böylece yaşama hakkının önemine vurgu yapılır (âyet 32). Daha sonra "eşkıyalık, din, can ve mal güvenliğini tehdit etme, terör estirip halka korku salma" anlamındaki hırâbe (âyet 33-34) ve hırsızlık (âyet 38-39) suçlarının hükümlerine (âyet 45; krş. Levililer, 24/17-21; Sayılar, 35/16-21) yer verilir. Hz. Peygamber'e, Allah'ın indirdiğiyle hükmetmesi emredilerek müminlere yahudi ve hristiyanları dost edinmemeleri tavsiye edilir (âyet 51). Nüzûl sebebiyle ilgili rivayetlere göre (Vâhidî, s. 113; Şevkânî, II, 61) bu âyetin, Medine döneminde etkili bir kitle durumunda olan ve müslümanlara karşı düşmanlık besleyen yahudileri dost edinen bazı müslümanlar hakkında nâzil olduğu anlaşılmaktadır. Medine'de etkili olmadıkları halde âyetle hristiyanların da zikredilmesi, benzer şartların hristiyanlar açısından ortaya çıkması halinde onları da dost edinmemek gerektiğini, konunun belli bir dinî kesimle değil belli bir tutuma ilgili olduğunu göstermektedir. Sûrenin 57. âyetinde, dostluk kurma yasağının müslümanların dinlerini alay konusu yapan gayri müslimlerle ilgili olduğuna işaret bulunduğu

gibi diğer bazı âyetlerden de müslümanlara karşı düşmanlık beslemeyenlerle iyi ilişkiler kurmanın yasaklanmadığı anlaşılmaktadır (bk. el-Mümtehine 60/8). 54. âyetle, İslâm'a karşı düşmanlık duyguları besleyenlerin saptırmasıyla bazı müslümanların dinlerinden dönebileceklerine dikkat çekilerek oluşacak İslâm toplumunun fertleri arasındaki ilişki biçiminin başlıca özellikleri şöyle sıralanmaktadır: Allah onları, onlar da Allah'ı sever; onlar müminlere karşı yumuşak ve alçak gönüllü, inkârcılara karşı güçlü ve onurludur; bütün çabalarıyla Allah yolunda mücadele eder, kimsenin kınamasından korkmazlar. İnsanlar içinde müslümanlara en fazla düşmanlık besleyenlerin yahudiler, sevgi bakımından en yakın olanların da hristiyanlar olduğunu belirten 82. âyetle yahudilere karşı kullanılan sert ifadeyle özellikle Hz. Peygamber dönemindeki yahudilerin düşmanca tavır ve davranışlarının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Buna karşılık 82-83. âyetlerde hristiyanlar hakkında kullanılan övücü ifadelerin, bilhassa Habeş Necâşisi Ashame veya onun tarafından Ca'fer b. Ebû Tâlib ile birlikte Resûl-i Ekrem'e gönderilen ve onun huzurunda dinledikleri âyetler üzerine iman eden Habeşli bir heyet hakkında nâzil olduğu aktarılmaktadır (Vâhidî, s. 116).

Sûrenin dördüncü bölümü (âyet 87-109) müminlerden, Allah'ın helâl kıldığı güzel ve temiz şeylerden kendilerini mahrum bırakmamalarını isteyen âyetlerle başlar. Bu âyetlerin, geceleri namazla ve gündüzleri oruçla geçirmeye, ayrıca bazı yiyecekleri yememeye karar veren bir grup müslümanı uyarmak üzere indiği, Hz. Peygamber'in de onların bu tutumunu kendi uygulamasına aykırı bulduğu ve, "Benim sünnetimden yüz çeviren benden değildir" diyerek (Müsned, II, 158; III, 241; Buhârî, "Nikâh", 1) onları ikaz ettiği belirtilmektedir (Vâhidî, s. 117-118). 89. âyetle yemin keffâretiyle ilgili hükümler düzenlendikten sonra müteakip âyetlerde Câhiliye döneminin falcılıkla ilgili bazı yanlış uygulamalarıyla içki ve kumar yasaklanmaktadır. Ardından ihramlı iken avlanma yasağı, vasiyet ve vasiyet esnasında şahit bulundurmaya ilgili hükümler yer almaktadır.

Sûrenin son bölümünde (âyet 110-120) Hz. İsa'nın Allah tarafından nâil olduğu mazhariyetler, ona has mucizeler anlatılmakta, kısaca havârilere söz edildikten sonra Allah ile İsa arasında bir diyalog üslûbuyla hristiyanların Hz. İsa hakkındaki bâtıl inançları düzeltilmektedir. Sûre Al-

Mâide sûresinin ilk âyetleri



lah'in mutlak hükümlerliğini ve kudretini ifade eden âyetle sona ermektedir.

Mâide sûresinin faziletiyle ilgili olarak Resûl-i Ekrem'den nakledilen, "Mâide sûresini okuyan kimseye on sevap verilir, kendisinden on günah silinir ve dünyada nefes alıp veren her bir yahudi ve hristiyan sayısınca derecesi on misli yükseltilir" (Zemahşerî, I, 659) ve, "Erkeklerinize Mâide sûresini öğretiniz" şeklindeki rivayetlerin sahih olmadığı anlaşılmaktadır (İbnü'l-Cevzî, I, 239; Muhammed et-Trablusî, II, 716; M. Nâsirüddin el-Elbânî, V, 32).

Mâide sûresine dair yapılan çalışmalarından bazıları şunlardır: Ali Abdülhalîm Mahmûd, *et-Terbiyetü'l-İslâmiyye fi sûreti'l-Mâide* (Kahire 1414/1994); Hasan Abdülhâdî Muhammed, *el-Yehûd ve'n-naşârâ fi sûreti'l-Mâide* (yüksek lisans tezi, 1399, Câmiatü'l-İmâm Muhammed Suûd); Mustafa İzci, *el-Mâide Suresinin Kıraat Açısından İncelenmesi* (yüksek lisans tezi, 1996, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); İbrâhim Avad, *Tefsîrû sûreti'l-Mâide* (baskı yeri ve yayımlayan yok, 1987). Ayrıca Şîa âlimlerinden Hüseyin b. Hasan el-Kerkerî'nin Mâide sûresinin 5. âyetiyle ilgili bir tefsiri mevcuttur (Âgâ Büzûrg-i Tahrânî, IV, 322). Mahmûd Şeltût'un Kahire'de yayımlanan *Risâletü'l-İslâm* adlı derginin IV ve VII. ciltlerinin muhtelif sayılarında (1952-1953) Mâide sûresinin tefsiriyle ilgili makaleleri yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, II, 158; III, 241; VI, 188; Buhârî, "Nikâh", I; Tirmizî, "Tefsîrû'l-Kur'ân", 6; Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, Kahire 1379/1959, s. 108, 113, 116, 117-118; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 659; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât* (nşr. Abdurrahman M. Osman), [baskı yeri yok] 1403/1983 (Dârü'l-fikr), I, 239; Kurtubî, *el-Câmi'*, VI, 31; Muhammed et-Trablusî, *el-Keşfü'l-ilâhî 'an şedîdî'z-za'ife ve'l-mevzû'a*, Riyad 1417/1996, V, 32; Nihad Çetin, "Mâide", *İA*, VII, 197; Zuhûr Ahmed Ezhar, "Mâide", *ÜDMİ*, XVIII, 420-422.



KÂMİL YAŞAROĞLU

MAIMONIDES

Yahudi din âlimi,
filozof ve tabip İbn Meymûn'un
Batı dillerindeki adı
(bk. İBN MEYMÛN).

MAKÂLÂT (مقالات)

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin
ilham kaynağı olan
Şems-i Tebrîzî'nin
(ö. 645/1247)
konuşmalarından derlenen
tasavvufi bir eser
(bk. ŞEMS-i TEBRİZÎ).

el-MAKÂLÂT ve'l-FIRAK (المقالات والفرق)

Sa'd b. Abdullah el-Kummî'nin
(ö. 301/913-14)
Şîa mezhebinin
kollarına dair eseri.

Ebû Halef (Ebû'l-Kâsım) Sa'd b. Abdullah el-Eş'arî el-Kummî, Yemen'den Kum'a gelip yerleşen Eş'arî kabilesine mensuptur. Hasan el-Askerî ile görüştüğü dikkate alınarak 230 (845) yılı civarında doğduğu söylenebilir. İbn Kulâye'den faydalanan ve onun rivayetlerini nakleden Kummî hadis öğrenmek için çıktığı seyahatlerde Sünnî hadisçileri de dinlemiş, zamanının önde gelen âlimlerinden Hasan b. Arafe, Muhammed b. Abdülmelik ed-Dakîkî, Abbas et-Teraffukî ve İsmâîliyye grubundan Ebû Hâtîm er-Râzî ile karşılaşmış, onlarla ilim alışverişinde bulunmuştur. Bu arada on birinci imam Hasan el-Askerî tarafından Sâmerrâ'daki ikametgâhında kabul edilmiş, müstakbel imam Muhammed el-Kâim'i görmüştür. Bundan dolayı ismi imamı görenler arasında zikredilen müellif naklettiği uzun bir rivayette Hasan el-Askerî, oğlu Mehdî el-Muntazar ve imanın evinin özellikleriyle ilgili geniş bilgi vermektedir (İbn Bâbeveyh el-Kummî, II, 253-270). Kummî 301 (913-14; bazı rivayetlerde 299 [911-12]) yılında vefat etmiş, Âmul yakınlarında Rüstemdâr'da defnedilmiştir.

Kummî'nin değişik konularda yazdığı kırk civarındaki eser içinde (Ahmed b. Ali en-Necâşî, I, 402-403) günümüze ulaştığı bilinen tek çalışması *el-Makâlât ve'l-fırak*'tır. Kitabın adı değişik kaynaklarda *Fıraku's-Şî'a* (a.g.e., I, 402), *Maqâlâtü'l-İmâmîyye* (Ebû Cafer et-Tûsî, s. 105; İbn Şehrâşûb, s. 54) ve *Maqâlâtü'l-İmâmîyye ve'l-fırak* ve *esmâ'ühâ ve şunûfûhâ* (Meclisî, I, 15, 32) şeklinde geçmektedir. Eser, müellifin çağdaşı olan Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî'ye ait *Fıraku's-Şî'a*'ya benzer bir muhtevaya ve ifade şekline sahiptir. Bu durum, her iki eserin günü-

müze intikal etmeyen bir kaynaktan veya müelliflerden birinin diğerinden faydalananarak meydana getirildiğini düşündürmektedir. Kitabın giriş kısmında Hz. Peygamber'in vefatı üzerine hilâfet konusunda ortaya çıkan ihtilâflar ve oluşan gruplar, Hz. Ali'nin vefatından sonraki gruplaşmada meydana gelen değişiklikler ve zuhur eden tâli fırkalara temas edilir; sonra olarak Şîa, Mürcie, Mu'tezile ve Havâric'den teşekkül eden dört ana mezhepten söz edilir. Kummî'ye göre Mürcie, Muâviye'ye ve onun ardından gelen halifelere bağlı olan çoğunluktan ibarettir. Kitabın asıl kısmını oluşturan bundan sonraki bölümde Hz. Ali'den itibaren Hasan el-Askerî'ye kadar gelen İsnâaşerî imamlarından her birinin vefatı üzerine ortaya çıkan Şîi grupları ile bunların reisleri ve daha çok hilâfet hakkındaki görüşlerine temas edilmiştir. Eserin son kısmında on birinci imam Hasan el-Askerî'nin vefatından sonra ortaya çıkan farklı görüşler on beş fırka halinde sıralanmaktadır (bk. FİRAKU'S-ŞİA).

Kaynaklarda zikredilmesine rağmen *el-Makâlât*'ın uzun süre mevcudiyeti tesbit edilememiştir. Bu sebeple Abbas İkbâl-i Âştîyânî eseri Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî'ye nisbet etmiştir (*Hânedân-ı Nevbahtî*, s. 140-160). Kitabın varlığı ilk defa, Nevbahtî'nin *Fıraku's-Şî'a*'sının Muhammed Cevâd Meşkûr tarafından yapılan tercümesine bir mukaddime yazan Saîd-i Nefîsî tarafından ortaya konulmuş ve bir nüshasının eski İran Millet Meclisi başkanı Sultânî Şeyhülislâmî'de olduğu belirtilmişti. Kitabı, bu nüshaya dayanarak ve özellikle *Fıraku's-Şî'a* metniyle karşılaştırmak suretiyle Muhammed Cevâd Meşkûr yayımlamıştır (Tahran 1341 hş./1963). Bu yayında, *el-Makâlât*'ta yer alan *Fıraku's-Şî'a*'ya göre fazla açıklamalar nâşir tarafından yirmi altı madde halinde tesbit edilmiş ve bunların otuz sayfalık bir hacim oluşturduğu belirtilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Sa'd b. Abdullah el-Kummî, *el-Makâlât ve'l-fırak* (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Tahran 1963, tür.yer.; İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Kemâlû'd-dîn ve temâmü'n-ni'ame* (nşr. Ali Ekber Gaffârî), Kum 1405, II, 253-270; Ahmed b. Ali en-Necâşî, *Ricâl* (nşr. M. Cevâd en-Nâîfî), Beyrut 1408/1988, I, 401-404; Ebû Cafer et-Tûsî, *el-Fihrist* (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Beyrut 1403/1983, s. 105; İbn Şehrâşûb, *Me'âlimü'l-ulemâ'* (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Beyrut, ts. (Dârü'l-edvâ), s. 54; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, Beyrut 1403/1983, I, 15, 32; Abbas İkbâl-i Âştîyânî, *Hânedân-ı Nevbahtî*, Tahran 1311 hş., s. 140-160.



MUSTAFA ÖZ

MAKÂLÂTÜ'L-İSLÂMİYYİN (مقالات الإسلاميين)

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin
(ö. 324/935-36)
itikadî İslâm mezheplerine dair
eseri.

Tam adı *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn ve'h-tilâfû'l-muṣallîn*'dir, bazı kaynaklarda "İslâmiyyîn" yerine "müslimîn" kelimesi yer almaktadır (İbn Asâkir, s. 131). Kitabın Eş'arî'ye ait olduğu hususunda ittifak bulunmakla birlikte müellifin Mu'tezilî döneminde mi, Mu'tezile'den ayrıldıktan sonraki devrede mi kaleme alındığı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Eserde Eş'arî'nin Mu'tezile'nin karşıtı olarak "ehl-i hakk"a ait bazı görüşleri tasvipkâr bir üslûpla ifade etmesi, bunun yanında takipçileri tarafından ehl-i hakkın Eş'arîler için kullanılması, ayrıca Mu'tezile kelâmcılarına muhalefeti hissettirmesi ve hocası Ebû Ali el-Cübbâî ile olan bir tartışmasından söz etmesi kitabın Mu'tezile'den dönüş yapıldıktan sonra yazıldığı yolundaki kanaati desteklemektedir (s. 430, 472, 539, 549, 552; Watt, s. 13). Daha da önemlisi Eş'arî, *Maḳālât*'in birinci bölümünün sonlarında ashâb-ı hadîs ve Ehl-i sünnet'in temel görüşlerini sıraladıktan sonra (s. 290-297), "Onlara nisbet ettiğimiz bütün görüşleri kendimize de nisbet eder ve benimseriz" demek suretiyle kitabın telif devresini açıklığa kavuşturmuştur.

Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn'i iki bölüm halinde incelemek mümkündür. Kitabın yarısını oluşturan birinci bölümde Hz. Peygamber'in vefatını müteakip hilâfet konusunda ortaya çıkan anlaşmazlıklara, Sıffin Savaşı'na ve Hâricîler'in zuhuru kısaca temas edilir. Ardından "genel konular" (el-kelâm fi'l-celîl) denebilecek olan kısım gelir. Eş'arî burada müslümanların ayrıldığı mezhepleri on grup halinde şöylece sıralar: Şîa, Hâricîler, Mürchie, Mu'tezile, Cehmiyye, Dirâriyye, Hüseyiyye, Bekriyye, büyük kitleyi oluşturan ashâb-ı hadîs ve Küllâbiyye. Daha sonra her mezhep ele alınarak kendi içinde gruplara, gruplar da -varsa- tâli kollara bölünür. Meselâ Şîa Gâliyye, Râfıza (Keysâniyye, İs-nâşeriyye vb.) ve Zeydiyye'ye ayrılmış, bu üç grup tâli fırkalar, bu fırkalar da zaman zaman daha küçük zümreler halinde tasnif edilmiştir. Müellifin sayı vererek yaptığı tasnife göre Şîa kırk beş, Hâricîler on dokuz, Mürchie on iki kola ayrılmıştır. Bu arada Eş'arî, büyük çoğunluğu akaidle

ilgili olmak üzere çeşitli konularda ileri sürülen görüşleri zikrederken başka tâli kollardan isimlerini de belirtir.

Birinci bölümün ikinci yarısının çoğu Mu'tezile'ye ayrılmıştır. Müellif burada Basra ve Bağdat ekollerine temas etmekle birlikte Mu'tezile'ye ait tâli gruplardan söz etmez. Buna karşılık onların tevhid konusundaki görüşlerini özetleyip genelde Havâric, Mürchie ve Şîa'nın da bu görüşe katıldığını, fakat sonuncuların samimi olmadığını belirttikten sonra Mu'tezile'nin kelâm görüşlerini sıralar. Bunların başlıcaları zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilen çeşitli sıfatlar, muhkem-müşâbih, peygamberlerin ismet sıfatı, kader ve buna bağlı meseleler, imanın tanımı, kebir, emir bi'l-ma'rûf nehiy anil-münker konularıdır. Bu meselelerin işleniş pek düzenli olmamakla birlikte problemin tartışılması sırasında geniş çapta Mu'tezile kelâmcılarından başka Abdullah b. Küllâb, Hüseyin b. Muhammed en-Necâr gibi isimlere, ashâb-ı hadîs, ehlü's-sünne, ehlü'l-İsbât ve bazı filozoflara atıflar yapılır. Ancak temas edilen bu görüşler için aklî veya naklî hiçbir delil zikredilmez.

Birinci bölümün daha sonraki kısmında Cehmiyye, Dirâriyye, Hüseyin b. Muhammed en-Necâr'ın mensuplarından teşekkül eden Hüseyiyye, Bekir b. Uht Abdül-vâhid b. Zeyd'in mensuplarından oluşan Bekriyye, Nüssâk diye adlandırılan bazı aşırı tasavvufî gruplara temas edilir. Ardından ashâb-ı hadîs ve Ehl-i sünnet'in genel telakkileri maddeler halinde sıralanır. Birinci bölüm Abdullah b. Saîd (İbn Küllâb el-Basrî), Züheyr el-Eserî ve Ebû Muâz et-Tümenî'ye ait bazı görüşlerin aktarılmasıyla sona erer. Bir kısım Batılı araştırmacıların, Ehl-i sünnet'e ait inanç esaslarını müstakil bir bölüm saymak suretiyle eseri üç bölüme ayırması (Corbin, s. 121), hem bu kısmın kapladığı küçük hacim hem de kitabın genel kuruluşu açısından isabetli görünmemektedir.

Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn'in ikinci bölümünde kelâm problemlerinden hareket edilmektedir. "Ayrıntılı konular" (el-kelâm fi'd-dakîk) şeklinde ifade edilebilecek bir başlık altında ele alınan meselelerden bazılarının birinci bölümdekilerle ortak olduğu görülür. Herhalde müellif, birinci bölümde on grup halinde tasnif ettiği itikadî mezhepleri görüşleriyle birlikte anlatmak istemiş, ikinci bölümde belli başlı kelâm problemlerini farklı görüşler çerçevesinde sunmayı hedeflemiştir. Ancak ayrıntılı konular düzenli bir şekilde anlatıl-

mamış, birçok yerde aynı konu farklı yönleriyle tekrar edilmiştir.

İkinci bölüm İsbât-ı vâcibin hudûs delili için önemli bir önerme oluşturan cevher, araz ve cismin teşekkülü, hareket ve sükûn, dolayısıyla evrenin yaratılmışlığı konusıyla başlar; maddî varlığının yanında ruh, nefis ve hayat gibi değerlere sahip bulunan insan hakkında bilgi verildikten sonra tekrar cisim konusuna dönlür. Ardından tekvin, bekâ-fenâ, cisim, araz, yaratana ve yaratılmışlara izâfe edilen fiiller, insanın irade sıfatı, cin, şeytan, melek, sihir, söz (kelâm) vb. konulara temas edildikten sonra Hz. Ali dönemindeki hakem olayı üzerinde durulmuş, imâmet meseleleri hakkında kısa bilgi verilmiştir. Diğer konular içinde hacim ve konum bakımından önemli sayılanlar kabir azabı, sırat, mîzan gibi bazı âhiret halleri, başta Mu'tezile ve Şîa (revâfız) olmak üzere bir kısım İslâmî grup ve şahısların esmâ ve sıfat anlayışı ve Allah kelâmı olarak Kur'an'dır.

IV. (X.) yüzyılın başlarına kadar İslâm dünyasının Ortadoğu bölgesinde *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*'in akaid alanında oluşan düşünce ve yorumlar konusunda birçok malzemeyi içerdiği ve sonraki müelliflerin bunlardan faydalandığı şüphesizdir. Müellif, kitabın mukaddimesinde önceki mezhepler tarihi müelliflerinin bazı yanlışlar yaptığını söylerken kendisinin bunlardan kaçınmaya çalışacağını ifade eden bir üslûp kullanır. Eserin içeriği şahıs veya mezheplerin görüşlerine ait olmak üzere nakillerden ibaret olup birkaç yer dışında (s. 297, 483, 552) Eş'arî, şahsî kanaat ve eleştirilerine yer vermediği gibi nakledilen görüşlerin delillerine de temas etmez. *Maḳālât*'in ele aldığı mezheplerin tasnifiyle onlara ait fikirlerin tertibinin de düzenli olmadığını söylemek gerekir. İbn Asâkir'in, "Eş'arî'nin telif ehlinden olmadığı" yolundaki tesbiti (*Tebyînü kezîbi'l-müfterî*, s. 91) onun risâlelerinden ziyade *Maḳālât*'inde ortaya çıkmaktadır. İbn Teymiyye, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*'in, Mu'tezile kaynaklarından faydalanıp onların görüşlerine fazlaca yer veren ve sonraki gelişmelere temas eden en hacimli eser olduğunu belirtir. Ancak Ehl-i sünnet ve ehlü'l-hadîsle ilgili olarak zikredilen hususlarda hatalarının bulunduğunu, esasen Eş'arî'nin bunları bilmediğini ileri sürer (*Minhâcü's-sünne*, III, 70-71; *en-Nübüvât*, s. 219-220). Eş'arî'ye nisbet edilen eserlerin sağlam yazma nüshalarının bulunmadığını söyleyen Zâhid Kevserî,

eldeki *Maḳālāt* nüshalarının Haşviyye'ye mensup bir kişinin nüshasından kopya edildiğini ve eserin *el-İbâne* ile birlikte haşvî unsurlar taşıdığını belirtir (bk. bibl.).

Maḳālātü'l-İslâmiyyîn'in neşrini ilk olarak M. Şerefettin (Yaltkaya) gerçekleştirmeye başlamıştır (Burslan, sy. 7 [1928], s. 165). Kitabın üçte ikisini içeren bu yayımda kullanılan nüshalarla Hellmut Ritter yayımında kullanılan nüshalardan bir kısmının aynı olduğu sanılmaktadır (krş. *Maḳālāt*, neşreden giriş, s. IX-XXIV, XXVIII). Eserin tamamı Hellmut Ritter tarafından neşredilmiştir (I-III, İstanbul-Leipzig 1929-1933). M. Muhyiddin Abdülhamid'in bu baskıyı esas alarak yaptığı neşirler (Kahire 1950-1954, 1969-1970) başarılı görülmemiştir. Ritter kitabı Almanya'da da yayımlamıştır (Wiesbaden 1963, 1980).

BİBLİYOGRAFYA :

Eş'arî, *Maḳālāt* (Ritter); ayrıca bk. neşreden giriş, s. IX-XXIV, XXVIII; İbn Asâkir, *Tebî'nü kezîbî'l-müfterî*, s. 91, 131; Takyyüddin İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, Bulak 1321-22, III, 70-71; a.mlf., *en-Nübüvât*, Beyrut 1405/1985, s. 219-220; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm* (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, M. Zâhid Kevserî'nin girişi, s. 7; Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1979, I, 523-528; W. Montgomery Watt, *İslâmın İlk Döneminde Hür İrade ve Kader* (trc. Arif Aytekin), İstanbul, ts. (Kitabevi), s. 13; H. Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Hüseyin Hatemi), İstanbul 1986, s. 121; Kivâmüddin Burslan, "Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin Bâbü'l-ebvâb Ahâlisine Yazdığı Mektup", *DİFM*, sy. 7 (1928), s. 165; Veli Ertan, "Burslan, Kivâmüddin", *DİA*, VI, 461.



HASAN ONAT

MAKALE

(المقالة)

Belli bir konuda inceleme, açıklama ve yorumlama niteliği taşıyan gazete ve dergi yazısı.

Sözlükte "söylemek; söz" anlamındaki kaviden türemiş mimli masdar olan ve aynı mânâyı ifade eden *makâle* kelimesi önceleri sözlü anlatım için kullanılırken giderek özel bir anlam kazanmıştır. Makale ve çoğulu *makālāt* "Ehl-i sünnet dışındaki itikadî mezhepler ve kolları" mânasına da gelir. "Bilim, sanat, ekonomi, siyaset, din, ahlâk, toplum konularında bilgi veren ve görüş açıklayan imzalı gazete ve dergi yazısı" olarak tanımlanan makale matbaa ve gazeteciliğin ortaya çıkışıyla birlikte Batı'da doğup gelişmiş bir türdür. Klasik Arap nesrinin makâme,

hitabe ve bilhassa risâle türleri de makale tarzına yakın bir nitelik taşımaktadır. Câhiz'in risâleleri, Bedüzzaman el-Hemedânî'nin bazı risâleleriyle makâmeleri buna örnek gösterilebilir. Ayrıca Arap toplumunun meselelerini ele alan ilk Arap roman ve hikâyelerinde de makale tarzına uygun bölümlere rastlanmaktadır. Özellikle Irak'ta görülen makale ve kıssa karışımı bu tür *makassa* adı verilmiştir.

Bugünkü anlamıyla makale türünün Arap edebiyatındaki tarihi Arap yazılı basınının gelişmesiyle çok yakından ilgilidir. Gazeteciliğin bir gereği olarak ortaya çıkan ve ona paralel bir gelişme gösteren makalenin gelişim süreci XIX. yüzyılın ortalarında doğan Arap basın tarihinden izlenebilir. Kahire'de çıkan ilk gazete *el-Vekâ'î'u'l-Mısrîyye* ve ardından *Ravzatü'l-medâris*, İstanbul'da yayımlanan *el-Cevâ'ib* gibi gazetelerde görülen ilk makale örneklerinde yazarların klasik Arap nesrinin etkisiyle ağır bir dil ve üslup kullandığı dikkati çekmektedir. Mustafa Sâdık er-Râfî bu tarzın önde gelen temsilcilerindendir. XIX. yüzyılın son çeyreğine gelindiğinde bu temayül yavaş yavaş terk edilmeye başlanmıştır. Rifâa et-Tahtâvî'nin *el-Vekâ'î'u'l-Mısrîyye*'deki makalelerinde olduğu gibi özellikle geniş halk kitlelerine hitap etmeyi hedefleyen siyasî makale yazarları daha ziyade millî ve dinî konuları işledikleri makalelerinde secilerden, beyân ve bedî sanatlarından kendilerini sıyrarak yalın, anlaşılır bir dil ve üslûba yönelmişlerdir. Bu makaleler halk üzerinde büyük etki yapmış ve bunun sonucunda Mısır'da yabancı işgaline karşı Urâbî Paşa ayaklanması baş göstermiştir. Abdullah Nedîm, Muhammed Abduh ve Cemâleddîn-i Efgânî gibi zamanın makale yazarları bu ayaklanmayı başlatanlarla birlikte yargılanmışlardır.

Suriyeli gazetecilerin de Mısır'a yönelip faaliyetlerini orada sürdürmeleri neticesinde Mısır Arap basınının merkezi haline gelmiştir. Urâbî Paşa ayaklanmasından sonra Mısır'ın zor şartlar içine düşmesi, ülkenin İngilizler tarafından işgali, milliyetçi ve dindar çizgide gazetelerin yanı sıra Fransız ve İngiliz çıkarlarını korumayı amaçlayan gazetelerin özellikle Suriyeli göçmen hristiyanlar eliyle çıkarılmaya başlanması siyasî makalenin gelişimi için uygun şartlar hazırlamıştır. Mustafa Kâmil Paşa milliyetçi çizgideki *el-Livâ'* gazetesinde yayımladığı makaleleriyle Mısır'da millî hareketin lideri konumuna gelirken Şeyh Ali Yûsuf dindar çizgideki

el-Mü'eyyed'de işgalci İngilizler'e karşı İslâm'ın ve Doğu'nun savunucusu olmuştur. Ülkede Fransız çıkarlarını temsil eden *el-Ehrâm* gazetesine İngiliz çıkarlarını temsil eden *el-Muḳaṭṭam*'a karşı mücadele veren bu iki gazetenin yanı sıra daha ilımlı bir çizgide olan *Cerîde*'nin sahibi Ahmed Lutfi es-Seyyid, yabancılara karşı haklarını savunabilmesi için halkın eğitilmesi gerektiğine yönelik makaleler yayımlamıştır.

Mısır'da 1919 devriminden sonra siyasî partilerin kurulması ve her partinin kendi sesi olan bir gazete çıkarmasıyla birlikte siyasî makale türü çok gelişmiştir. Arap dünyasının önde gelen edebiyatçıları olan Muhammed Hüseyin Heykel, Tâhâ Hüseyin, Mustafa Sâdık er-Râfî, İbrâhim Abdülkâdir el-Mâzinî, Abbas el-Akkâd, Selâme Mûsâ, Ahmed Emîn, Ahmed Hasan ez-Zeyyât gibi isimlerin bu yayın organlarında kendilerine bir yer edinmelerinden sonra dil ve edebiyatın çeşitli alanlarında zengin ve nitelikli makaleler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu dönemin gazeteleri ve edebiyat dergilerinde Câhiliye şiirinin güvenilirliği, edebî eserde halk dili kullanımı, hatta Arap alfabesinin yerine Latin alfabesinin kullanılması gibi konularda edebî makaleler yayımlanmış, bu durum edebiyatçıları arasında edebiyatın mahiyeti açısından olduğu gibi dil açısından da klasikçi ve modernist diye adlandırılan iki grubun oluşmasına yol açmıştır.

Bazı edebiyatçıları makalelerinde Arap edebiyatının gelişimini, çeşitli dönemlerde aldığı görünümü ortaya koymaya çalışırken özellikle Batı kültürü etkisinde olanlar kendilerini sadece Arap dili ve edebiyatıyla sınırlamayıp Batı kökenli edebiyat türlerini, sanat eserinde bulunması gereken estetik değerleri konu edinmişler; makalenin alanını edebiyatı, güzel sanatları, felsefi, sosyolojik ve eleştirel kuramları içerecek şekilde genişlettikleri gibi fikrî boyutuna da derinlik kazandırmışlardır. Daha sonra kitap haline getirilen bu tür makalelerin çağdaş Arap edebiyatında önemli bir yeri vardır. Tâhâ Hüseyin'in *Hadîşü'l-erbi'â'î*, Heykel'in *Fî Evḳâti'l-ferâğ'î*, Akkâd'ın *Fuşûl'ü*, Râfî'nin *Taḥte râyeti'l-Kur'ân'ı*, Mâzinî'nin *Ḥaşâdû'l-heşim'î*, Ahmed Emîn'in *Feyzû'l-hâtır'ı*, Zeyyât'ın *Vahyü'r-risâle*'si bunlar arasında zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Abdüllatif Hamza, *eş-Şihâfe ve'l-edeb fî Mısır*, Kahire 1955; M. Yûsuf Necm, *Fennü'l-makâle*, Beyrut 1957; Abdülcebbar Dâvûd, *Ruvvâdû'l-*

makâleti'l-edebîyye fî'l-edebî'l-irâkıyyî'l-hadîş, Bağdad 1975; Enîs el-Makdisî, *el-Fünûnû'l-edebîyye ve a'lâmühâ*, Beyrut 1980, s. 225-235; Ahmed Heykel, *Te'tavvûrû'l-edebî'l-hadîş fî Mısr*, Kahire 1983, s. 70-75, 374-397; Bekrî Şeyh Emîn, *el-Hareketü'l-edebîyye fî'l-Memleketi'l-'Arabiyyeti's-Su'ûdiyye*, Beyrut 1986, s. 525-546; M. Ahmed el-Garb, 'Anî'l-luğâ ve'l-edeb ve'n-naqd, Beyrut, ts., s. 171-175; Şevkî Dayf, *el-Edebû'l-'Arabiyyû'l-mu'âşır fî Mısr*, Kahire, ts., s. 205-207; İbrâhim es-Seâfin, *Te'tavvûrû'r-rivâyeti'l-'Arabiyyeti'l-hadîse fi bilâdi's-Şâm: 1870-1967*, Beyrut 1407/1987, s. 31-50; Ch. Vial, "Maqâla", *EI²* (İng.), VI, 90-91.



RAHMİ ER

□ TÜRK EDEBİYATI. XIX. yüzyıldan önceki dönemde yazma kitaplarda makale adıyla bazı yazılara rastlanmakla birlikte (Banarlı, s. 239) daha çok tasavvuf önderlerinin bir kısım sözlerini ya da sohbetlerini derleyen ve "makâlât" adıyla tanınan eserler de bulunmaktadır. Bunların içinde Hacı Bektâş-ı Velî'ye izâfe edilen, aslı Arapça *Maqâlât* en tanınmışlarıdır. Eser, tamamı elde bulunmayan Arapça aslıyla değil nesir çevirisi ve bundan yararlanılarak Hatiboğlu'nca hazırlanmış manzum metni yoluyla meşhur olmuştur. *Makâlât-ı İsmail Hakkı* (Bulak 1257; İstanbul 1288), *Makâlât-ı Hazret-i İmâm Ca'ferü's-Sâdık* (İstanbul 1288) gibi aynı bağlamda ele alınabilecek basılı eserler de bulunmaktadır (Özege, III, 1000-1001).

Diğer milletlerde olduğu gibi Türk yayın hayatında da modern anlamıyla makale gazetesyle beraber XIX. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bunların ilk örnekleri 1840'lı yıllarda ilk Türkçe gazetelerden *Ceride-i Havâdis*'te ilim, ahlâk ve edebiyat üzerine bir kısmı imzasız olarak kaleme alınan metinlerdir. 1860 yılından itibaren Şinâsi'nin, Agâh Efendi'yle birlikte çıkardığı *Tercümân-ı Ahvâl* ile daha sonra kendi başına yayımladığı *Tasvîr-i Efkâr*'da (1862) bazılarına imza koyarak yazdığı başmakaleler, hem bu türün ilk yetkin örnekleri olması hem de siyasî ve içtimâî meselelere eğilmesiyle dikkat çekmektedir. Aynı dönemde Ziyâ Paşa *Muhbir* ve *Hürriyet*, Nâmık Kemal *Tasvîr-i Efkâr*, *Hürriyet* ve *İbret*, Ali Suâvi *Muhbir* ve *Ulûm* gazetelerinde tartışmalara da konu olan siyasî ve edebî muhtevalı makaleler yazmışlardır. Ahmed Midhat Efendi, Ebüzziya Mehmed Tevfik, Şemseddin Sâmî, Muallim Nâci ve Beşir Fuad aynı devirde makale türünde eser vermiş diğer yazarlardandır. Bu makalelerin bir kısmı daha sonra kitap halinde basılmıştır. Şi-

nâsi'nin *Müntehabât-ı Tasvîr-i Efkâr* (seçen Ebüzziya Tevfik, İstanbul 1311), *Makaleler* (haz. Fevziye Abdullah Tansel, İstanbul 1960); Nâmık Kemal'in *Makâlât-ı Siyâsiyye ve Edebiyye* (İstanbul 1327), *Nâmık Kemal ve İbret Gazetesi* (haz. Mustafa Nihat Özön, İstanbul 1938); Ahmed Midhat'ın *Müntehabât-ı Ahmed Midhat* (I-II, İstanbul 1306-1307); Muallim Nâci'nin *Yazmış Bulundum* (İstanbul 1301), *Muallim* (İstanbul 1303) gibi eserleri bunların belli başlıcalarıdır. Bu dönemde makaleden daha çok ilim, ahlâk, edebiyat ve siyaset konularıyla ilgili gazete yazıları anlaşılmıştır.

Bu tarz makale yazarlığı yanında *Mecmûa-i Fünûn* ve *Hazîne-i Evrâk* gibi ilk ilmî muhtevalı dergilerle başlayan makale yazarlığının II. Abdülhamid devrinde dergilerin çoğalmasıyla mahiyeti genişlemiş ve gelişmiştir. Daha sistematik hale gelen edebî tenkit, sanat ve sanat felsefesi konuları etrafında Edebiyât-ı Cedîde dönemi makale yazarları arasında Cenab Şahabeddin (*Nesri Harb Nesri Sulh*, Dersaadet 1334; *Evrâk-ı Eyyâm*, Dersaadet 1331), Tevfik Fikret (*Dil ve Edebiyat Yazıları*, Ankara 1987) ve Hüseyin Câhid (*Kav-galarım*, İstanbul 1326) yer almaktadır.

Özellikle II. Meşrutîyet'ten sonra Avrupa ilim ve metotlarının Türkiye'ye aktarılması çalışmalarının belli bir safhaya girmesiyle Rıza Tevfik (*Rıza Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı ile İlgili Makaleleri*, haz. Abdullah Uçman, Ankara 1982; *Rıza Tevfik'in Sanat ve Estetikle İlgili Yazıları I*, haz. Abdullah Uçman, İstanbul 2000), Ziya Gökalp (*Makaleler I-IX*, Ankara 1976-1980) ve M. Fuad Köprülü (*Edebiyat Araştırmaları*, Ankara 1966) gibi ilim ve fikir adamlarınca dünyadaki örneklerine uygun, dipnotlu, kaynakçalı ilmî makaleler de yayımlanmaya başlanmıştır.

Bu arada ilimle uğraşan belli bir kesimi ilgilendiren alan dergilerdeki araştırma ürünü makaleler dışında gazete ve dergilerde siyaset, edebiyat ve sosyal hayatın problemleri başta olmak üzere her konuda baş muharrirler ve diğerleri tarafından makale yazarlığı bir meslek haline dönüşerek Cumhuriyet'ten sonra da devam etmiştir. Tanınmış makale yazarları arasında Süleyman Nazif, Ali Kemal (*Makaleler*, haz. Hülya Pala, İstanbul 1997), Abdullah Cevdet, Mehmed Âkif Ersoy (*Mehmed Âkif Ersoy'un Makaleleri*, haz. Abdülkerim -Nuran Abdülkadiroğlu, Ankara 1990), Yahya Kemal Beyatlı (*Eğil Dağlar*, İstanbul 1975; *Edebiyata Dair*, İstanbul 1971; *Tarih Musâhabeleri*, İstanbul

1975), Ahmet Ağaoğlu, Yakup Kadri Karasmanoğlu, Refik Halit Karay, Falih Rıfkı Atay, Necmettin Sadak, Nizamettin Nazif Tepedelenlioğlu, Ali Naci Karacan, Hakkı Tarık Us, Refi Cevat Ulunay gibi isimler bulunmaktadır.

1960'lı yıllardan sonra gazetelerde başmakale formu alışılmış özelliğini yavaş yavaş kaybederek bu yıllara kadar fıkra denilen türle birleşip köşe yazısı şeklinde yaygınlaşmıştır. Bu tip fıkra ve köşe yazarları arasında Burhan Felek, Necip Fazıl, Peyami Safa, Abdi İpekçi, Bedii Faik ve Ahmet Kabaklı sayılabilir.

Günümüzde makale denildiğinde belli ölçülere göre yazılmış, dergilerde yer alan ilmî ve fikrî yazılar anlaşılmaktadır. Ahmet Hamdi Tanpınar, Hilmi Ziya Ülken, Mümtaz Turhan, Remzi Oğuz Arık, Cemil Meriç, Nurettin Topçu, Mehmet Kaplan, Erol Güngör bu tür yazılarıyla tanınmış isimler arasında yer alır. Süreli yayınlarıdaki ilmî makalelerin tesbiti yolunda atılan en önemli adım, her zaman düzenli çıkmamış olsa bile 1952'de *Türkiye Makaleler Bibliyografyası*'nın yayımlanmaya başlanmasıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

Nihad Sâmî Banarlı, *Edebiyat Bilgileri*, İstanbul 1948, s. 238-239; Özege, *Katalog*, III, 1000-1001; Cevdet Kudret, *Örneklerle Edebiyat Bilgileri II*, İstanbul 1980, s. 372; Fevziye Abdullah Tansel, *İyi ve Doğru Yazma Usulleri III*, İstanbul 1987, s. 280-282; P. Dumont, "Maqâla", *EI²* (İng.), VI, 92-96; "Başmuharrir", *İst.A*, IV, 2199-2201; Abdullah Uçman, "Makale", *TDEA*, VIII, 124.



ÂLİM KAHRAMAN

□ FARS EDEBİYATI. Arapça makale, Farsça'da belirli bir konu üzerinde yazılıp söylenen şeylerin bütünü için Farsça *sûhan* (söz), *güftâr* (deyiş), *nevişte* (yazılı şey) ve Arapça *kelâm*, *kavî* kelimeleriyle birlikte kullanılmıştır. Kelimenin zamanla anlam değişikliğine uğradığı görülmektedir. Nitekim bir sûfinin meclislerinde söylediği, müridleri tarafından tesbit edilen sözlerini içeren kitaplara bunun çoğulu olan "makâlât" denilmiştir (*Maqâlât-ı Şems-i Tebrîzi*, *Maqâlât-ı Âlâ'üddevle-i Simnâni*), Nizâmî-i Arûzî'nin *Çehâr Maqâle*'sinde olduğu gibi bir kitabın bölümlerine de aynı ad verilmiştir. Makale bu anlamları dışında Fars edebiyatında "konuşma, söyleşi, tartışma, ağız kavgası" mânalarında da kullanılmıştır.

Fars edebiyatında makale türü XIX. yüzyıla gelinceye kadar daha çok tavsife, temsile ve öğüt vermeye dayanıyor, bu

sebeple de kanıt getirmeye ve bu kanıtlara dayanarak sonuç çıkarmaya daha az yer veriliyordu. Kaçar hânedanı döneminde İran Avrupa teknolojisi, Batı bilimi ve yeni düşünce akımları ile tanıştı, başta siyasî akımlar olmak üzere birçok yeni düşünce ülkeye girdi. Yeni kurulan dârülfünun bu akım ve düşüncelerin yayılmasında etkili oldu. Yazarların, baskıcı rejime karşı bir özgürlük ve ilerleme bilincinin doğmasını sağlamak amacıyla makalelerini halkın kolayca anlayabileceği bir dille yazmaya çalışmaları dilde sadeleşmeye yol açtı.

Cemâleddîn-i Efgânî, Ahundzâde Mirza Feth Ali ve Melkum Han'ın sert eleştiriler ihtiva eden makaleleri İran'da meşrutiyet döneminin başında yeni düşünce ve hareketlerin doğmasında etkili oldu. Bunların dışında Ali Ekber Dihhudâ'nın "Çerend ü Perend" başlıklı gazete makaleleriyle Seyyid Muhammed Ali Cemalzâde'nin "Yekî Bûd Yekî Nebûd" adlı makaleler toplamı edebî ve sosyal eleştiride gerçekçiliğe ve dilde sadeliğe yönelen bir akımın doğmasına zemin oluşturdu. Sade yazma zevki anlaşılmaması güç Arapça kelimelerin dilden atılmasını sağladı. Zamanla Farsça makaleler teknik ve muhteva bakımından İngilizce'de "article", Fransızca'da "essai" denilen makalelerin düzeyine ulaştı. Meşrutiyet döneminden sonra halkın siyasal ve sosyal sorunlara karşı ilgisi artınca makalelerin konularını daha çok vatan severlik ve toplumsal eleştiriler oluşturmaya başladı.

Fars edebiyatında makaleleri tarihî gelişim sürecini göz önünde bulundurarak konularına göre şu gruplara ayırmak mümkündür: 1. Edebî makaleler. Klasik İran edebiyatında Hâkânî-i Şirvânî'nin münşeâtındaki mektuplar, Hamidî'nin *Maḳāmât*'inde görülen konularla Sa'dî-i Şîrâzî'nin *Gülîstân*'ındaki hikâyeler, modern İran edebiyatında Abdülhüseyn-i Zerrînkûb'un *Naḳṣ ber Âb* adlı eserindeki "Der Cüst u Cüy-i İnsân" başlıklı makalesi bu türün örnekleridir. 2. Araştırmaya yönelik ilmi makaleler. Bir olay, bir eser, bir kişi veya bir konu hakkındaki incelemeler bu grupta yer alır. Makale niteliğini taşıyan yazılar bir araya getirildiğinde "makâlât" veya "mecnûa-i makâlât" adını alır; *Maḳālât-ı Takizâde*, *Maḳālât-ı Kesrevî* gibi. Bir araya getirilen seçme makalelere "güzîne-i makâlehâ" denilir. Bazı makale mecmuaları ise içindeki makale sayısına göre adlandırılır; *Bist Maḳāle-i Ḳazvînî*, *Bist Maḳāle-i Takizâde*,

Çend Maḳāle-i Naşrullâh-i Felsefî gibi. 3. Gazete ve dergilerde yayımlanan makaleler. Özellikle gazetelerin ilk sayfasında yayımlanıyorsa "sermakāle", birkaç sayı devam ediyorsa "makâlât-ı müselsel" veya "silsile-i makâlât" adı verilen bu tür makaleler siyasî, iktisadî, kültürel ve tarihî nitelikteki konuların yorumlamalarını içerir. Bunlara nakd (tenkit), tebliğ (propaganda) ve âğehî (ilân) gibi türler de eklenebilir. 4. Hikâye yönü ağır basan makaleler. II (VIII) ve III. (IX.) yüzyıllara kadar uzanan bu tür makaleler daha çok halk hikâyeleri tarzında manzum ve mensur olarak yazılmıştır. *Merzûbânnâme*, *Tûṭînâme*, *Baḥtiyârname* ile Hint kökenli *Kelîle ve Dimne* bu türün ilk örnekleridir. 5. Edebî eserlerle ilgili eleştiri makaleleri. 6. Mizah ve eğlence yönü ağır basan makaleler. 7. Ahlâkî ve dinî konularla ilgili makaleler.

İran edebiyat, tarih ve kültürüne dair eserler için bibliyografyalar hazırlanmıştır. Bunlardan İrec Efşâr'ın derlediği, 1915 yılından itibaren yazılan makalelerin bir bölümünü içine alan *Fihrist-i Maḳālât-i Fârsî* ile (üç cilt) Mâhyâr-i Nevâ'nın *Kitâb-ı Şu'arâ-yi İrân* (7 cilt) adlı eserleri önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA :

Mehdî Mâhavzî, *Bergüzide-i Naẓm u Nesr-i Fârsî yâ Fârsî u Nigârîş*, Tahran 1369 ş./1990, I-II; *Zebân u Nigârîş-i Fârsî*, Kum 1369/1990 hş., s. 69-100; Hüseyin Rezmcû, *Envâ'-i Edebî ve Âşâr-ı Ân der Zebân-ı Fârsî*, Meşhed 1372 hş., s. 221-223; İrec Efşâr, "Maḳāla", *E²* (İng.), VI, 91-92; Dihhudâ, *Luğatnâme*, XXV, 880-881.



MEHMET KANAR

MAKAM

(bk. CÂH).

MAKAM

(المقام)

Kararlı ve düzenli çabalarla kazanılan ahlâk ilkesi veya sülûkün mertebeleri anlamında bir tasavvuf terimi.

Sözlükte "ayak üstü durulacak yer, ikametgâh, mertebe, mevki" gibi anlamlara gelen *makâm* kelimesi tasavvuf terimi olarak ahlâk ilkeleriyle sülûkün mertebelerini, velîlerin kabirlerini veya sembolik türbelerini ifade etmektedir. Kur'an'da rabbin (er-Rahmân 55/46; en-Nâziât 79/40), meleklerin (es-Saffât 37/164), Hz. İb-

râhim'in makamından (el-Bakara 2/125), takvâ sahipleri için güvenli bir makamdan (ed-Duhân 44/51) ve kerîm makamdan (eş-Şuarâ 26/58; ed-Duhan 44/26) bahsedilmekte, Hz. Peygamber'in övülmüş bir makam (makâm-ı mahmûd) sahibi olduğu bildirilmektedir (el-İsrâ 17/79). Övülmüş makam ifadesi ezan duasında da geçmektedir (Buhârî, "Ezân", 8; Tirmizî, "Şalât", 43; Nesâî, "Ezân", 38).

Tasavvufta makam kavramı III. (IX.) yüzyıldan itibaren mücâhede ve sülûk kavramına bağlı olarak doğmuştur. Tasavvufî anlayışa göre nefis günah ve kötülüklerden mücâhede ve riyâzetle arındırılabilir. Günah ve kötülüklerden aşama aşama uzaklaşan sâlikin yaşadığı sevinme ve üzülmeye gibi bir anlık duygusal değişmelere hâl, halin sürekli ve kalıcı oluşuna makam adı verilmiştir. Makam, düzenli ve disiplinli bir gayret sayesinde halin istikrar ve süreklilik kazanmış şeklidir (bk. HAL). Bununla birlikte hallerin ancak bir kısmı makama dönüştürülebilir. Meselâ ara sıra işlediği günahlardan dolayı pişman olan bir sâlik disiplinli ve düzenli çaba ile pişmanlık duygusunu sürekli ve kalıcı duruma getirince bu hali makama dönüşmüş olur. Seyrî sülûk bir anlamda insanın, yaratılışında var olan iyi huy ve temiz duygularını kalıcı ve sürekli bir duruma getirmeye çalışmasıdır. Bu da hallerin makama dönüşmüş olması demektir. Öte yandan hal ile makam arasında bazı farklar bulunduğu kabul edilmiş, genellikle sevinme, üzüntü, rahatlık ve sıkıntı gibi duygular hal; zühd, tövbe, sabır, şükür ve takvâ gibi dinî ve ahlâkî ilkeler makam olarak adlandırılmıştır (Serrâc, s. 65; Kuşeyrî, s. 191). Hal ile makam arasındaki bir fark halin ilâhî bir lutuf olarak görülmesi, makamın ise çalışarak bir süreç içinde kazanılmasıdır. Bazı sûfilere göre haller de makamlar gibi kalıcı olabilir. Bunlar bir halin daha başka haller içerdüğünü düşünürler (Kuşeyrî, s. 94).

Mısır'da Zünnûn el-Mısırî, Horasan'da Bâyezîd-i Bistâmî ile Şakîk-i Belhî, Bağdat'ta Serî es-Sakatî tasavvufî hal ve makamlardan bahseden ilk sûfilerdir. Ebû'l-Hüseyn en-Nûrî *Maḳāmâtü'l-ḳulûb* adlı eserinde kalp, fuâd, sadr ve lüb makamlarından bahsetmiştir. Ona göre sadr İslâm'ın, kalp imanın, fuâd mârifetin, lüb tevhidin kaynağıdır. Ebû Bekir el-Kettânî ise bazısı nur, bazısı zulmetten olmak üzere Allah ile kul arasında bin makamın bulunduğu kanaatindedir (Herevî, s. 49, 439). Makamlar hakkında sûfî müellif-

rin 7, 9, 10, 40, 100 ve 1001 gibi farklı rakamlar verdikleri görülmektedir. İlk sûfî müelliflerden Ebû Nasr es-Serrâc tövbe, vera' takvâ, zühd, fakr, sabır, tevekkül, rızâ olmak üzere yedi makamı sıralar, daha başka makamların bulunduğu da işaret eder (*el-Lûma'*, s. 65). Necmeddîn-i Kübrâ *Uşûl-i 'Aşere* adlı eserinde on makamdan (tövbe, zühd, tevekkül, kanaat, uzlet, zikir, teveccüh, sabır, murakabe, rızâ) söz eder. Hâce Abdullah el-Herevî *Menâzilü's-sâ'irîn* ve *Şad Meydân* adlı eserlerinde makamları 100 olarak tesbit etmiş ve her makamı üç dereceye ayırmıştır. Meselâ ihlâs makamının birinci derecesi riyadan sakınmak, ihlâsa karşılık bir şey talep etmemek, ikinci derecesi ihlâslı iş yapmak için çabalamakla beraber yapılan işin Allah'a lâyık olmadığını görüp mahcup olmak, üçüncü derecesi ihlâslı olmak fakat ihlâsı görmemek ve ihlâslı olduğunu iddia etmemektir. Makamın derecelerine **menzil**, bazan hal denir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî tevekkül, yakîn, şükür, sabır, murakabe, istikamet, ihlâs, sıdk, hayâ, hürriyet, zikir, tefekkür, fütüvvet, huluk, firâset, gayret, nübüvvet, risâlet, fakr, gınâ, tahakkuk, hikmet, edep, sefer, mârifet, muhabbet, şevk, semâ, kerâmet, mucize ve rûya gibi tasavvufun temel meselelerini birer makam olarak ele alıp incelemiştir (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 264-486).

Sûfîler, bir makama ulaşmanın geride kalan makamla ilişkisi kesmek anlamına gelmeyeceğine, aksine ilk kazanılan makamın hayatın sonuna kadar devam edeceğine dikkat çekmişlerdir. Meselâ tövbe hem ilk hem son makamdır. Sabır, şükür, rızâ, zühd gibi makamlar da böyledir. Bazan bir makam iki veya daha fazla makamı içerir; bazan da bir makam bütün makamları kapsayacak kadar etkili ve belirgin olabilir (İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 149-152). Makam ve hallerin arasına kesin sınırlar konulmamış, onların bir bütün olarak yaşandığı, geliştirilip güçlendirildiği kabul edilmiştir.

Seyrû sülûkte makamların bir ölçüde sabit bir sıralaması vardır. Makamlar tövbe ile başlar, tevhidile sona erer. Mürşidler sâlikin bir makamı tam olarak gerçekleştirmeden bir sonraki makama geçmesine, meselâ tevekkül makamının hakkını tam olarak vermeden kanaat makamına, tövbe makamının hakkını vermeden inâbe makamına geçmesine izin vermemişlerdir. Çünkü makamlar tam olarak gerçekleştirilmeyip eksik bırakılırsa ilk ma-

kamlardaki kusurlar mutlaka ilerideki makamlarda kendini belli edip sülûkü engelleyecektir (İbn Haldûn, s. 585).

Her makamın belli nitelikleri, gerçekleştirmeye şartları, hikmetleri ve hükümleri, bunlara uygun olarak gerçekleştirilen bir makamın da belli sonuçları vardır. Sâlikin makamlardan bir veya birkaçına ulaşması ölünceye kadar bu makama sahip olacağı anlamına gelmez. Kazanılan makamların kaybedilmesi mümkündür. Öte yandan şarta bağlı olan bir makam şartın ortadan kalkmasıyla sona erer. Meselâ havf ve recâ makamı cennete girene kadar devam eder, cennette havf-recâ söz konusu olmaz (İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 507).

Hücvîrî, her sâlikin ulaştığı makamlar içinde belli bir makamın niteliklerine daha fazla sahip olduğunu, bunun da onun yaratılışından geldiğini belirtir. Bu anlamda tövbe Âdem'in, zühd Nûh'un, teslim İbrâhim'in, inâbe Mûsâ'nın, hüzn Dâvûd'un, recâ İsâ'nın, havf Yahyâ'nın, zikir Muhammed'in makamıdır (*Keşfü'l-mahcûb*, s. 484). Hücvîrî'nin burada makamı "meşrep ve karakter" anlamında kullandığı görülmektedir.

Makamlar ahlâkî olgunluğa ermedeki aşamalar sayıldığı gibi Hakk'a giden yoldaki menziller olarak da görülmüştür. Ferîdüddin Attâr, *Manîku't-tayr*'da yedi makamdaki (talep, aşk, mârifet, istiğnâ, tevhid, hayret, fakr / fenâ) bahsetmiş, bunları geçilmesi güç yedi vadi olarak tasvir etmiştir. İbnü'l-Arabî, *el-İsrâ' ile'l-makâmî'l-esrâ* adlı eserinde mi'racda Hz. Peygamber'in ulaştığı makamı ruhun Hakk'a yükselmesi şeklinde açıklamıştır. Allah'ı sürekli olarak zikreden ve Kur'an'ın sırları üzerinde derin düşüncelere dalan velîler bu makama erişirler. Ona göre burak Allah sevgisinin, Mescid-i Aksâ Hakk'ın nurunun, duvar kalp saflığının, süt zevkî bilginin, semânın kapısını çalmak nefis mûcâhadesinin, refref ilâhî aşkın, sidretü'l-müntehâ imanının simgeleridir. Bu noktaya ulaşıncaya perde kalkar ve sırlar keşfolunur (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 357).

Şah Veliyyullah ed-Dihlevî makamı "kazanılmış ahlâkî ve ruhî melekeler" olarak tanımlamıştır. Ona göre akıl, kalp ve nefis üç latife olup bunlardan her birinin halleri ve makamları vardır. Aklın temel makamı yakındır, diğer haller ve makamlar onun şubeleridir. Kalbin makamı muhabbet, hali sekrdir; nefsin makamı tövbe, hali aşağı arzulara mağlûp olmaktır

(*Hüccetullâhi'l-bâliga*, s. 612-639). İbn Sî-nâ, *el-İşârât ve't-tenbihât* adlı eserinin sonunda âriflerin makamlarını felsefî açıdan değerlendirmiştir. Velîlerin hakiki veya sembolik kabir ve türbelerine de makam denilir. Veysel Karanî, Cüneyd-i Bağdâdî, Bâyezîd-i Bistâmî, Yûnus Emre, Karaca Ahmed gibi ünlü velîlerin çeşitli yerlerde ziyaretgâh olan makamları vardır.

BİBLİYOGRAFYA :

- Buhârî, "Ezân", 8; Tirmizî, "Salât", 43; Ne-sâî, "Ezân", 38; Ebû'l-Hüseyn en-Nûrî, *Ma-kâmâtü'l-kulûb*, Beyrut 1968; Serrâc, *el-Lûma'*, s. 65; Sülemî, *Tabakât*, Kahire 1949, s. 243, 264, 561; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 224, 484; Herevî, *Menâzil*, tür.yer.; Şehâbeddin es-Sühre-verdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, Beyrut 1966, s. 469, 529; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Kahire 1293, II, 86, 264-486, 507; a.m.f., *el-İsrâ' ilâ makâmî'l-esrâ* (nşr. Süad el-Hakîm), Beyrut 1408/1988; Kâşânî, *İşlâhâtü's-sûfiyye*, s. 87; Yahyâ b. Ahmed el-Bâharzî, *Evrâdü'l-aşbab ve fuşûşü'l-âdâb* (nşr. İrec Efşâr), Tahran 1358 hş., s. 18, 37-42, 51; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, Beyrut 1403/1983, I, 149-152; Kuşeyrî, *er-Risâle*, Kahire 1966, s. 94, 191; İbn Haldûn, *Mu-kaddime*, Tunus 1984, s. 585; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliga*, Kahire 1966, s. 606-639; *el-Mu'cemü's-sûfî*, s. 930-940; Hasan Âsî, *et-Taşavvufü'l-İslâmî*, Beyrut 1414/1994, s. 346-354; A. Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları* (trc. Ergun Kocabıyık), İstanbul 1999, s. 108.

ŞÜLEYMAN ULUDAĞ

MAKAM

(المقام)

Türk ve Arap müzikisinin en temel özelliğini belirleyen müzik terimi.

Sözlükte "durulan yer, durak" mânasına gelen kelime, Türk müzikisi tarihinde ve onun etkili olduğu coğrafyalarda kullanılan müzik sistemlerinin temelini teşkil eden bir kavramdır; geniş tarihi boyunca başka adlarla da anıldığı Doğu müzikisine çok özel bir anlam ve kimlik kazandıran önemli bir yapılanmayı ifade eder. Bir makam müzikisi olarak tanınan Türk müzikisinin diğer bir temel unsuru sayılan usul bunun yanında ikinci derecede kalır. Nitekim Kur'an tilâveti, mevlid, ezan, durak, na't, kaside gibi dinî ve gazel gibi din dışı müzikî formlarından çoğunun bir usulle ölçülmesinin serbest olarak icra edildiği halde makam sisteminin dışında kalması mümkün değildir. Hint müzikisinde **raga**, İran müzikisinde **destgâh** adı verilen bu oluşumu ifade etmek üzere Ortaçağ döneminde **edvâr** kelimesi kullanılmıştır. Müzik nazariyesi

hakkında yazılan bu dönem eserlerinde usul ve seslerin anlatımı çizilen daireler üzerinde açıklandığından bu konuda yazılan eserlere “Kitâbü'l-Edvâr” adı verilmiştir. Safiyyüddin el-Urmevî'nin (ö. 693/1294) Arapça, Hızır b. Abdullah'ın (IX./XV. yüzyıl) Türkçe olarak kaleme aldıkları *Kitâbü'l-Edvâr*'larında makam yerine edvâr kelimesine yer verilmiştir.

Safiyyüddin'in sistemi özellikle Abdülkâdir-i Merâgî (ö. 838/1435) ve onun takipçileri yoluyla sonraki yüzyıllarda birçok şerh yazılarak benimsenmiş ve bazı değişikliklerle XIX. yüzyılın ortalarına kadar devam etmiştir. Bu eserlerde de makam yerine “edvâr, âvâze (âgâze), şube, terkeb” kelimeleri kullanılmıştır. “Cins” adı verilen üç küçük aralığa bölünmüş dörtlüler yan yana gelerek devirleri meydana getirir. Bu devirlerin yanında daha dar bir alan içinde yer alan ezgi örneklerine âvâze denilmiş, ezgi seyirleri başlangıç veya karar perdeleri göz önüne alınarak şubeler halinde düzenlenmiş, çeşitli cins ve âvâzeler değişik şekillerde bir araya getirilip bazı terkipler (birleşik makamlar) oluşturulmuştur. Ortaçağ'dan sonra bu ayırım terkedilerek ezgi dizilerinin hepsi makam olarak anılmıştır.

Safiyyüddin'in *Kitâbü'l-Edvâr*'ında açıklanan on iki devir uşşak, nevâ, büselik, rast, irak, ısfahan, zîrefkend, bûzürg, zengûle, râhevî, hüseyinî ve hicazî; altı âvâze gevâşt, nevrûz, selmek, gerdâniye, mâye ve şehnaz; dört şube yegâh, dügâh, segâh ve çârgâhtır. Kâinatın temel unsurlarıyla da ilişkilendirilen bu ses sisteminde on sekiz perde on sekiz âleme, on iki devir on iki burca, altı âvâze altı gezegene, dört şube dört unsura karşılık gösterilmiştir. Daha sonraki dönemlerde bu sayılarda değişiklikler gözlenmiştir. Ayrıca bir sekizli içinde on yedi aralık ve ilk sesin sekizlisiyle birlikte on sekiz perdenin bulunduğu esasına dayanan ses sistemi yazılı olarak ilk defa Safiyyüddin el-Urmevî tarafından ifade edilmiştir.

XX. yüzyılın başlarında, günümüzde kullanılan Türk müzik sistemi belirlenen isimlerden ilki olan Hüseyin Sadeddin Arel'in makamı, “dizide veya lahinde seslerin durakla ve güçlü ile münasebetlerinden doğan hususiyet” şeklindeki tanımını ile, “bir durakla bir güçlü'nün etrafında bunlara bağlı olarak toplanmış seslerin umumi durumu” şeklindeki açıklaması yine de izaha muhtaçtır. Mehmet Suphi Ezgi'nin “durak ve güçlü denilen nağmelerle (sesler) dizinin diğer sesleri

arasındaki münasebet cihetinden seslerin icrası” şeklindeki tarifi de bugün kapalı ve yetersiz kalmaktadır. Türk müzik sistemi oturma sırasında öncülük etmiş isimlerden Rauf Yektâ Bey'in, “Makam bir oluş tarzıdır; kendisini teşkil eden çeşitli nisbetlerle ve aralıkların düzenlenmesiyle vasfını belli eden müzik sıklasının hususi şeklidir” cümlesiyle ortaya koyduğu makam tarifinde de yeterli açıklık yoktur. Ancak Rauf Yektâ Bey, “bir makamın ruhu ve hayatı” diye nitelendirdiği şartlar adıyla makamın yapısında yer alan dörtlü, beşli, dizi, asma karar gibi teşkil edici unsurlarla genişlik, başlangıç, güçlü, karar perdesi, seyir ve tam karar gibi önemli unsurları zikrederek tarifine açıklık kazandırmaya çalışmıştır.

Tariflerdeki yetersizlikleri ortadan kaldırıp bir makamı tanımlamak için, başlangıcından günümüze kadar teorik ve pratik olarak zengin bir gelişme gösteren makam yapılarının içinde yer almış belli başlı unsurları kısaca tanıtmak gerekir. Dörtlü ve Beşliler. Farklı aralıkta ve aralıklarının sıralanışı ile seslerin birbirine uzaklıkları değişik, tam olarak dört veya beş sestem oluşmuş kalıplardır: Çârgâh dörtlüsü, rast dörtlüsü, uşşak dörtlüsü; çârgâh beşlisi, rast beşlisi, hüseyinî beşlisi gibi. Dizi. Bir dörtlü ile bir beşlinin veya bir beşli ile bir dörtlünün ardarda getirilmesinden meydana gelen sekiz sestem oluşmuş kalıplardır. Seyir. Dizide makam oluşturmak üzere belli kurallara bağlı olarak gezinmez. Çıkıcı (durak perdesinden, durak civarından veya durağın altındaki seslerden başlayan ve tiz perdelere doğru çıkıcılık gösteren seyir), inici (tiz durak veya civarından başlayıp pest seslere doğru inicilik gösteren seyir), inici-çıkıcı (güçlü civarından başlayıp inici ve çıkıcı olarak genişleyen seyir) olmak üzere üç türdür. Makam seyirleri beste ve icrada son derece önemli olan ve genellikle zemin, meyan, karar adlarını taşıyan üç ana bölümde cereyan eder. Seyir çeşitleri makamların farklılaşmasında önemli bir unsur olduğundan dizileri aynı olan uşşak-bayatî-ısfahan, nevâ-tâhir, hüseyinî-muhayyer gibi makamlar seyir özellikleri sebebiyle ayrı adlar almış ve değişik kimliklere sahip olmuştur. Donanım. Dizilerdeki farklı aralıklarda yer alan, o makama has olup kulakla ayırt edilebilecek çok küçük ses değişikliklerine sahip koma seslerinin gösterilmesine yarayan ve diyez, bemol adlarını alan değiştirme / ârıza işaretleri ve bunların

eserin nota yazımında gösterilmesidir. Portede anahtardan hemen sonra konulan bu işaretlerden önce bemoller, sonra diyezler belirli bir sıraya göre ve ait oldukları nota çizgisi ve aralığının tam ortasından geçecek şekilde yazılır. Durak. Makam dizisinde o makama has olarak kullanabilecek en pest sese denir. Güçlü. Makamın çatısını teşkil eden, çeşnisini veren dörtlü ile beşlinin birleştiği yerdeki ortak sestir. Durak ve güçlü sesleri makamın en karakteristik perdeleridir. Kararlar. Müzik dilinde âdeta noktalama işaretlerinin yerini tutan ve bir müzik cümlesinin sona ereceğini / erdiğini hissettiren karakteristik sesler ve perdelerdir. Türk müzik sistemi tam karar (bir makamın en önemli perdesi olarak müziğin bitişini belirten ses), yarım karar / muvakkat karar (müzik cümlesinin biteceğini hissettirmekle beraber söylenecek bir iki söz daha olduğunu, nağmenin kısa bir süre daha devam edeceğini ifade eden perde) ve asma karar (verdiği bitiş hissi karardan daha zayıf olup her makama göre değişen birden fazla karar sesi) olmak üzere üçe ayrılır. Bir makamın oluşup tanınmasında güçlü ve durak perdeleri yanında karar perdeleri de önem taşır.

Bir makamın yüzyıllar içindeki şekillenmesinde bu unsurların birtakım kurallarla bir araya gelmesi etkili olduğundan bu bilgiler ışığında makamın derli toplu bir tarifi şu şekilde yapılabilir: “Basit makamlarda bir dörtlü ile bir beşlinin sıralı yahut sırasız olarak, birleşik makamlarda ise birden fazla dörtlü, beşli ve dizinin kulağa en hoş gelecek şekilde birbirine eklenmesiyle oluşan dizi veya dizilerde o makamın esas perdelerini teşkil eden durak, güçlü, asma karar ve kararlarla bunların üzerinde bulunan çeşniler belirtilerek belli bir seyir çeşidine uygun nağmeler meydana getirecek şekilde gezinmektir.”

Günümüzde yaygın biçimde kullanılan Arel-Ezgi nazariyatında makamlar basit, şed (göçürülmüş) ve birleşik (mürekkep) olmak üzere üçe ayrılmıştır. Sekiz sesli bir diziyi özellikleri ifade edilebilen makamlar basit, bir basit veya birleşik makamın durağından başka bir perdeye göçürülmesiyle elde edilenler şed makamlardır. Birleşik makamlar, bazıları hariç genellikle sekiz sesli bir diziyi ifade edilemeyen çok çeşnili ve çok dizili yapılardır. Ancak bu tasnifin eleştirilecek bazı yönleri vardır. Meselâ basit olarak nite-

lendirilen makamlarda bile küçük birer geçki kabul edilmesi gereken asma kararların yer alması bunların da birleşik duruma geldiğini göstermektedir. Ayrıca şed sayılan mâhur gibi bazı makamların yeni göçürüldükleri perdelere bazan seyir çeşidinin farklılıkları sebebiyle yeni çeşniler kazanmış olmaları bunların da birleşik makam çehresi aldıklarını belirtir. Bu sebeple mûsiki öğreniminde kolaylık sağlayan bu üçlü tasnifin, "Türk mûsikisinde basit makam yoktur" şeklindeki görüşle birlikte değerlendirilmesi gerekir.

Öte yandan makamlar arasında bazı yakınlıklar dikkati çekmektedir. Meselâ sûzinak makamı dizisinin birinci perdesinde (rast) sûzinak, ikinci derecesinde (dügâh) karcığar, üçüncü derecesinde (segâh) hüzzam dizileri yer almaktadır. Benzer şekilde birbirinin oluşumunda bulunan ve bu sebeple aralarında yakınlık olan diğer bazı makamlar da vardır. Ancak yine de her makam, bazan seyir bazan da kullanılan özel perdeler dolayısıyla birbirinden farklı ve orijinaldir.

Türk mûsikisinde tarih boyunca 650 civarında makam kullanılmış, bunlardan ancak yarısının örneği günümüze ulaşabilmiştir. Bugün mevcut makamlardan ise 100-120 kadarının karakteristik olduğu söylenebilir. Türk mûsikisindeki makam fazlalığının sebebi, beşerî duyguların her türlüşünü bütün nüanslarıyla ifade edebilecek makamların mevcudiyetine bağlanabilir. Tarih içerisinde bazı makamlar isim değişikliğine uğradığı gibi günümüzde kullanılan makamların yapılarında da zamanla birtakım değişiklikler meydana gelmiş, özellikle XVIII. yüzyıl ortalarından itibaren bu yapılarda nağme anlayışındaki gelişmelere paralel biçimde zenginlikler oluşmuştur.

Türk mûsikisindeki makamı karşılamak üzere Batı müziğinde kullanılan "ton" (tonalité) ve "mod" (mode) kavramları bazı benzerlikler göstermesine rağmen makamın içerdiği mânâyı ifade etmez. Çünkü Yunanca'da "tonos" kökünden gelen, "gerginlik, tel gerginliği" anlamındaki ton kelimesinin mûsiki terminolojisinde görülen çeşitli anlamlarından biri de "turlü tizlik ve pestlik derecelerindeki mûsiki seslerinden biri" olup "mûzikal ses" demektir. Burada ton, Türk mûsikisinde perdenin karşılığı olarak iki ses arasındaki uzaklığı yani aralığı belirtir. Meselâ ton tam ikiliyi, "triton" büyük üçlüyü bildirir. Bu kelime ayrıca "do tonu, lâ tonu"

veya "do majör tonu, lâ minör tonu" şeklinde "dizi" anlamında da kullanılabilir. Bu durumda bir akor sistemini de ifade etmiş olur. Mod kelimesi "tarz" mânasında olup Batı mûsikisindeki majör ve minör tarzlarını yani dizi şekillerini belirtir. Bu bakımdan makam kavramının ve oluşumunun majörlik ve minörlikle bir ilgisi yoktur.

BİBLİYOGRAFYA :

M. Suphi Ezgi, *Nazarî-Amelî Türk Musikisi*, İstanbul 1933, I, 48-49; Mahmut R. Gazimihal, *Musiki Sözlüğü*, İstanbul 1961, s. 149-150, 156-157, 250-251; Özkan, *TMNU*, s. 77; Rauf Yekta, *Türk Musikisi*, s. 67-68, 82-84; K. L. Signell, *Makam: Modal Practice in Turkish Art Music*, New York 1986; Yalçın Tura, *Türk Müsikişinin Meseleleri*, İstanbul 1988, s. 137-146, 174-181; H. Sâdeddin Arel, *Türk Müsikişinin Nazariyatı Dersleri*, Ankara 1991, s. 28-34.



İSMAİL HAKKI ÖZKAN

MAKÂM-ı İBRÂHİM

(مقام إبراهيم)

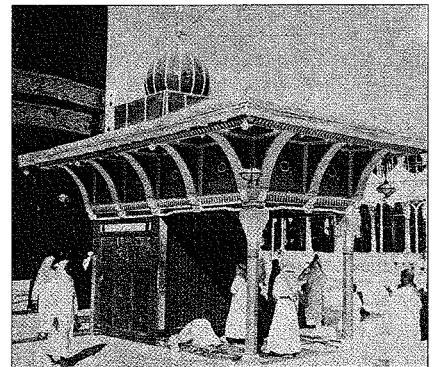
Kâbe'nin inşası sırasında Hz. İbrâhim'in üzerine çıkıp duvar ördüğü ve üstünde insanları hacca davet ettiği kabul edilen taş veya onun bulunduğu yer.

Bu tabir Kur'an'da iki yerde geçmektedir. Bunların birinde, Allah'a kulluk amacıyla yapılan ilk mâbedin Kâbe olduğu bildirildikten sonra orada apaçık işaretler ve İbrâhim'in makamı bulunduğu belirtilir (Âl-i İmrân 3/97). Diğerinde ise makâm-ı İbrâhim'in namazgâh edinilmesi istenir (el-Bakara 2/125). Rivayete göre Hz. Ömer makâm-ı İbrâhim'in özellikle namaz kılınacak bir yer olmasını dilemiş, bunun üzerine ikinci âyet nâzil olmuştur (Buhârî, "Şalât", 32; Müslim, "Fezâ'ilü's-şâhâbe", 24). Resûl-i Ekrem, Vedâ haccında Kâbe'yi tavaf ettikten sonra makamın arkasında iki rek'at namaz kılmış ve bir rivayete göre ilk rek'atında yukarıdaki âyeti okumuştur (Buhârî, "Şalât", 30). Bu ise o mekânın veya taşın Bakara sûresindeki âyetle sözü edilen makâm-ı İbrâhim olduğunun delili sayılmıştır. Mücâhid b. Cebr ve Katâde b. Diâm'e göre üzerinde Hz. İbrâhim'in ayak izleri bulunan taş Âl-i İmrân'daki âyetle sözü edilen açık alâmetlerdendir. Bazıları "açık alâmetler"den maksadın bundan ibaret olduğu görüşündedir (Taberî, IV, 11, 12, 14). Ancak makâm-ı İbrâhim'den kastın hac sırasında durulan bütün mekânlar yani Arafat, Müzdelife ve cemreler (Mina) ya da sadece Arafat olduğunu söyleyenler de vardır (a.g.e., I, 534-536). Bir rivayete göre Hz.

İbrâhim, oğluna karşılık olarak gönderilen kurbanı (es-Saffât 37/107) makâm-ı İbrâhim'de kesmiştir (a.g.e., XXIII, 86).

Umumiyetle kabul edildiğine göre makâm-ı İbrâhim, Kâbe'nin inşası sırasında Hz. İbrâhim'in iskele olarak kullandığı ve üzerinde davet görevini ifa ettiği taşdır. Çok hafif sarı ve kırmızı karışımı beyaza yakın bir rengi olan taşın kalınlığı 20 cm. olup kenar uzunluklarından biri 38, diğerleri 36'şar santimetredir. Üstünde İbrâhim'in ayak izleri olarak kabul edilen, 1 cm. arayla iki çukurluk bulunmaktadır. Bunlardan biri 10, diğeri 9 cm. derinlikte olup tabanda 22 cm. uzunlukta, 11 cm. genişlikte iken yukarıya doğru genişleyerek 27 cm. uzunluğa ve 14 cm. genişliğe ulaşmaktadır. İbn Abbas'tan nakledildiğine göre nübüvvetten önce Kureyşliler, bir kadın kâhine giderek kendilerinden kimin ayak izinin makâm-ı İbrâhim'deki ne daha çok benzediğini sormuşlar, o da Kureyşliler'i kum veya yumuşak toprak üzerinde yürütmüş, sonunda henüz yirmi yaşlarında olan Hz. Muhammed'i göstererek onun ayak izlerinin benzediğini söylemiştir (Müsned, I, 332; İbn Mâce, "Ahkâm", 21). Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib'in "Kaşide-i Lâmiyye"sinde yemin ettiği şeyler arasında İbrâhim'in ıslak ayakla bastığı taş da yer almaktadır (İbn Hişâm, I, 272 vd.). Kaynaklarda makâm-ı İbrâhim'de bulunan bazı yazılardan söz edilir. İbn İshak'ın naklettiğine göre bu yazılarda Mekke'nin kutsiyeti, rızkının üç yerden geldiği, onun saygınlığını ilk ihlâl edenin Mekke yerlileri olacağı yazılıdır (es-Sîre, s. 86; krş. Abdürrezzâk es-San'ânî, V, 149).

Makâm-ı İbrâhim'in eski halini gösteren bir fotoğraf (et-Târîhu'l-kavîm li-Mekke ve Beytillâh'l-kerîm, IV, 278, Lv. 88)



Makâm-ı İbrâhîm'in seller yüzünden zaman zaman yerinden sürüklendiği ve Kâbe duvarına kadar gittiği anlaşılmaktadır. Onu günümüzde bulunduğu yere Resûl-i Ekrem'in mi yoksa Halife Ömer'in mi getirdiği konusunda farklı bilgiler vardır. Bazı rivayetlere göre Hz. İbrâhîm, Resûlullah ve ilk halifeler zamanında da bugün bulunduğu yerdedi. Hz. Ömer döneminde sel suları makâm-ı İbrâhîm'i Kâbe duvarının dibine kadar sürüklemiş ve halife onu tekrar eski yerine koymuştur. Taşın daha önce Kâbe'ye bitişik olduğu ve orada namaz kılanların tavaflı engellediğini gören Hz. Ömer tarafından bugünkü yerine getirildiği de rivayet edilir (Bekdaş, s. 106 vd.). Mescidde yapılan imar faaliyetleri sırasında Kâbe'nin içinde muhafaza edilen makâm-ı İbrâhîm, 318 (930) yılında Karmatîler'in zararından korumak amacıyla Kâbe hizmetlileri tarafından saklanmış, daha sonra yerine konulmuştur.

Bu makam için ilk mahfaza Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh zamanında yapılmıştır (161/777-78). Halife Mutevekkil-Alellah, 8000 miskal altın ve 70.000 dirhem gümüşle eskisinin üzerine yeni bir mahfaza yaptırmışsa da (236/850) Mekke Valisi Ca'fer b. Fazl ile Muhammed b. Hâtîm mahfazayı sökerek para bastırmışlardır. Mehdî-Billâh'ın yaptırdığı mahfaza 255 (868-69) veya 256 yılına kadar yerinde kalmış, ardından bu haliyle demir bir kubbe içine alınmıştır. Daha sonra makâm-ı İbrâhîm'in etrafı dört mermer direk ve demir şebeke ile çevrilmiştir. İki direk da-

ha ilâve edilerek üstü kornişte kavisli dirseklerle genişletilmiş, saçaklı bir çatıyla örtülmüş, üzerine gelen kısmı kübik olarak biraz yükseltip üstüne soğan şeklinde küçük bir kubbe yapılmıştır. Memlûk ve Osmanlı sultanları zaman zaman bu maksûreyi imar etmiş veya yenilemişlerdir. Kitâbelerde Yavuz Sultan Selim ve III. Murad'ın adları da geçmekteydi. Maksûre ile Kâbe duvarı arasında 15,40 metrelik bir mesafe bulunuyordu. Suûdî idaresi zamanında Faysal döneminde sözü edilen yapı kaldırılıp yerine halen mevcut altıgen şeklinde camekânlı yapı konulmuş, üzeri ise tamamen açılmıştır.

İki rek'atlık tavaf namazının makâm-ı İbrâhîm'in arkasında kılınması ve Mescid-i Harâm'da cemaatle namaz kılınırken imamın bu makamda durması müstehap kabul edilmiştir. Mekke'de görülen davalarla davacıları yaptırılacak yemin Kâbe ile bu makam arasında icra edilirdi (Şâfiî, V, 288; VII, 34). Câhiliye döneminde put olarak tapınılmamış olan makâm-ı İbrâhîm'e müslümanların saygı göstermesi bazı müstesriklerce iddia edildiği gibi putperestlik geleneğinin bir kalıntısı olduğundan değil, vahye dayanan üç büyük dinin hürmet ettiği Hz. İbrâhîm'den bir hâtıra olması ve Kur'an'da adının geçmesinden dolayıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

Müşned, I, 24, 332; II, 14, 15, 59, 85; III, 309; Buhârî, "Şalât", 30, 32, "Tefsîr", 2/9, "Hac", 69, 72, 80; Müslim, "Fezâ'ilü's-şahâbe", 24; İbn Mâce, "Ahkâm", 21; İbn İshak, *es-Sîre*, s. 86; Şâfiî, *el-Üm* (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Beyrut 1393, V, 288; VII, 34; Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef* (nşr. Habîbürrahmân el-Azamî), Beyrut 1971, V, 32, 47, 48, 49, 97, 149; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 272 vd.; Ezrakî, *Ahbabu Mekke* (Melhas), II, 33 vd.; Fâkihî, *Ahbabu Mekke* (nşr. Abdülmelik b. Abdullah), Mekke 1407/1986, I, 440 vd.; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 534-537; IV, 11, 12, 14; XVII, 144, 145; XXIII, 86; Şirûye b. Şehredâr ed-Deylemî, *Firdevsü'l-ahbâr* (nşr. Ebû Hâcer Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1406/1986, IV, 384, 386; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut 1989, I, 144, 147, 149, 154; II, 281; III, 306; Fâsî, *Şifâ'ü'l-garâm*, Beyrut, ts. (Darü'l-kütübî'l-ilmîyye), I, 202 vd.; İbrâhîm Rifat Paşa, *Mir'âtü'l-Haremeyn*, Kahire 1344/1925, I, 242-246; M. Tâhir el-Kürdî, *et-Târîhu'l-kavîm li-Mekke ve Beytillâhi'l-kerîm*, Mekke 1965, IV, 10 vd.; Saîd Bekdaş, *Fazlû'l-Haceri'l-esved ve Makâmı İbrâhîm ve zikru târîhihimâ*, Beyrut 1996; M. J. Kister, "Maqâm İbrâhîm: A Stone With an Inscription", *La Museon*, XXXIV/3-4, Louvain 1971, s. 477 vd.; Muhammed b. Fehd el-Fâr, "Naşşü'l-meķuş 'alâ a'mideti muşallâ Maqâmı İbrâhîm 'aleyhi's-selâm mü'errah bi-sene 719 h. li's-sultân en-Nâşır Muhammed b. Kalâvûn", *Mecelletü Câmi'ati Ümmi'l-kurâ*, IX/13, Mekke 1416/1996, s. 99 vd.



NEBİ BOZKURT

MAKÂM-I MAHMÛD

(المقام المحمود)

Hız. Peygamber'in

kıyamet gününde sahip olacağı mânevî konumu ifade eden bir tabir.

Sözlükte "övgüye lâyık yer, yüksek dereceli mânevî makam" anlamına gelen **makâm-ı mahmûd**, kıyamet günü sorgulama öncesinde uzun bekleyiş sebebiyle bütün insanların sıkıntıda bulunduğu bir sırada Resûl-i Ekrem'e ilâhî rahmetin tecelli etmesi yolunda niyazda bulunması izin ve yetkisini ifade etmektedir.

Makâm-ı mahmûd terkibi, namaza ilişkin bazı açıklamaların ve Resûlullah'tan teheccüd namazı kılması istenmesinin ardından, "Rabbini seni ileriki bir zamanda övgüye lâyık bir makama getirecektir" meâlindeki âyette yer almaktadır (el-İsrâ 17/78-79). Bu tabir çeşitli hadis rivayetlerinde de geçer. Bunlardan biri, Hz. Peygamber'in, ezanı duyan kimsenin okuduğu takdirde şefaatine nâil olacağını söylediği dua metnidir. Bu dua, "Ey mükemmel davetin ve sürekli duanın rabbi olan Allahım! Muhammed'e, kendisini sana yaklaştıran bir vesile ve herkesin mertebesini aşan bir üstünlük lutfet, onu vaad ettiğin makâm-ı mahmûda ulaştır" anlamındadır (Buhârî, "Tefsîr", 17/11; "Ezân", 8; Ebû Dâvûd, "Şalât", 38). Bazı rivayetlerde makâm-ı mahmûd şefaate tefsir edilmiştir (*Müşned*, II, 441; III, 456).

İslâm âlimleri Kur'an'da mahiyeti açıkça belirtilmeyen, hadis kaynaklarında ise farklı biçimlerde zikredilen bu tabirle ilgili çeşitli görüşler ortaya koymuşlardır. Taberî, âlimlerin çoğunun makâm-ı mahmûdu Hz. Peygamber'in kıyamet günü insanlara şefaatte bulunacağı konum, bazılarının ise Resûl-i Ekrem'in arşta Allah'ın sağ yanında oturacağı makam olarak yorumladığını ve bu iki görüşten ilkinin tercih edilebileceğini belirtir (*Câmi'u'l-beyân*, XV, 179-182). Mâtürîdî, sözü edilen tabirin, Resûlullah'ın sadece kendi ümmeti için değil bütün günahkârlar için şefaate etmesi yanında herkesin beğenip takdir edeceği mânevî bir makam olarak da açıklanabileceğini ifade eder (*Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 428^a). Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî ve Âlûsî de şefaate etrafında benzer yorumlar yapmışlardır. Elmalılı Muhammed Hamdi ise makâm-ı mahmûdun, Hz. Peygamber'e nâfile ibadet olarak teheccüdün emredilmesi bağlamında geçmesini dikkate alarak kulun nâfile ibadetlerle Allah'a yaklaşıp yaklaşacağını haber veren hadis (Buhârî,

Makâm-ı İbrâhîm



"Rikâk", 38) bağlantı kurmuş ve bu tabirin Allah'a mutlak yakınlığı ifade ettiğini, Resûl-i Ekrem'in livâû'l-hamd altında yapacağı şefaatin de bununla ilgili olduğunu belirtmiştir (*Hak Dini*, V, 3194).

Genellikle İslâm âlimleri makâm-ı mahmûdun tefsirinde şefaati esas almışlardır. Onları bu yoruma sevkeden âmil makâm-ı mahmûdu şefaate tefsir eden hadis rivayetleri olmalıdır. Âlimler, makâm-ı mahmûdun sözlük mânasına bakarak bunun kıyamet gününde bütün insanlara yönelik bir şfaat olabileceği kanaatine varmış görünmektedir (konuyla ilgili hadis için bk. Buhârî, "Tefsîr", 17/5; Müslim, "İmân", 326-329). Ancak tabirin geçtiği âyet, içinde yer aldığı diğer âyetler bağlamında incelendiği takdirde övgüye lâ-yık konum hakkında, Asr-ı saâdet'in Medine döneminden başlamak üzere İslâm'ın insanlık âlemine yayılıp kabul görmesi, dolayısıyla Hz. Peygamber'in ezan vasıtasıyla adının nerede ise bütün dünyaya duyurulması şeklinde bir yorum yapmak mümkün görünmektedir. Makâm-ı mahmûd âyetinin yer aldığı İsrâ sûresinin hicretten az önce nâzil olduğu bilinmektedir. Ayrıca sûrede bu âyetten önce müşriklerin Resûl-i Ekrem'i yurdundan çıkarmak için uğraştıkları belirtilmiş (el-İsrâ 17/76-77), âyetten sonra da Resûlullah'a, bulunduğu yerden çıkarken ve gideceği yere girerken sadakat ve selâmet dairesinde tutulması ve ilâhî desteğe mazhar kılınması yolunda dua etmesi emredilmiştir (el-İsrâ 17/80). Buna göre makâm-ı mahmûd ile, yakın bir zamanda İslâm'ın güç bulacağı ve dünyaya açılacağı, bu durumun dünya var oldukça devam edeceği gerçeğinin kastedildiğini söylemek mümkündür. Nitekim İsrâ sûresi âyetlerinin hicretle bağlantılı olarak yorumlanması Taberî'nin de tercihleri arasında yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, I, 398; II, 441; III, 456; Dârimî, "Rikâk", 80; Buhârî, "Tefsîr", 17/5, 11, "Ezân", 8, "Rikâk", 38; Müslim, "İmân", 326-329; Ebû Dâvûd, "Şalât", 38; Taberî, *Câmi'ü'l-beyân* (nşr. Sıdkî Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XV, 165-167, 179-182, 185-187; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 428^{a-b}; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), II, 372; Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, I, 289-303; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, Beyrut 1416/1996, II, 299-301; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut 1411/1990, XXI, 26-27; Seffârîni, *Levâmi'ü'l-envârî'l-behiyye*, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), II, 278; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XV, 140-143; Elmalılı, *Hak Dini*, V, 3194; Ziauddin Ahmed, "The Controversy over al-Maqâm al-Mahmûd", *IS*, XXI/3 (1982), s. 113-116.



İLYAS ÜZÜM

el-MAKÂMÂT

(المقامات)

Harîrî'nin

(ö. 516/1122)

Arap edebiyatında
makâme türünde yazdığı eseri.

Müellifine izâfetle *Maķâmâtü'l-Harîrî*, *el-Maķâmâtü'l-Harîriyye* ve *el-Maķâmâtü'l-edebîyye* adlarıyla da anılan eserde, toplumdaki çelişki ve çarpıklıklara dikkat çekmek maksadıyla hayalî kahraman Ebû Zeyd es-Serûcî'nin maceraları Hâris b. Hemmâm'ın dilinden akıcı bir üslûpla anlatılmıştır. Râvi olarak tanıtılan Hâris b. Hemmâm dünyayı dolaşan bir bilge, eserin kahramanı rolündeki Ebû Zeyd es-Serûcî ise dilenci kılığında kurnaz ve düzenbaz bir kişidir; güzel konuşarak insanları etkiler, amacına ulaşmak için her türlü yalanı söyler ve her hileye başvurur. Gittiği yerlerde Hâris b. Hemmâm ile karşılaşır, Hâris onu söylediği yalanlardan ve çevirdiği dolaplardan dolayı ayıplar, o da Hâris'ten kendisini bağışlamasını ister. Harîrî bu iki kişiyi karşıt davranışların birer simgesi olarak seçmiş, okuyucuya içinde yaşadığı toplumun iç yüzünü anlatmak istemiştir. Bu bakımdan eser devrinin içtimâî, siyasî, iktisadî ve fikrî durumunu belirttiği için büyük bir değer taşımaktadır.

Elli kısa hikâyeden oluşan *el-Maķâmât*'ta Arap dilinin bütün incelikleri, anlatım gücü, edebî sanatları ve kelime oyunları secili bir üslûpla ortaya konmuştur. Hikmet, iyilik, doğruluk, cömertlik, alçak gönüllülük, yardım severlik, yiğitlik, beceriklilik gibi değerler eserde geniş yer tutar. Bu değerler övülürken başarısız yöneticiler, halka kötü davranan görevliler, insana gereken önemi vermeyen yetkililer yerilir ve gülünç duruma düşürülür. Harîrî toplumun belli kesimlerindeki önde gelen kimseleri üstü kapalı bir şekilde eleştirir; onların özelliklerini, toplumla olan ilişkilerini başka bir ortamda geçiyormuş gibi gösterir. Bu kişileri yalnız görünüşleriyle değil kişisel özellikleriyle de ortaya koyup davranışlarıyla düşünceleri arasındaki bağlantıları sergilerken psikolojik tahlillere de yer verir. Hikâyeler içine serpiştirilmiş deyimler, atasözleri ve vecizeler, Arap dili ve edebiyatı üzerinde çalışan âlimler tarafından Arapça'nın gelişim çizgisini tesbitte ipucu olarak kullanılmıştır.

Harîrî hikâyelerinde övgü, yergi, sevgi, hikmet, fazilet gibi konular içeren şiirlere

yer vermiş, nesirle şiir arasında anlam ve yapı bakımından bağlantı kurmuştur. Fesahat ve belâgatın en parlak örneklerinden sayılan eser makâme çıkırını açan Bedüzzaman el-Hemedanî'yi birçok bakımdan aşmış, Arap edebiyatının en yetkili şahsiyetleri, Harîrî'den önce ve sonra makâme türünde onun gibi bir sanatkar gelmediğini söylemişlerdir. Ziyâeddin İbnü'l-Esîr (*el-Meşelû's-sâ'ir*, I, 55-57), İbnü't-Tıktak (*el-Fahrî*, s. 15) ve İbnü'l-Haşşâb (*el-İstidrâkât 'alâ Maķâmâtü'l-Harîrî*) gibi bazı müellifler eseri tenkit etmişlerse de Zemahşerî bir şiirle onu övmüştür.

Makâmeler kısa hikâye tarzına uyularak giriş, gelişme ve sonuç diye nitelendirilebilecek üç bölümden oluşur. Girişte genellikle Hâris b. Hemmâm'ın duygu ve gözlemleri, gelişme bölümünde Ebû Zeyd ile buluşmaları ve beraberlikleri, sonuç bölümünde ise Ebû Zeyd'in kendisini terketmesi anlatılır. Mukaddimede belirttiği gibi Harîrî'nin *el-Maķâmât*'ı yazmasındaki amaçlarından biri de zamanında yaygın kültürü öğretmektir. Hemen her makâmede eğitim amaçlı birkaç mesaj bulunmakla beraber işlenen konular dilencilik, vaaz ve zâhidlik, edebî konular, içtimâî, siyasî ve ahlâkî konular olarak dört grupta toplanabilir. Harîrî eseri oluşturan elli makâmeyi onar makâmelik beş gruba, her grubun birinci makâmesini zühde, altıncı makâmesini edebiyata, beşinci ve onuncu makâmelerini de hezeliyyata ayırmıştır.

495-504 (1102-1111) yılları arasında kaleme alındığı ileri sürülen *el-Maķâmât*'ın kimin teşvikiyle ve nasıl yazıldığı, râvi ve kahramanın kimliği konusunda değişik rivayet ve kanaatler vardır (Yâkût, XVI, 263-266). Bunlardan birine göre Harîrî, Benî Harâm Mescidi'nde ilk defa karşılaştığı Ebû Zeyd es-Sürûcî'den etkilenecek eserde kırk sekizinci makâme olarak yer alan "Harâmiyye" makâmesini yazıp Vezir Enûşîrvân b. Hâlid'e sunmuş, onun bu makâmeyi beğenmesi üzerine diğer makâmeleri kaleme almıştır. Bir başka rivayete göre ise yazdığı "Harâmiyye"yi Bağdat'a gidip Vezir Enûşîrvân b. Hâlid'e takdim etmiş, Enûşîrvân'ın teşvikiyle Basra'ya dönüşünde makâmeleri kırka çıkarıp yeniden vezire sunmuş, makâmeler hem vezir hem dinleyenler tarafından büyük bir kabule mazhar olmuştur. Ancak Harîrî'yi çekemeyenler eserin Mağribli birine ait olduğunu, eğer kendisine aitse birkaç makâme de burada yazmasını teklif etmişlerdir. Fakat Harîrî bir şey

yazamayıp Basra'ya dönmüş, bir süre sonra on makâme daha kaleme alıp elli makâme ile yeniden Bağdat'a gitmiştir. Tabakat kitaplarındaki bu tür bilgiler *el-Makâmât*'in mukaddime ve hâtimesindeki bilgilere, kendi içindeki muhteva birliğine ve akışına ters düşmektedir. Zira Harîrî eserin mukaddimesinde bazı edebî toplantılarda Bedüzzaman el-Hemedânî'nin şaheser olarak nitelendirilen *el-Makâmât*'ından söz açıldığını, adını vermediği, ancak "işareti emir, itaati ganimet bilinen" diye tanımladığı bir kişinin Hemedânî'nin açtığı çığır üzere bir makâmât yazmasını kendisine emrettiğini, kendisinin ise bu hususta mâzur görülmesini rica ettiğini, fakat onun bu ricayı kabul etmediğini ve neticede bu emre uyarak yazmaya karar verdiğini söylemektedir.

İlk defa Albertus Schultens tarafından üç makâmesi Latince açıklamalarla basılan eseri (Leiden 1731) Caussin de Perceval tam metin olarak yayımlamış (Paris 1819), ilk ilmî neşri Silvestre de Sacy tarafından yapılmıştır (Paris 1822). M. Reinaud ve Joseph Naphtali Derenbourg bu baskıyı notlarla yeniden yayımlamışlardır (I-II, Paris 1847-1853). Eser Francis Joseph Steingass tarafından İngilizce notlar ilâvesiyle Londra'da neşredilmiştir (1897-1898). *el-Makâmât*'ın İslâm dünyasında da çeşitli baskıları yapılmıştır (nşr. Mevleviyyullah Dâvûd – Mevlevî Cân Ali, I-II, Kalküta 1809-1812; Leknev 1263; Delhi 1266; Bulak 1266; Kahire 1267, 1272; Tebriz 1282; İstanbul 1288; nşr. İsa Sabâ, Beyrut 1965). Annemarie Schimmel de yirmi dört makâmeyi yayımlamıştır (Stuttgart 1966).

Eser üzerine otuz beş kadar şerh yazılmıştır. Bunlardan Ahmed b. Abdülmü'min eş-Şerîşî (*Şerhu Makâmâtî'l-Harîrî*, I-II, Bulak 1284; I-II, Kahire 1306; nşr. Muhammed Abdülmün'im el-Hafâcî, I-IV, Kahire 1373/1953; nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm, I-V, Beyrut 1413/1992), el-Mutarri-zî (*el-İzâh fi şerhi Makâmâtî'l-Harîrî*, Tahran 1270; Tebriz 1273; nşr. Hamed b. Nâsîr ed-Dâhil, doktora tezi, 1402/1981, Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye) ve Ebû'l-Bekâ el-Ukberî'nin (*Şerhu ğarîbî'l-Makâmâtî'l-Harîriyye*, nşr. Muhammed Receb Dîb, Beyrut 1992) şerhleri basılmıştır (diğerleri için bk. *Keşfü'z-zunûn*, II, 1789-1791; Gülle, s. 43-48).

el-Makâmât'in başta Türkçe olmak üzere Farsça, İngilizce, Fransızca, Almanca ve İbrânîce gibi dillere tam veya kısmî tercümeleri yapılmıştır. Tâhir Selâm Muhammed Beg, Ahmed Hamdi Şîrvânî

(İstanbul 1290), Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi ve Sabri Sevsevil (İstanbul 1952) tarafından tam, Antepli Münif Ahmed Paşa, Roma sefâreti imamı Hâşim Veli (İstanbul 1326) ve Amasya müftüsü Abdurrahman Kâmil Yetkin tarafından kısmî çevirisi yapılmış ve şerhedilmiştir. Batı dünyasında erken dönemlerden itibaren ele alınan Arapça kitaplardan biri olan *el-Makâmât*'in Latince kısmî bir tercümesini ilk defa Jacobus Golius yayımlamış (Leiden 1656), daha sonra L. M. Devic eserin tamamını (Paris 1870), A. Raux bazı bölümlerini (Paris 1909) Fransızca'ya çevirmiştir. Kitabı Fr. Rucket Almanca'ya (Frankfurt 1826-1829), L. Chappelow ile (Cambridge 1767) Thomas Chenery (London 1867) İngilizce'ye tercüme etmişlerdir. Ayrıca T. Preston eserin özetini (London-Cambridge 1850), B. S. Thomas yirmi altı makâmesini İngilizce'ye tercüme ederek yayımlamışlardır (London, ts.). *el-Makâmât*, Muhammed Şemseddin (Kalküta 1263/1846), Muhammed Revâkî (Tahran 1365 hş./1986) ve Alâeddin İftihâr Cevâdî (Tahran 1363 hş./1984) tarafından Farsça'ya çevrilmiştir. İspanyol yahudilerinden şair Judah ben Şelome (Yehûdâ b. Süleyman el-Harîzî) (ö. 627/1230) eseri İbrânîce'ye tercüme etmiştir (London 1872; Tel Aviv 1951).

el-Makâmât, aralarında gayri müslimlerin de bulunduğu birçok edip tarafından taklit edilmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: Ebû Tâhir el-Eşterkûnî, Zeynüddin İbnü'l-Verdî, Safiyyüddin el-Hillî, Ebû'l-Abbâs Yahyâ b. Saîd b. Marî, Nâsîf el-Yâzîcî, Amasya müftüsü Âkîf Mustafa Efendi, Judah ben Şelome (diğer makâmât yazarları için bk. Yûsuf Nûr Avad, s. 167-191; Gülle, s. 11-17; Âşık, II [1985], s. 55-74; *İA*, VIII, 199-201).

BİBLİYOGRAFYA :

Harîrî, *Makâmât* (nşr. Yûsuf Bikâî), Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbî'l-Lübânî); ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-12; a.e. (trc. Sabri Sevsevil), İstanbul 1952, tercüme edenin önsözü, s. 3-17; Ahmed b. Abdülmü'min eş-Şerîşî, *Şerhu Makâmâtî'l-Harîrî* (nşr. M. Ebû'l-Fazl İbrâhîm), Beyrut 1413/1992, I-V, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 3-19; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ*, XVI, 261-293; Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, *el-Meselû's-sâ'ir* (nşr. Ahmed el-Hûfî – Bedevî Tabâne), Riyad 1403/1983, I, 55-57; İbnü't-Tîktakâ, *el-Fahrî*, s. 15; *Keşfü'z-zunûn*, I, 507, 741-742; II, 1787-1791, 1817-1818; *Osmanlı Müellifleri*, I, 246, 310; II, 51-52, 299, 428; Serkis, *Mu'cem*, I, 533, 748-750; Brockelmann, *GAL*, I, 325-329; *Suppl.*, II, 486; a.mlf., "Makâme", *İA*, VIII, 197-201; Mahmûd Fehmî Hicâzî, "Makâmâtü'l-Harîrî", *Tî*, VII, 87-101; Butrus el-Bustânî, *Üdebâ'ü'l-Arab*, Beyrut 1979, II, 426-437; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edeb*, III, 238-250; Yûsuf Nûr

Avad, *Fennü'l-makâmât beyne's-sark ve'l-ğarb*, Mekke 1406/1986, s. 5-14, 167-191; Şevki Dayf, *el-Fen ve mezâhibüh*, Kahire 1990, s. 292-304; Ahmed Ermin Mustafa, *Fennü'l-makâme beyne'l-Bedî' ve'l-Harîrî ve's-Süyûfî*, [baskı yeri yok] 1411/1991, s. 113-199; Sıtkı Gülle, *el-Harîrî Hayatı Arap Dili ve Edebiyatına Dair Çalışmaları* (doktora tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; M. Nebîh Haccâb, "Zâhiretül-Makâmât: Neş'etühâ eşerühâ fi'l-âdâbî'l-ec-nebiyye", *Haftiyyâtü Külliyyeti dâri'l-ülûm* (1968-69), Kahire 1969, s. 85-110; Mustafa es-Savî el-Cüveynî, "et-Taşvîrî'l-ictimâ'î fi Makâmâtî'l-Harîrî", *MMLA*, XXXI (1973), s. 113-121; İnci Koçak, "el-Harîrî'nin Makamat'ındaki Bazı Atasözleri ve Deyimler", *DTCFD*, XXX/1 (1982), s. 181-183; Nevzat Aşık, "Hicrî IV. Asırdan Sonra Makâmât Yazanlar", *DÜİFD*, II (1985), s. 55-74; Katia Zakharia, "Les références coraniques dans les Maqâmât d'al-Hariri: Eléments d'une lecture sémiologique", *Arabica*, XXXIV/3, Leiden 1987, s. 275-286; a.mlf., "Intemperance, transgression et relation à la langue dans les Maqâmât da'l-Hariri", a.e., XLI/2 (1994), s. 198-213; a.mlf., "Norme et fiction dans la genèse des Maqâmât d'al-Hariri", *BEO*, XLVI (1994), s. 217-231; M. Ebû'l-Fazl İbrâhîm, "el-Harîrî ve Makâmâtühü", *Mecelletü'l-Bahşi'l-İlmî ve't-tü-râşi'l-İslâmî*, I, Mekke 1398, s. 115-124; Bedrettin Aytaç, "Abbasi Devrinde Nesir ve el-Hariri", *DTCFD*, XXXV/1 (1991), s. 1-14; D. S. Margoliouth – [C. Pellat], "Hariri", *EJ²* (İng.), III, 221-222.



HULûSî KILIÇ

MAKÂMÂT-I ERBAA

(المقامات الأربعة)

Mescid-i Harâm'da dört büyük Sünnî mezhebin mensuplarına ayrı cemaatler halinde namaz kıldıran imamlara ait yerleri ifade eden tâbir.

Aynı anlamda *mevâkıf*ü'l-eimme terki-bi de kullanılır. Bu uygulamanın hangi tarihte başladığı ve mezhep imamlarına ait makamların üzerinde yer alan binaların hangi dönemde inşa edildiği kesin olarak bilinmemektedir. Eyüb Sabri Paşa, 663 (1265) yılında Mekke'de Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri için birer imam tayin edildiğini, bu imamların vakit namazlarını kendileri için belirlenen yerlerde kıldırmalarına karar verildiğini ifade ederek bu makamların üzerindeki yapıların büyük ihtimalle Mısır Bahrî Memlûkleri Sultanı I. Baybars döneminde (1260-1277) inşa edilmiş olabileceğini belirtir (*Mir'âtü'l-Haremeyn*, I, 944-945). Ancak İbn Cübeyr'in (ö. 614/1217), Mescid-i Harâm'da dört büyük Sünnî mezhep mensuplarının ve Zeydîler'in ayrı cemaatler halinde vakit namazlarını kıldıklarını bildirerek bu makamlardan bahsetmesi (*er-Rihle*, s. 78) ve Takıyyüddin el-Fâsî'nin 497'de (1104) Hanefî ve Mâlikî makam-

larının, 540'lı (1145) yıllarda Hanbelî makamının mevcut olduğunu gösteren işaretlere rastlandığı şeklindeki ifadeleri (*Şifâ'ü'l-garâm*, I, 395) dikkate alındığında bu makamların V (XI) veya VI. (XII.) yüzyıllarda ihdas edilmiş olduğu söylenebilir. Şâfiî makamı Kâbe'nin doğusunda Hacerülesved ile Rûknüşşâmî arasında makâm-ı İbrâhîm'in arkasında, Hanefî makamı Kâbe'nin kuzeyinde Rûknüşşâmî ile Rûknülgarbî arasında altın oluğun karşısında, Mâlikî makamı Kâbe'nin batısında Rûknülgarbî ile Rûknülyemânî arasındaydı. Hanbelî makamı ise ilk olarak tavaf alanının sınırı üzerinde Hacerülesved'in karşısında zemzem kuyusuna yakın bir yerde iken Şâfiî cemaatinin saf düzenini engellediği gerekçesiyle II. Abdülhamid döneminde 1884'te güney tarafına, Rûknülyemânî ile Hacerülesved'in arasına alınmıştır.

Memlûk Sultanı el-Melikü'n-Nâsır Ferec devrinde 807 (1404-1405) yılında onarılarak yeniden yaptırılan Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî makamları iki taş sütun üzerine yapılan bir kemerden ibaretti. Şâfiî makamında iki sütun arasında herhangi bir yapı mevcut değilken Mâlikî ve Hanbelî makamlarında iki sütunun arasındaki yapının ortasında mihrap bulunuyordu. 801-802 (1399-1400) yıllarında tekrar inşa edilen Hanefî makamı ise dört taş sütun üzerine kurulmuş olup üstü kapalıydı ve öndeki iki direk arasında mermerden bir mihrap vardı.

Kâbe'nin çevresindeki bu makamlar bazı Osmanlı padişahları tarafından onarılarak yeniden yaptırıldı. Hanefî makamı Kanûnî Sultan Süleyman döneminde 947'-de (1540) iki kat halinde inşa edilerek cemaatin tekbirleri daha rahat işitmesine imkân sağlamak için üst kat müezzinlere ayrıldı. Mâlikî ve Hanbelî makamları sevizgen şeklindeki dört sütun halinde tekrar yaptırılarak üzerine ahşap bir çatı ilâve edildi. Sultan Abdülaziz devrinde Hanbelî ve Mâlikî makamlarının çatıları yenilendi; Hanefî makamında yapılan onarımla batı ve doğu taraflarındaki direkler yükseltilerek mevcut iki kemer tek kemer haline getirildi.

Kaynaklarda Zeydîler'e ait ayrı bir makamın bulunduğu zikredilmemekle birlikte Mescid-i Harâm'da müstakil bir cemaat teşkil ettikleri bilinen bu mezhep mensuplarına ait bir yerin olması kuvvetle muhtemeldir. Nâdir Şah'ın, Ca'feriyye'nin beşinci mezhep olarak tanınip bu mezhep adına Harem'de bir makam inşa edilmesi için Osmanlı Devleti nezdindeki

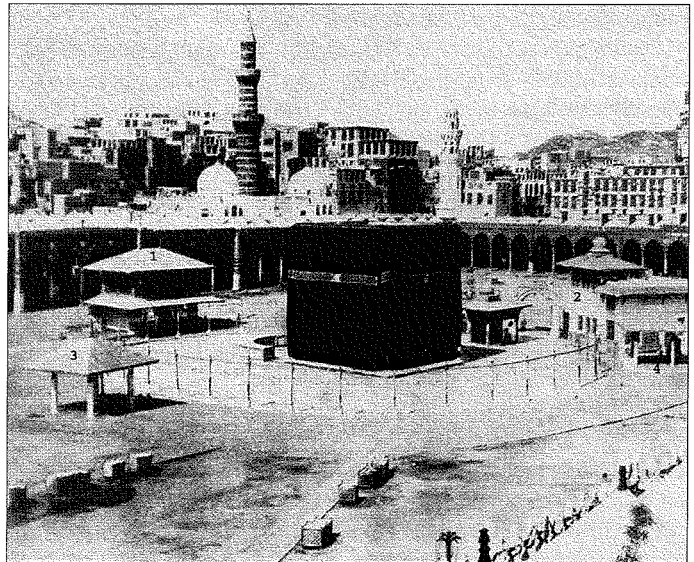
teşebbüsleri ise başarısızlıkla sonuçlanmıştır.

Makâmât-ı erbaanın bulunduğu dönemlerde ayrı ayrı oluşturulan cemaatlerde hangi mezhep imamının namaza önce başladığı konusunda farklı rivayetler ve uygulamalar söz konusudur. İbn Cübeyr akşam namazı dışındaki vakit namazlarını önce Şâfiîler'in, ardından sırasıyla Mâlikîler, Hanefiler ve Hanbelîler'in kıldığını belirtirken (*er-Rihle*, s. 78-79) İbn Battûta önce Şâfiîler'in başladığını, daha sonra sırasıyla Mâlikîler, Hanbelîler ve Hanefîler'in kıldığını ifade eder (*er-Rihle*, I, 397-398). Takıyyüddin el-Fâsî ilk olarak Şâfiîler'in, ardından sırasıyla Hanefiler, Mâlikîler ve Hanbelîler'in kıldığını ve 790 (1388) yılından itibaren Hanefiler'in Mâlikîler'den önce kılmaya başladığını belirtmektedir (*Şifâ'ü'l-garâm*, I, 393). Daha sonraki eserlerde ise önce Hanefîler'in, ardından sırasıyla Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîler'in kıldığını, sadece sabah namazında önce Şâfiîler'in, son olarak da Hanefîler'in namaza durduğu kaydedilmektedir. Akşam namazı, vaktin darlığı sebebiyle bütün mezhep mensupları tarafından ayrı cemaatler halinde aynı anda kılınıyordu. Ancak imam ve müezzinlerin seslerinin birbirine karışması yüzünden namazı bozacak durumların ortaya çıkması üzerine Memlûk Sultanı el-Melikü'n-Nâsır Ferec'in emriyle 811 (1408) yılından itibaren akşam namazları tek cemaat halinde Şâfiî mezhebine mensup imam tarafından kılınmaya başlandı. Ancak bu uygulamaya Memlûk Sultanı el-Melikü'l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî tarafından 816'da (1413) son verilerek mezhep mensuplarının akşam namazla-

rını kendi imamlarının arkasında ayrı cemaatler halinde kılmalarına izin verildi. İbn Zahîre (ö. 960/1553 [?]), kendi döneminde Hanefî ve Şâfiî mezhebi mensuplarının akşam namazını aynı anda kıldıklarını, bu uygulamanın bazı karışıklıklara yol açması sebebiyle durumun Kanûnî Sultan Süleyman'a bildirilmesi üzerine 931 (1525) yılı sonlarında akşam namazına önce Hanefî imamının başlamasına karar verildiğini belirtir (İbrâhîm Rif'at Paşa, I, 251).

Fıkıh âlimleri, halkın cemaate katılma konusunda gevşeklik göstermesine engel olmak için dâimî imamı bulunan camilerde cemaatle namazın tekrarlanması mekruh sayılmıştır. Aralarında İbn Âbidîn'in de bulunduğu bazı fakihler mahalle mescidinde cemaatle kılınan namazın tekrarının mekruh, yol üstünde veya çarşıda bulunan camilerde ise câiz kabul edilmesinden hareketle, Mekke ve Medine mescidlerinin de yol üstü veya çarşı camisi hükmünde sayılması gerektiği için bu mescidlerde birden fazla cemaat oluşturulmasının câiz olacağı görüşündedir. Ayrıca bu konu, farklı mezhebe mensup bir imama uyarak kılınan namazın hükmü açısından da ele alınmış, her mezhep mensubunun kendi imamına uyması gerektiği dikkate alınarak aynı mescidde birden fazla cemaatin oluşması câiz kabul edilmiştir. Mescid-i Harâm'da mezheplerin vakit namazlarını ayrı cemaatler halinde kılmaları uygulamasına Abdülâzîz b. Suûd döneminde 1343 (1924-25) yılında son verilmiş ve Kâbe çevresinde bulunan mezhep imamlarına ait makamlar kaldırılmıştır.

Kâbe'nin çevresindeki mezhep imamlarına ait günümüze ulaşmayan makamlar:
1. Hanefî makamı,
2. Şâfiî makamı,
3. Mâlikî makamı,
4. Hanbelî makamı



BİBLİYOGRAFYA :

İbn Cübeyr, *er-Rihle*, Beyrut 1400/1980, s. 78-79; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, II, 7-12; İbn Bat-tûta, *er-Rihle* (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Rabat 1417/1997, I, 397-398; Fâsî, *Şifâ'ü'l-garâm* (nşr. Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, I, 391-395; İbnü'z-Ziyâ el-Mekkî, *Târîhu Mek-kete'l-müşerrefe ve'l-Mescidi'l-Harâm ve'l-Me-dîneti's-şerife ve'l-kabri's-şerif* (nşr. Alâ' İbrâhîm el-Ezherî – Eymen Nasr el-Ezherî), Beyrut 1418/1997, s. 161-163; Ahmed b. Muhammed el-Mekkî, *İhbarü'l-kirâm bi-ahbâri'l-Mescidi'l-Harâm* (nşr. Gulâm Mustafa), Kahire 1405/1985, s. 191-198; Ebû Said el-Hâdimî, *el-Berikâtü'l-Mahmûdiyye fi şerhi't-Tarikati'l-Muhamme-diyye*, İstanbul 1318, I, 128; İbn Âbidîn, *Red-dü'l-muhtâr*, I, 252-253, 265, 371; *Mir'âtü'l-Haremeyn*, I, 926-927, 944-945; M. Lebib el-Betenûnî, *er-Rihletü'l-Hicâziyye*, Kahire, ts. (Mek-tebetü's-sekâfeti'd-dîniyye), s. 158; İbrâhîm Ri-fat Paşa, *Mir'âtü'l-Haremeyn*, Kahire 1344/1925, I, 248-252; Hüseyin Abdullah Bâselâme, *Târîhu 'imâreti'l-Mescidi'l-Harâm*, Cidde 1400/1980, s. 224-240; *Mv.F*, XXVII, 175-177.



SALİM ÖĞÜT

MAKÂMÂT-ı HAMİDÎ

(مقامات حمیدی)

Ömer b. Mahmûd el-Belhî'nin
(ö. 559/1164)

makâme türündeki eseri.

Kadı Ebû Bekir Hamîdüddin Ömer b. Mahmûd el-Belhî hakkında fazla bilgi yoktur. Şiirlerine ve Belh'te kadılıkudât olduğuna bakılarak iyi bir öğrenim gördüğü söylenebilir. Kaynaklarda kadılıkta Kâdî Şüreyh'e benzetildiğine, şiir ve nesirde zamanının Ebû İshak es-Sâbî'i ve Ebû Nû-vâs'ı olarak nitelendirildiğine göre önemli bir kişi olmalıdır. Şair Evhadüddîn-i Enve-rî'nin Belh şehrini hicveden, başkası tarafından yazılarak kendisine atfedilmiş bir şiir yüzünden saldırıya uğradığında Hamîdî'ye sığınıp canını kurtarması, arkasından da onun hakkında parlak kaside-ler yazması bu görüşü desteklemektedir.

Kadı Hamîdüddin ününü, Bediüzzaman el-Hemedânî ve Harîrî'nin Arapça makâ-melerinin etkisi altında yazdığı Farsça *Ma-kâmât* adlı eserine borçludur. Nizâ-mî-i Arûzî, 551-552 (1156-1157) yılların-da kaleme aldığı *Çehâr Makâle*'sinde bu eserden bahsettiğine göre müellif 551'-de (1156) yazmaya başladığı kitabını bir yıl içinde tamamlamış olmalıdır. Eser, yirmi dört konuyla ilgili yirmi üç makâme ve bir hâtmeden meydana gelmektedir.

Makâmelerde rastlanan şiirlerinden Ha-mîdî'nin başarılı bir şair olduğu anlaşıl-

maktadır. Eserini oldukça sade bir Farsça ile kaleme almakla birlikte yer yer döne-minin modasına uyararak veya Bediüzza-man el-Hemedânî ve Harîrî'nin etkisiyle tımturaklı bir dil kullanmıştır. Kitabın en eski yazma nüshaları Medine'de Ârif Hik-met Kütüphanesi ile (istinsahı 23 Şâban 668 / 17 Nisan 1270) Süleymaniye Kütüp-hanesi'nde (Fâtih, nr. 4108; istinsahı 860/1456) bulunmaktadır. *Ma-kâmât-ı Ha-mîdî* Tahran (1260, 1290), Tebriz (1312 hş.), İsfahan (1339 hş.), Kanpûr (1268) ve Leknev'de (1296, 1349) yayımlanmıştır. Eserdeki yedinci makâme (sıkbâciyye: bir tür sirkeli yemek) Meliküşşuarâ Bahâr'ın *Sebkşinâsi* adlı eseri içinde neşredilmiş-tir (Tahran 1370hş., s. 344-356). *Ma-kâmât*'in Ârif Hikmet Bey Kütüphanesi'nde-ki nüshasıyla diğer altı nüshası karşı-laştırılarak Rızâ İnzâbî Nejâd tarafından yeni bir neşri yapılmıştır (Tahran 1365, 1372). Hamîdî'nin *Ma-kâmât*'ı dışında *Ve-sîletü'l-ufât ilâ ekfi'l-kifât*, *Haninü'l-müstecîr ilâ hazreti'l-mücîr*, *Ravzatü'r-rızâ fi medhi Ebi'r-Rizâ*, *Qadhu'l-mu-ğannî fi medhi'l-mu'annî*, *el-İstiğâse ilâ ihvânî's-selâse*, *Münyetü'r-râcî fi cevheri't-tâcî* adlı eserlerinin bulundu-ğu kaydedilmektedir (Avfî, I, 201). *Mec-ma'u'l-fuşahâ*' müellifi Hidâyet de *Se-fernâme-i Merv* adlı bir mesnevisini kay-deder.

BİBLİYOGRAFYA :

Hamîdî Ömer b. Mahmûd el-Belhî, *Ma-kâmât-ı Hamîdî* (nşr. Rızâ İnzâbî Nejâd), Tahran 1372; Avfî, *Lübâb*, I, 199, 201; Hidâyet, *Mecma'u'l-fuşahâ*, Tahran 1295 h., I, 197-198; Rieu, *Catalogue of the Persian Manuscripts*, II, 747; Browne, *Persian Literature*, II, 346; H. Ethé, *Grundriss der iranischen Philologie*, Strass-bourg 1904, II, 228; Safâ, *Edebiyyât*, II, 957-960; A. Pagliaro – A. Bausani, *Storia Della Let-teratura Persiana*, Milano 1960, s. 806-807; *DMF*, I, 867; Dihhudâ, *Lugatnâme*, II, 808-809; XXV, 886-887; H. Massé, "Hamîdî", *EP* (Fr.), III, 137.



TAHSİN YAZICI

MAKÂME

(المقامة)

Hayalî bir kahramanın
başından geçen olayların
hayalî bir hikâyeci tarafından
dile getirildiği kısa hikâyeler serisinden
(makâmât) meydana gelen edebî tür
ve bu konuda yazılan eserlerin
ortak adı.

Sözlükte "kalkmak, ayakta durmak" mânasındaki *kıyâm* kökünden türemiş bir isim olan **makâme** (çoğulu makâmât), "bir araya gelmiş bir grup insan, bunların

bulunduğu veya oturduğu yer" anlamına gelir. Zamanla bu yerlerde söylenen söz-lere de makâme denmiştir (*Lisânü'l-'Arab*, "kvm" md.; *Tacü'l-'arûs*, "kvm" md.). İslâm devletinin güçlenip genişle-diği, buna paralel olarak nüfuz, servet ve refahın arttığı, israfın ve adaletsiz uygu-lamaların başladığı Emevîler döneminde bazı zâhidler üst düzey yöneticileriyle te-mas etme imkânlarını aramış, çeşitli meclislerde onlara öğüt çerçevesinde hi-tap etmeye başlamışlardır. Zâhidler bu konuşmaları güzel, sağlam ve etkili bir Arapça ile yapıyor, sözlerini Kur'an'dan, hadisten, Arap şiiri ve darbimesellerinden naklettikleri örneklerle süslüyorlardı. Böylece makâme Emevîler devrinde hali-feler, vezirler, valiler gibi üst düzey yöneti-cilerinin huzurunda yapılan zühd ve tak-vâ hitabeleri olarak "huzurda duruş; hu-zur konuşması" anlamını kazanmıştır.

III. (IX.) yüzyıldan itibaren makâmenin vaaz ve hitabe özelliğini kaybetmeye, bu-nun yerine eğitici, öğretici, etkileyici ve eğlendirici yönü ağır basan "dilenci hita-besi" hüviyetine bürünmeye başladığı gö-rülmektedir. Eskiden olduğu gibi içinde âyet ve hadislerden yapılmış iktibaslar bulunmakla birlikte makâme nasihat içe-ren konuşmalar niteliğinden çıkarak edebî bir tür haline gelmiştir. Bu türün özel-liklerini, bir olay etrafında şekillenme, ha-yalî bir râvisi, her konudaki bilgisi ve gü-zel konuşmasıyla insanları kendine hayran bırakan, dilenci hüviyetinde hayalî bir kahramanı bulunma, dilin inceliklerini, özellikle dildeki garip kelimeleri öğret-meyi hedefleme, nahiv bilmecelerinden, edebî inceliklerden ve Arap atasözlerin-den örnekler vermek suretiyle okuyucu-ların hoşça vakit geçirmelerini amaçlama biçiminde özetlemek mümkündür. Bu ye-ni şekliyle makâme türünün ilk defa Be-dîüzzaman el-Hemedânî (ö. 398/1008) ta-rafından ortaya konduğu görüşü araştı-rmacıların çoğu tarafından benimsenmek-tedir. Hemedânî'nin bu başarısında zen-gin bilgisi, geniş kültürü ve özel yetene-ğinin yanı sıra muhteva, biçim, üslûp ve sanat yönünden mevcut edebî mirastan faydalanmış olduğunu da belirtmek ge-rekir. Bu arada Câhiz'in başta *Hiyelü'l-mükeddîn*'i olmak üzere *el-Buhalâ*, *Ki-tâbü'l-Me'hâsin* ve *l-azdâd* ve *Kitâbü't-Terbi'* ve *t-tedvîr* gibi eserlerinde da-ğınık şekilde bulunan cimrilik, dilencilik, gu-rur ve kibir gibi sosyal sorunları alaycı, iğ-neleyici, nükteli bir hikâye üslûbu içinde dile getirmesini, öğrencisi İbn Kuteybe'nin *Uyûnü'l-ahbâr*'ında, zâhidler tara-

findan halifelerin huzurunda yapılan vaaz ve nasihatlerinden söz ettiği "Makâmâtü'z-zühhâd" bölümünü, özellikle Ebû İshak el-Husrî'nin *Zehrû'l-âdâb*'ında (I, 305-306) Hemedânî'nin kendisini taklit ederek 400 makâme yazdığını söylediği İbn Düreyd'in *Erba'üne hadîşen* adlı eserini, İbnü'd-Dâye'nin yetmiş bir hikâyeyi içeren *el-Mükâfe'e ve hüsnü'l-şukbâ'sı* ile *Antere, Sîretü Ahmed b. Tolûn, Hârûn b. Ebû'l-Ceyş, Ahbâru Gilmânî Benî Tolûn* adlı kitaplarını, Ebû'l-Ferec el-İsfahânî'nin eserlerinde yer alan zâhid, âbid, hırsız, dilenci ve edepsizlerle ilgili hikâyeleri, Ebû'l-Mutahhar el-Ezdî'nin dilenci ve asalak konusunu ele aldığı *Hikâyetü Ebi'l-Kâsım el-Bağdâdî'sini*, Ebû Ali et-Tenûhî'nin *el-Ferec ba'de's-şidde, Neşvârü'l-muhâdara, el-Müstecâd min fa'alâtî'l-ecvâd* adlı eserlerinde ders verici ve eğlendirici nitelikteki yol kesici, hırsız, cömert-cimri hikâyelerini, Hemedânî'nin hocası İbn Fâris'in *Füt-yâ fakihî'l-'Arab* adlı eserini, ayrıca Hemedânî zamanında yaygın olan ve Sâsâniyye adı verilen, çeşitli yollarla ve söz ustalıkları ile insanlardan yardım talep eden (mükeddîn) Ahnef el-Ukberî ve Ebû Dülef el-Yenbûî gibi gezgincidilenci şairler taifesinin şiir ve kasidelerinin tesirlerini hatırlatmak gerekir. Hemedânî'nin ve onun çok başarılı bir takipçisi olan Harîrî'nin makâmelerinde hayalî bir râvi ve hayalî bir kahraman vazgeçilmeyen iki unsurdur. Râvinin görevi makâmenin konusunu teşkil eden olayı anlatmak, kahramanın görevi de olayın baş oyuncusu rolünü oynamaktır. Hemedânî'nin makâmelerinde râvi İsa b. Hişâm, olayların kahramanı da Ebû'l-Feth el-İskenderî'dir. Bedüzzamân el-Hemedânî'den yaklaşık bir asır sonra gelen Harîrî makâmelerinde üslûp, amaç ve kurgu bakımından selefinin yolunu izlemiş, onun açtığı çığırı daha da geliştirmek suretiyle sürdürmüştür. Harîrî'nin makâmelerinde râvi Hâris b. Hemmâm, kahraman da Ebû Zeyd es-Sürûcî'dir.

Hemedânî ile Harîrî'nin makâmeleri yazıldıkları dönemden itibaren büyük rağbet görmüş, çeşitli ülkelerde istinsah edilerek birçok edip tarafından taklit edilmiştir. Özellikle Harîrî'nin makâmeleri Arap belâgatı ve üslûp ustalığının sembolü sayılmış, değerini modern zamanlara kadar korumuştur (*Encyclopedia of Arabic Literature*, II, 508). Hemedânî'nin *Maqâmât*'ını taklit edenler arasında bir makâmesi zamanımıza ulaşan Abdülazîz İbn Nübâte es-Sa'dî'yi (Ahlwardt, nr. 8536),

makâmât üslûbunda kaleme alınmış ve şiir tenkidini konu edinmiş olan *Resâ'ilü'l-intikâd*'ın (nşr. Selâhaddin el-Müneccid, Beyrut 1404/1983) müellifi İbn Şeref el-Kayrevânî ile çoğu dilenci kurnazlıklarına dair *Maqâmât*'ın (nşr. Hasan Abbas, İskenderiyye 1988) yazarı İbn Nâkiyâ'yı zikretmek mümkündür. Harîrî'nin *el-Mağâmât*'ı ile klasik şeklini alan edebî makâme türü çağımıza kadar birçok yazar tarafından taklit edilip çeşitli alanlara uygulanmıştır.

VI. (XII.) yüzyılda Zemahşerî, *Maqâmât*'ı ile ekleri olan *Nevâbiğu'l-kelim* ve *Aṭvâku'z-zeheb*'inde geleneği terkederak ahlâk ve mev'iza konusunda edebî bir zevk vermeyi amaçlamıştır. Eşterkûnî *el-Mağâmâtü'l-lüzûmiyye*'sinde Harîrî'nin sıkı taklitçisi olmuş, Maarîf'den de etkilenerak lüzûm-ı mâ lâ yelzem sanatını icra etmiştir. Şehâbeddin es-Sühreverî'nin *el-Mağâmâtü's-sûfiyye*'si tasavvuf terimlerine, Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mağâmâtü'l-Cevziyye*'si mev'izaya, Ahmed b. Ali el-Üsvânî'nin *el-Mağâmâtü'l-hâsibiyye*'si toplum eleştirisine, Rükneddin el-Vehrânî'nin *el-Mağâmâtü'l-Vehrâniyye*'si eğitime, övgü ve ahlâka, hristiyan tabip Yahyâ b. Mâri'nin *el-Mağâmâtü'l-Mesîhiyye*'si bilim ve sanat konularına dairdir. Gazzâlî ile Sem'ânî de halife ve valilerin huzurunda zâhid kişilerin yaptığı nasihat konuşmalarına dair makâmât yazmışlardır. VI. (XII.) yüzyılda Endülüs ve Mağribli yazarlar dahil olmak üzere birçok âlim ve edip makâme türünde eserler vermişlerdir (Hasan Abbas, s. 9-146).

VII. (XIII.) yüzyılda şair Tilimsânî Şâb-büzzarîf *Mağâmâtü'l-üşşâk, Feşâhatü'l-mesbûk fi melâhati'l-ma'sûk, el-Mağâmâtü'l-Hitiyye ve's-Şirâziyye* adlı eserlerinde makâme tarzını gazele uygulamış, İbnü's-Saykal el-Cezerî 672'de (1273) yazdığı *el-Mağâmâtü'z-Zeyniyye*'sinde Harîrî'nin yakın takipçisi olmuş, Bedreddin İbnü'l-Muazzam on iki makâmesinde Harîrî'yi taklide çalışmış, Zahîrûddin Ali el-Kâzerûnî *el-Mağâmâtü'l-Bağdâdiyye*'sinde Bağdat'ı tasvir etmiş, Tâceddin Muhammed es-Sarhadî *Mağâme fi'l-mufâhare beyne't-tût ve'l-mişmiş*'inde dut ile kayısı arasındaki üstünlük kavgasını ele almıştır.

VIII. (XIV.) yüzyılda Ahmed er-Râzî *el-Mağâmâtü'l-ışnâ 'aşeriyye*, İbn Seyyidünnâs *el-Mağâmâtü'l-aliyye*, Muhammed b. İbrâhim ed-Dimaşkı *el-Mağâmâtü'l-felsefiyye ve't-tercemâtü's-sûfiyye*, Zeynüddin İbnü'l-Verdî *en-Nebe'*

'ani'l-vebâ (Mağâme fi't-tâ'uni'l-âm) adlı eserleri kaleme almışlardır. Selâhaddin es-Safedî, *'İbretü'l-lebib bi-maşra'i'l-ke'ib*'inde (*el-Mağâmâtü'l-Aybekiyye*) platonik aşk konusunu ele almış, İbn Habîb el-Halebî *el-Mağâmât*'ında hayvan tasvirlerini konu edinmiştir. Lisânüddin İbnü'l-Hatîb *Mi'yârü'l-ihtibâr fi ahvâli'l-me'âhid ve'd-diyâr, Hatratü't-tayf fi riḥleti's-şitâ'i ve's-şayf* ve *Mağâmâtü's-siyâse* adını taşıyan, ülke ve belde-lerin tasvir ve tanıtımı ile gezi ve siyasete dair eserlerini makâme üslûbunda yazmıştır.

IX. (XV.) yüzyılda Muhammed el-Kavvâs, *Riyâzü'l-ezhâr* adlı makâmâtını geleneğin aksine düz nesirle ve değişik kahramanlar halinde yazmıştır. Edip ve fakih Ömer ez-Zeccâl *el-Mağâmâtü's-Sâsâniyye, Tesrihu'n-nişâl ilâ maḳâtîli'l-fişâl* ve *Mağâme fi emri'l-vebâ*'yı telif etmiştir. Gırnatalı şair ve edip İbnü'l-Murâbî *Mağâmâtü'l-'id*'i kaleme almıştır. X. (XVI.) yüzyılda Süyûtî makâme adını verdiği birçok eserinde ilmi meseleleri, nahiv bilmeceleleri (lugaz), toplumsal konuların eleştirisi, tâziye, veba, ahlâk ve cinsel sorunları ele almıştır. İbrâhim İbnü'l-Vezîr *el-Mağâmâtü'n-naẓariyye*'de ve Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî *Mağâmâtü'l-'ârifin*'de kelâm konularını işlemiş, Ali b. Nâsir el-Hicâzî *el-Mağâmâtü'l-Gavriyye*'sinde Kansu Gavri'yi övmüştür.

Edebî eserlerin kalitelerinin düştüğü XVIII-XIX. yüzyıllarda makâme tarzı yine çeşitli konulara uygulanmıştır. Abdullah b. Hüseyin es-Süveydî, *Mağâmâtü'l-emşâli's-sâ'ire*'de, oğlu Ebû'l-Hayr Abdurrahman Câmî *atü'l-emşâl*'inde makâme tarzını kullanarak atasözlerini hoş ve eğlenceli bir çerçevede irtibatlandırmışlardır. Ebû Bekir b. Muhsin el-Alevî, *el-Mağâmâtü'l-Hindiyye*'sinde kahramanı olan Seyyah Ebû'z-Zafer el-Hindî'nin elli Hindistan macerasını râvisi Nâsir b. Fetâh'ın dilinden anlatmaktadır. Cemâled-din Ebû'l-Feth b. Alevân el-Kabbânî, makâmesinde Basra hâkimleri Hüseyin Paşa ile Ali Paşa Efrâsiyâb'ın İbrâhim Paşa kumandasındaki Türk ordusuna karşı verdikleri savaşı tasvir etmiştir. Osman b. Ali el-Ömerî, *el-Mağâmâtü'd-düceyliyye ve'l-mağâmâtü'l-Ömeriyye*'sinde İslâm mezhep ve fırkalarını konu edinmiş, Yûsuf el-Hifnî, *Mağâmâtü'l-muhâkeme beyne'l-müdâm ve'z-zuhûr*'unda yağmurla çiçekler arasında, Ahmed Berbîr el-Beyrûtî, *Mağâme fi'l-mufâhare beyne'l-mâ'i ve'l-hevâ'* adlı eserinde

su ile hava arasındaki üstünlük yarışını ele almıştır.

Arap edebiyatındaki makâme türü diğer edebiyatlara da tesir etmiş, İranlı Kadı Ebû Bekir Hamîdüddin Ömer b. Mahmûd el-Belhî (ö. 559/1164) Harîrî'yi taklit ettiği makâmelerinde (*Maḳāmât-ı Hamîdî*) çeşitli hizip ve gruplar arasındaki üstünlük mücadelesini ele almış, Edîbü'l-Memâlik Ferâhânî (ö. 1917) *Mecmû'a-tü'l-Maḳāmât* adıyla bir eser yazmıştır. İspanya yahudilerinden Jehuda (Yehuda) el-Harîzî (ö. 627/1230), Harîrî'nin eserini İbrânce'ye tercüme ettiği gibi *Sefer ha-Hokhmoth*'inde (*Kitâbü'l-Hikme*) elli makâme ile onu taklit etmeye çalışmıştır. Yine İspanya yahudilerinden Salamon ben Sakbîl'in (V/XI. yüzyıl) *Aşer ben Yehuda'sı* makâme tarzında olup insanları dine sarılmaya davet etmektedir. İspanyol yahudisi Yûsuf b. Mâir b. Sâbirâ (ö. 591/1195) *Sefer Ha-Aşerom* (*Kitâbü't-Ta'âlimi'l-müferriha*) adlı eserini makâme tarzında yazmıştır. Nusaybin metropoliti Abdişo (Ebedyeşû, ö. 610/1213), Harîrî'yi taklit ederek Süryânîce dinî-ahlâkî elli manzum makâme yazıp şerhetmiştir (Beyrut 1889). İspanyalı Juan Luis (VIII./XIV. yüzyıl) *el-Hubbü'l-mahmûd*'unda bir kahramanın ibret alınacak maceralarını manzum makâme tarzında kaleme almış ve sosyal gerçekleri realist bir yaklaşımla anlatmıştır. İspanya'nın meşhur Picaresca ve Lazarillo hikâyelerinde de makâmelerde olduğu gibi dilencilik, dilenme kurnazlıkları, cimrilik gibi konular gerçekçi bir yaklaşım ve alaycı-nükteli bir üslûpla anlatılmıştır. İtalyan yazarı Dante *Cehennem* adlı eserinde, Hemedânî'nin *el-Maḳāmetü'l-İb-lisiyye*'sinden ya doğrudan doğruya ya da Endülüslü İbn Şüheyd'in cinler âleminde seyahati ele aldığı *et-Tevâbi'* ve *z-zevâbi'* yoluyla etkilenmiştir.

Makâme türü eserlerin telifi XIX ve XX. yüzyıllarda da yoğun biçimde devam etmiştir. Lübnanlı Nâsîf el-Yâzîcî 1856 yılında neşrettiği *Mecmû'u'l-bahreyn* adlı eserinde Harîrî modelini taklit ederek makâme denemeleri yapmıştır. Yaşadığı çağın gereği olarak konuları değişmekle birlikte makâmelerin kurgu tekniği Harîrî'ninkilerle aynıdır. Olayları anlatan râvî Süheyl b. Abbâd, kahraman ise Meymûn b. Hazzân'dır. Fâris eş-Şidyâk da 1855'te *es-Sâk 'ale's-sâk fîmâ hüve'l-faryâk* adıyla yayımladığı eseriyle makâmenin modern takipçilerinden olmuştur. Şidyâk bu kitabındaki makâmelerine tasvir, diyalog vb. yeni ifade tekniklerini ilâve et-

meye çalışmışsa da makâmenin karakteristiğini oluşturan secili nesir ve garip kelimelere yer verme kurallarını terketmemiştir.

Mısır'da da makâme sanatını taklit eden birçok edip yetişmiştir. Bazı araştırmacılar Ahmed Şevki'nin hürriyet, vatan, Süveyş Kanalı, piramitler, ölüm, meçhul asker gibi konuları ele aldığı *Esvâku'z-zeheb* adlı eserini Harîrî'nin *el-Maḳāmât*'ından etkilenerek yazdığı görüşündedir. Yine Ali Mübârek'in *'Alemü'd-dîn*, İbrâhim el-Müveylihî'nin *Hadîşü Mûsâ b. 'İsâm*, oğlu Muhammed el-Müveylihî'nin *Hadîşü 'İsâ b. Hişâm* ve Hâfız İbrâhim'in 1906 yılında yayımladığı *Leyâlî Satih*'in eski makâme türünün modern uygulamaları olduğu ileri sürülmektedir (Seyyid Hamîd en-Nessâc, LXIV [1982], s. 55-60). Hasan el-Attâr, İbrâhim el-Müveylihî, Muhammed Efendi eş-Şerîf ve Ali Pâşâ Mübârek'in makâmeleri makalem-si bir eğilimi temsil eder.

Makâme türünün Batı edebiyatından Arapça'ya girmiş olan kısa hikâye niteliği taşıdığı yolunda bir kanaat ileri sürülmektedir. Hatta makâmeyi hikâyeden çok tiyatro eserine yakın görenler de vardır. Ancak sağlam temellere dayanmayan bu iddialar alanın uzmanlarınca kabul edilmemekte ve makâmenin özgün bir edebî tür olduğu görüşü benimsenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "kvm" md.; *Tâcü'l-'arûs*, "kvm" md.; İbn Kuteybe, *'Uyûnü'l-aḥbâr*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), II, 333-343; İbrâhim b. Muhammed el-Beyhakî, *el-Meḥâsin ve'l-mesâuî* (nşr. F. Schwally), Giessen 1902, s. 623 vd.; İbn Abdürabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, Kahire 1305, I, 286 vd.; Ebû İshak el-Husrî, *Zehrü'l-âdâb* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1977, I, 305-306; Harîrî, *Maḳāmât* (trc. Sabri Sevsevil), İstanbul 1952, tercüme edenin önsözü, s. 3-17; İbn Ebû Rendeke et-Turtuşî, *Sirâcü'l-mülûk*, Bulak 1289, s. 32 vd.; Kalkaşendî, *Şubḥu'l-a'sâ* (Şemseddin), XIV, 124-156; Ahlwardt, *Verzeichnis*, nr. 8536, 8537/1, 8550/3, 8580, 8581/2, 8594/4, 5; O. Rescher, *Beiträge zur Maḳāmen-Literatur*, İstanbul 1914, IV, 1-285; Crussard, *Etudes sur les séances de Hariri*, Paris 1923, tür.yer.; Zeki Mübârek, *en-Neşrû'l-fennî fi'l-karnî'r-râbi'*, Beyrut 1352/1934, I, 241-286; Şevki Dayf, *el-Maḳāme*, Kahire 1954, tür.yer.; A. Kilito, *Les séances*, Paris 1983, tür.yer.; Tâhir Ahmed Mekki, *el-Kışşatü'l-kâşîre*, Kahire 1985, s. 43-46; Hasan Abbas, *Fennü'l-maḳāme fi'l-karnî's-sâdis*, Kahire 1986, tür.yer.; Yûsuf Nûr Avâd, *Fennü'l-maḳāmât beyne's-sârk ve'l-garb*, Mekke 1406/1986, tür.yer.; A. F. L. Beeston, "al-Hamadani, al-Hariri and the Maḳāmât Genre", *The Cambridge History of Arabic Literature*, Cambridge 1990, s. 125-135; a.mlf., "The Genesis of the Maḳāmât Genre", *JAL*, II (1971), s. 1-12; J. M. Landav, "Maḳāma", *DOL*, III, 118-119; Cl. Huart, "Les séances

d'Ibn Nakiyâ", *JA*, 9. seri, XI (1908), s. 435-454; Ahmed M. el-Abbâdî, "Maḳāmetü'l-'îd li'l-Ezdî", *Mecelletü'l-ma'ḥedi'l-Mısrî li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*, II/1-2, Madrid 1954, s. 159-173; M. Nebîh Hicâb, "Zâhiretü'l-maḳāmât", *Havliyyâtü Külliyyeti dâri'l-ulûm*, sy. 1, Kahire 1968-69, s. 85-110; G. Schoeler, "F. Granja, Maḳāmas Risâlas Andaluzas", *Bibliotheca Orientalis*, XXXVI/1-2, Leiden 1974, s. 97-98; H. Nemah, "Andalusian Maḳāmât", *JAL*, V (1974), s. 83-92; D. S. Richards, "The Maḳāmât of al-Hamadani", a.e., XII (1981), s. 89-99; Seyyid Hamîd en-Nessâc, "Rihletü'l-maḳāmeti'l-'Arabiyye", *el-Fayşal*, LXIV, Riyad 1982, s. 55-60; J. N. Mattock, "The Early History of the Maḳāma", *JAL*, XV (1984), s. 1-18; F. Malti-Douglas, "Maḳāmat and Adab", *JAOS*, CV/2 (1985), s. 247-258; Nevzat Âşık, "Hicrî IV. Asırdan Sonra Maḳāmât Yazanlar", *DÖİFD*, sy. 2 (1985), s. 55-74; Mahmûd Tursûne, "Fennü'l-maḳāme fi'l-Endelûs", *Havliyyâtü'l-Câmi'ati'l-Tûniyye*, sy. 28, Tunus 1988, s. 145-166; Hasan el-Verâğî, "el-Maḳāmetü'l-Meşrikiyye fi'l-Endelûs", *el-Menâhil*, sy. 37, Rabat 1989, s. 150-166; Câbir Kumeyha, "Riyâdetü'l-maḳāmât beyne İbn Düreyd ve Bedî'üzzamân el-Hemezanî", *el-Menhel*, LV/503, Cidde 1413/1993, s. 52, 55; K. Zakharia, "Norme et fiction dans la zenèse des Maḳāmât d'al-Hariri", *BEO*, XLVI (1994), s. 217-231; D. Beaumont, "The Trickster and Rhetoric in the Maḳāmât", *Edebiyât: The Journal of Middle Eastern Literatures*, V, Amsterdam 1994, s. 1-14; C. Brockelmann, "Maḳāme", *IA*, VII, 197-201; R. Drory, "Maḳāma", *Encyclopedia of Arabic Literature* (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, II, 507-508.

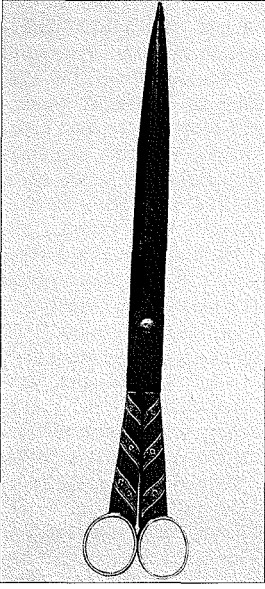


EROL AYYILDIZ

MAKAS

Arapça *mıkras* veya *mıkras* kelimesinden Türkçe'ye geçmiştir. Eskiden "kâğıt-hâne" adıyla anılan imalâthanelerde belli büyüklükteki tabakalar halinde imal edilen kâğıtlar kâğıtçılarda da bütün olarak satılır ve bunları satın alan ihtiyaç sahipleri tarafından istenilen boyda kesilerek parçalara ayrılırdı. Bu maksatla kullanılan kâğıt makasları, bir çırpıda ne kadar uzun bölümü kesebilirse kâğıt o nisbette ziyan uğramadan kullanılmış olurdu. Bundan dolayı kâğıt makaslarının kesici ağızları diğer makas cinslerinden daha uzun olarak yapılır ve bunlar başka işlerde kullanılmazdı. Kâğıt makaslarının kesici kolları uzunluğu dışında kâğıdı çabuk kavraması için düz değil içe dönük, oluklu olarak yapılırdı ve kıl geçmeyecek kadar birbirine itintab eden makas ağızlarını başka işte kullanılmadıkça bilemeye ihtiyacı duyulmazdı.

Keskinliklerinin yanı sıra hafif malzeme olarak taban demirinden ve tutma halkaları çoklukla sarı madenden imal edilen,



XIX. yüzyıla
ait mineli
makas

altın, gümüş yahut sarı maden kakmalı, bazan mineyle işlenmiş gövdeleriyle dik-kat çeken bu makasların kullanılmadığı zaman sapının açılmaması için arası zemberekli olanlarına, hatta kapandığında kalemdan veya divit içine sığabilecek şekle girenlerine de rastlanır. Kâğıt makaslarının bir başka güzelliği de parmakların geçirildiği "tutmaç" denilen halkaların etrafına sülüs hattı ile "yâ fettâh" (ey fet-heden, açan) sözünün oygu halinde işlendiği örneklerde görülür. Böylece Allah'ın isimlerinden olan "yâ fettâh" hitabı kâğıt kesmek için makası ele alıştır tekrarlanmış sayılırdı. Sipariş sahibi kişinin isminin aynı şekilde sülüsle yazılıp oyulmuş olduğu makaslar da mevcuttu. Osmanlı makasları tesbit edilebildiği kadariyle İstanbul, Sivas, Foça, Bosna ve bilhassa Prizren'de imal edilir, halkın ihtiyacını karşıladıktan başka diğer ülkelere de satılırdı. XIX. yüzyılda Batı'ya karşı gümrük duvarları kaldırıldıktan sonra bütün yerli imalât gibi makasçılık da sona ermiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tâbirleri* (nşr. Kazım Ansan – Duygu Ansan Günay), İstanbul 1995, I, 202, 204; Nurettin Rüştü Büngül, *Eski Eserler Ansiklopedisi*, İstanbul 1939, s. 158-159; Süheyl Ünver, "Türk İnce El Sanatları Tarihi Üzerine", *Atatürk Konferansları I*, Ankara 1964, s. 103-153; M. Uğur Derman, "Kâğıd Makasları", *Âletler ve Âdetler* (haz. Şevket Rado), İstanbul 1987, s. 38-39; a.mlf., "Kâğıda Dair", *İslâm Düşüncesi*, sy. 5, İstanbul 1968, s. 338-347; a.mlf., "The Mıstar-The Ruler and Scissors for Paper", *İlgi*, sy. 27, İstanbul 1979, s. 32-35; a.mlf., "Kâğıd Makasları", *P Sanat Kültür Antika*, sy. 10, İstanbul 1998, s. 112-115; "Makas", *SA*, III, 1265.



M. UĞUR DERMAN

el-MAKÂSİD

(المقاصد)

Sa'deddin et-Teftâzânî'nin
(ö. 792/1390)
kelâma dair eseri.

Müellif mukaddimede kitabın adını *el-Makâsîd*, şerhinin adını da *Şerhu'l-Makâsîd* olarak belirlediği halde (I, 155) *Keş-fü'z-zunûn*'da (II, 1780) *el-Makâsîd fî 'ilmi'l-kelâm* ismi kaydedilmiş, Yûsuf El-yân Serkîs *Makâsîdü't-tâlibîn fî uşû-li'd-dîn* adını kullanmıştır (*Mu'cem*, I, 637-638). Eser kısa bir mukaddime ve altı bölümden meydana gelmiş olup "mak-sad" başlığını taşıyan bölümler "fasıl, mebbas, kısım, mesele" adı verilen bir iç sisteme sahiptir. *el-Makâsîd*'in temel bilgiler niteliğindeki birinci bölümü üç fasıldan oluşur. Birinci fasılda kelâm ilmi-nin tanımı, konusu ve amacı, ikinci ve üçüncü fasıllarda ilmin ve istidlâlin tanımları, tasdik ve tasavvura ayrılışları ve diğer bazı özellikleriyle Allah'ı bilmekte istidlâlin gerekliliği gibi konular üzerinde durulmuştur. Varlık bahsinin ele alındığı ikinci bölüm de üç fasıldır. Vücûd ve adem konularının ele alındığı birinci fasılda vücûd-mâhiyet ilişkisi, vücûd mertebeleri ve ma'dûmun "şey" olup olmadığı hususları tartışılmıştır. İkinci fasılda mâhiyetin tanımı, basit ve mürekkep oluşu gibi konular işlenmiş, üçüncüsünde ise vücûb-îmtinâ - imkân, kıdem - hudûs, vahdet-kesret ve illiyyet - ma'lûliyyet açısından vücûd ve mâhiyet ilişkisi ele alınmış ve bu alanda felsefecilerin görüşleri de belirtilmiştir. Kitabın arazlara ayrılan üçüncü bölümü beş fasıldan oluşmaktadır. Genel hacmin dörtte birine yaklaşan ve şerhiyle birlikte 400 sayfadan meydana gelen bu bölümün birinci faslında kadîm-hâdis, cevher-araz şeklindeki varlık tasnifinden sonra arazların kendi başına mevcut olamayacakları, kendiliklerinden mahal değiştiremeyecekleri, cevhersiz varlık kazanamayacakları ve süreklilik niteliği taşımadıkları gibi konular ele alınmış, diğer fasıllarda arazlar nicelik (kem), nitelik (keyf), mekân (eyn) ve izâfet (nisbiyye) kategorileriyle (makûlât) bağlantılı olarak işlenmiştir. Cevherler hakkındaki dördüncü bölüm iki ana kısımdan (makâle) oluşur. İki fasıldan ibaret olan birinci kısımda cisim cevher-i ferd, mürekkep, basit, ay üstü ve ay altı âlemine ait olmak üzere cismin çeşitleri, iki fasıl halindeki ikinci kısımda mücerred varlıklar olarak takdim edilen nefis, akıl, melek, cin ve şeytan gibi konular üzerinde durulmuştur.

el-Makâsîd'in son iki bölümünü teşkil eden metin klasik kelâm kitaplarının aka-id meselelerini içermekte ve eserin üçte birinden biraz fazlasını oluşturmaktadır. İlâhiyyât konularına ayrılan beşinci bölüm yedi fasıl halinde düzenlenmiş olup bu fasıllarda sırasıyla Allah'ın varlığı, tenzihî ve sübûtî sıfatları, rû'yetullah, kulların fi-illeri, irade ve hüsün - kubuh meseleleri, hidâyet, dalâlet, lutuf, tevfiq, ecel ve rızık, ayrıca Allah'ın isimleri konu edinilmiş-tir. Eserin dört fasıldan oluşan son bölümünde nübüvvet ve âhiret bahislerine, iman, islâm, küfür ve fık kavramlarıyla imâmet konularına yer verilmiştir.

Ehl-i sünnet'in kelâm görüşlerini Eş'a-riyye mezhebine göre ortaya koyan *el-Makâsîd* ile bizzat müellifi tarafından yapılan şerhi kelâm ilmi tarihinde VIII. (XIV.) yüzyıldan itibaren başlayan, müte-kaddimîn ve müteahhirîn görüşlerini bir araya getiren hacimli şerhler dönemi-nin bir ürünüdür. Eserde Eş'ariyye'ye ait klasik kelâm kitaplarının istidlâl şekilleri-nin yanı sıra Gazzâlî'nin dolaylı olarak ve tepki niteliğinde de olsa kelâm muhteva-sına çektiği felsefî konuların tesiri fazla-ca görülmektedir. *el-Makâsîd* ve şerhiyle Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî, Beyzâvî ve Adudüddin el-İcî'ye ait eserler arasındaki muhteva benzerliği Teftâzânî'nin bu müelliflerin eserlerinden fayda-landığını göstermektedir.

el-Makâsîd'in çeşitli ülkelerdeki kütüphanelerde birçok yazma nüshası bu-lunmaktadır (Brockelmann, II, 301-304; ay-rıca bk. *Şerhu'l-Makâsîd*, neşreden in-girişi, I, 110). Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi bilgi-sayar kayıtlarına göre çoğu Süleymaniye'-de olmak üzere yirmi civarında yazması tesbit edilmiştir. Müellifin zengin biriki-minin bir özeti olarak hayatının son dö-nemlerinde kaleme aldığı ve *Şerhu'l-Ma-kâsîd* adıyla 784 (1382) yılında Semer-kant'ta tamamladığı eser kelâm ilminin önemli kaynaklarından biri haline gelmiş, özellikle Osmanlı medreselerinde *Şer-hu'l-Mevâkıf*'tan sonra rağbet gören kitaplar arasında yer almıştır. *el-Makâ-sîd*'in müstakil baskısı yapılmamış, *Şer-hu'l-Makâsîd* ile birlikte İstanbul (1277, 1305) ve Lahor'da (1981) basılmıştır. Abdurrahman Umeyre, matbu metnin yanı sıra (İstanbul 1277) Mısır'daki nüshalara dayanarak eserin ilmi neşrini gerçekleştirmiştir (Beyrut 1981, 1989).

Şerhu'l-Makâsîd üzerinde muhtelif çalışmalar yapılmıştır. Hüsamzâde Mustafa Efendi ile (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2225/1) İlyâs b. İbrâhim es-Sinobî (Sü-

leymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2985, Hâlet Efendi, nr. 429, Şehid Ali Paşa, nr. 1612; Râgıb Paşa Ktp., nr. 757, 813) esere dair birer hâşiye kaleme almışlardır. Hayâlî tarafından *Şerhu'l-Makâşid*'in beşinci "maksad"ına bir hâşiye yazılmış (*Hâşiye 'ala Şerhi'l-Makâşid*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2829, vr. 9-29; Fâtih, nr. 2984/1; Râgıb Paşa Ktp., nr. 796), onun bu çalışması için Kul Ahmed b. Muhammed Hızır tekrar bir hâşiye kaleme almıştır (Râgıb Paşa Ktp., nr. 1456; Antalya Elmalı İlçe Halk Ktp., nr. 91/2; Edirne Selimiye Ktp., nr. 975, 976; Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp., nr. 4263; Şarkıkaraağaç Ktp., nr. 12). Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin *Şerhu'l-Makâşid*'in hüsün ve kubuh bahsine yaptığı hâşiye -Teftâzânî'nin çok zor olan bu konuyu "Mağlatâtü cezri'l-eşam" diye isimlendirdiğini beyan etmesi sebebiyle (IV, 287) olsa gerektir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde *el-Cezrû'l-eşam* (Lâleli, nr. 2200), Murad Molla Kütüphanesi'nde (nr. 706) *Hâşiye 'ale'l-hüsün ve'l-kubuh* adıyla kayıtlıdır. Öte yandan Muhammed b. Muhammed ed-Delcî *el-Makâşid*'in metnini *Mağlâsüdü'l-Makâşid* adıyla özetlemiştir (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 3116). Kâtib Çelebi, Ali el-Kârî ve Hızır Şah el-Menteşevî'nin de esere birer hâşiye yazdıklarını ve eserin bazı kimse-ler tarafından manzum hale getirildiğini belirtmektedir (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1780-1781).

BİBLİYOGRAFYA :

Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989; ayrıca bk. nesredenin girişi, I, 110, 155; IV, 287; Taşköprizâde, *Mevzuâtü'l-ulûm*, I, 632; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1780-1781; İbnü'l-İmâd, *Şezerât* (Arnaût), VIII, 547-548; Serkis, *Mu'cem*, I, 637-638; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 301-304; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mu'ellifin*, XII, 228-229; W. Madelung, "al-Taftâzânî", *El²* (İng.), X, 88-89; İlyas Üzümlü, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", *DiA*, XVI, 464; Adil Bebek, "Hayâlî", a.e., XVII, 5; İlyas Çelebi, "Hüsamzâde Mustafa Efendi", a.e., XVIII, 517.



MUSTAFA SİNANOĞLU

MAKÂSİDÜ'L-EDVÂR

(مقاصد الأدوار)

Mahmûd Çelebi'nin

(XVI. yüzyıl)

mûsiki nazariyatına dair eseri.

Mahmud Çelebi Abdülkâdir-i Merâgî'nin torunu olup babasının adı Abdülaziz'dir. Onun Merâgî'nin kitaplarından büyük ölçüde faydalandığı anlaşılmaktadır. Farsça kaleme aldığı eserini Osmanlı Hükümdarı II. Bayezid'e (1481-1512) ithaf etmiştir. Bir mukaddime ile sekiz bölüm-

den (fasıl) meydana gelen eserin giriş bölümünde mûsiki ilmi hakkında kısa bilgi verildikten sonra sâz-ı çini ve üd-i kâmil adlı mûsiki aletleri üzerinde durulmaktadır. Güzel sesin nitelikleriyle ilgili hadislerin konu edildiği mukaddimeyi savt, nağme, buut ve cem'in tarifi, mûsiki kelimesinin anlam ve konusunun incelendiği birinci bölüm takip eder. İkinci bölümde mûsiki aletlerinden nağme ve savtın elde edilmesinin nitelikleri, seslerin tizlik ve pestlik sebepleri anlatılır. Üçüncü bölüm telli mûsiki aletlerinin kol kısmında seslerin çıkarılması için parmakla basılan belli noktaların (destân) taksim edilmesine, sesler arasındaki incelik ve kalınlık farkını gösteren buutların oranlarına ve sesler arasındaki uyumsuzluğun sebeplerine tahsis edilmiştir. Dördüncü bölümde buutların birbirine eklenmesi, ayrılması ve taksimi, dörtlü ve beşli cinslerin birleştirilmesi ele alınır. Beşinci ve altıncı bölümlerde buutların birbirine eklenmesi yoluyla devirlerin tertibi, meşhur devirler (on iki makam), altı âvâze, yirmi dört şube ve bu şubelerin telli saz perdelerinden meydana getirilme yolları, edvâr nağmelerinin birleştirilmesi, ayrılması ve aralarındaki münasebetleri üzerinde durulur. Eser, şedler konusunun işlendiği yedinci bölüm ve ikâ' bilgilerinin yer aldığı sekizinci bölümden sonra sâz-ı kâsât-ı çininin ayrıntılı bir planı ile sona erer.

Bazı kütüphane kayıtlarında yanlış olarak *Risâle der Mûsiki, Muhtaşar fî 'ilmi'l-mûsiki* gibi başlıklarla geçen eserin dördü Türkiye kütüphanelerinde (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3649, 3650; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2413 [aynı numarada kayıtlı iki eserden diğeri Safiyyüddin el-Urmevî'nin *Kitâbü'l-Edvâr*'ıdır; bu nüshada eserin Kanûnî Sultan Süleyman'a ithaf edildiğine dair kayıt dikkat çekicidir]; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, nr. K 4), ikisi de yurt dışında (Dârü'l-kütübü'l-Mısriyye, Fünûn-ı Cemîle-i Fârisiyye, nr. 2; Medine Ârif Hikmet Ktp., nr. 22) olmak üzere altı nüshası tesbit edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Mahmûd b. Abdülaziz, *Mağlâsüdü'l-edvâr*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3649, 3650; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2413; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, nr. K. 4; M. Ali Terbiyet, *Dânişmendân-ı Âzerbâyecân*, Tahran 1314 hş., s. 245; Nasrullah Mübeşşir et-Tirâzi, *Fihristü'l-Mahtûâtü'l-Fârisiyye*, Kahire 1967, s. 136-137; Münzevî, *Fihrist*, V, 3906-3907; Murat Bardakçı, *Maragalı Abdülkadir*, İstanbul 1986, s. 47; M. Takî Dânişpejûh, "Şad u sî ve end Eşer-i Fârisî der-Mûsiki -2", *Hüner u Merdûm*, sy. 95, Tahran 1349 hş., s. 47.



NURİ ÖZCAN

MAKÂSİDÜ'L-ELHÂN

(مقاصد الألحان)

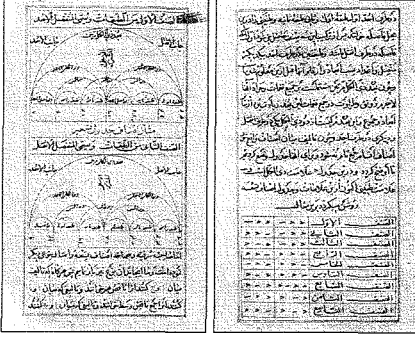
Abdülkâdir-i Merâgî'nin

(ö. 838/1435)

mûsiki nazariyatına dair eseri.

Türk mûsiki nazariyatçısı Abdülkâdir-i Merâgî'nin Farsça kaleme aldığı mûsikiyile ilgili altı eserinden biridir. Merâgî'nin gittikçe olgunlaşarak birbirini tamamlayan bu eserleri arasında *Câmi'u'l-elhân* ve *Mağlâsüdü'l-elhân* en meşhurları olup *Mağlâsüdü'l-elhân* diğerlerinin özeti niteliğindedir. Müellif eserini 1418 yılında Tımarlı Devleti'nin başşehri Herat'ta yazmış, aynı yıl Sultan Şâhruh Mirza ve oğlu Gıyâseddin Baysungur Mirza'ya, 1423'te (veya 1421) Osmanlı Hükümdarı II. Murad'a ithaf etmiştir. Kitabın Seyyid Şerif el-Cürçânî'nin oğlunun eğitimi için yazıldığı söylenmektedir.

Eser bir mukaddime ile on iki bölüm (bab) ve bir hâtmeden meydana gelmektedir. Hz. Muhammed'in güzel ses üzerine söylediği rivayet edilen hadislerinin yer aldığı mukaddime bölümünü mûsiki, savt ve nağmenin tarifleriyle cem', savt ve iki ses arasındaki tizlik ve pestlik farkının (buud) nitelikleri; mûsiki ilminin ilk ortaya çıkışı, tizlik ve pestliğin sebeplerinin incelendiği birinci bölüm takip eder. İkinci bölümde, telli müzik aletlerinin kol kısmında seslerin çıkarılması için parmakla basılan belli noktaların (destân) taksimi; buutların oranları, birbiriyle birleştirilmesi ve birbirinden ayrılması, sayıları, tasnifi; sesler arasındaki uyumsuzluğun sebepleri, üçüncü bölümde dörtlü ve beşli buutların çeşitleri ve bunların birbiriyle birleştirilmesi yoluyla devirlerin elde edilme konuları işlenir. Dördüncü bölümde meşhur devirler (on iki makam) ve bu devirlerin tabakalarının işaretleriyle telli çalgılarda akort biçimleri açıklanır. Altı âvâze ve onların telli sazlarda elde edilmesi, bu konuda Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin Safiyyüddin el-Urmevî'ye itirazları ve bu görüşlere Abdülkâdir-i Merâgî'nin cevapları, yirmi dört şube ve bu şubelerin telli saz perdelerinden elde edilme usulleri, buutların birbirine benzerliği; makam, âvâze ve şubelerin birbiriyle ilgilerinin izah edildiği beş, altı ve yedinci bölümlerden sonra sekiz ve dokuzuncu bölümlerde tarika yapma yolları ve teller üzerinde terciler, iki oktav içerisinde dörtlü tabakalar, ikâ' devirleri, altı parmağın eski kullanım yolları ve tasnife başlangıç kaideleri ele alınır. Nağmelerin etkisi, amel formunun başlangıcı ve



Makâsîdû'l-elhân'dan iki sayfa (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3656, vr. 71^b-72^a)

tasnif yapma yollarının ele alındığı onuncu bölümü, tellerde tercîât nakreleri sayılarını tesbit etme yolları ve alışılmamış akortlar gibi konuların anlatıldığı on birinci bölüm takip eder. On ikinci bölümde hânendelik eğitimi, birleşik ve ayrı terkipler, şedler ve mûsikide cem' konuları üzerinde durulur. Hâtimede ise mûsiki aletlerinin isimleri ve sınıflandırılması, mûsiki öğrenmeye yeni başlayanların uyması gereken meclis âdâbı konuları anlatıldıktan sonra eser bestekârlık üzerine kaleme alınmış şiirlerle sona erer.

Makâsîdû'l-elhân'ın onu Türkiye dışındaki kütüphanelerde (bu nüshalar için bk. Münzevî, V, 3907-3908; Shiloah, s. 173; Bardakçı, s. 143), ikisi de Türkiye kütüphanelerinde (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3656; TSMK, Revan Köşkü, nr. 1726) olmak üzere on iki nüshası tesbit edilmiştir. Eser, Meşhed'deki Kütüphanê-i Rızâvî'de bulunan nüshalardan biri (nr. 539) esas alınarak geniş açıklamalarla birlikte Takî Bîniş tarafından iki defa yayımlanmıştır (Tahran 1344 hş./1966, 1977).

BİBLİYOGRAFYA :

Ethé, *Catalogue*, I, 1060-1064; M. Ali Terbiyet, *Dânîşmendân-i Âzerbâyçân*, Tahran 1314 hş., s. 261; B. R. D'éranger, *La musique arabe*, Paris 1939, IV, 513; Abbas el-Azzâvî, *el-Mûsîka'l-'Arabiyye fî 'ahdi'l-Mogol ve'l-Türkân*, Bağdad 1951, s. 59-60; Safâ, *Edebiyyât*, IV, 108; Münzevî, *Fihrist*, V, 3907-3908; A. Shiloah, *The Theory of Music in Arabic Writings*, München 1979, s. 172-174; M. Kemal Özerin, "Hâce Abdülkâdir Marâğî'nin Manzum Bir Arzî-hâli", *Kemal Çığ'a Armağan*, İstanbul 1984, s. 133, 139; Murat Bardakçı, *Maragalı Abdülkadir*, İstanbul 1986, s. 142-144; M. Takî Dânişpejûh, "Mûsikî-nâmehâ", *Hüner u Merdüm*, sy. 152, Tahran 1354 hş., s. 69; sy. 156 (1354 hş.), s. 59; Ehad Arpad, "Abdülkadir Marâğî", *Küçük Türk-İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1974, I, 26; Öztuna, *BTMA*, I, 19.



NURİ ÖZCAN

MAKÂSİDÜ'L-FELÂSİFE

(مقاصد الفلاسفة)

Gazzâlî'nin

(ö. 505/1111)

Tehâfütü'l-felâsife adlı kitabına

mukaddime olarak yazdığı

felsefeye dair eseri

(bk. GAZZÂLÎ).

el-MAKÂSİDÜ'L-HASENE

(المقاصد الحسنة)

Şemseddin es-Sehâvî'nin

(ö. 902/1497)

halk arasında meşhur olan

hadislere dair eseri.

Tam adı *el-Makâsîdû'l-Hasene fî beyânî keşîrin mine'l-eḥâdişî'l-müştehire (dâ'ire, câriye) 'ale'l-elsine*'dir. Sahih, zayıf, hatta mevzû olmakla beraber halk arasında yayılan hadislerin bir araya getirilerek değerlendirildiği en önemli kaynaklardan biri olup müellif eserini bazı âlimlerin isteği üzerine kaleme aldığını söylemektedir. Hadislerin alfabetik olarak düzenlendiği kitabın sonunda ayrıca on yedi başlık altında hadisler konularına göre topluca zikredilmiştir. Son hadis 1356 numarayı taşımakla birlikte bunlardan 191'i atıflardan ibarettir, on dört haber üzerinde ise herhangi bir değerlendirme yapılmamıştır. Her rivayet "hadis" kelimesiyle başlamaktadır. Rivayetin baş tarafından kısa bir bölüm alınarak kaynakları zikredilmiş, hadis ve râvileri hakkında müellifin veya diğer âlimlerin yaptığı değerlendirmelere yer verilmiştir. Bir hadisin senedindeki yanlış bilgiler veya hadisler değerlendirilirken yapılan hatalar tashih edilmiş, eğer bir rivayet şöhret bulduğu şekliyle değil de farklı bir metinle kaynaklarda yer almışsa bu durum belirtilmiştir. Hadislerin farklı rivayetleri zikredilerek bunların en sağlamı tercih edilmiş, bazı kaynaklarda senedsiz nakledilen rivayetler belirtilmiş, bir rivayetin tariklerini toplayan müstakil çalışmalar varsa bunların adları verilmiştir. Metin tenkidi yapılan rivayetin anlamı Kur'an âyetlerine veya mâna ve muhteva yönünden sağlam bir hadise uygunsa buna işaret edilmiş, incelenen haber hadis olmakla beraber anlamı doğru ise bu durum belirtilmiş, asılsız rivayetler reddedilmiştir (örnekler için bk. hadis, nr. 203, 280, 536, 645). Müellif gerektiğinde hadislerin doğru anlaşılması için kelimeleri açıklamış ve çeşitli yorumlar yapmış (nr. 102, 1347), bu maksatla âyetlerden, hadisler-

den, sahâbe kavlından, âlimlerin ve sûffilerin sözlerinden, şiirlerden, hatta hikâyelerden faydalanmış, bazan hadislerin sebeb-i vürûdunu da zikretmiştir.

el-Makâsîdû'l-Hasene'de 500 kadar kaynağa gönderme yapılmış, bunlardan en çok Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-evsaṭ* ve *el-Mu'cemü'l-kebirî* ile Ebû Nuaym'ın *Hilyetü'l-evliyâ*' adlı eserine atıfta bulunulmuştur. Başta Taberânî, Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî ve Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî olmak üzere birçok hadis âliminden faydalanılmıştır. Sehâvî hadis ilmindeki geniş bilgisini eserinde büyük bir maharetle kullanmış, ancak geniş ölçüde nakillere dayanan bu çalışmada incelediği hadislerin büyük çoğunluğunda görüş zikretmemiştir. Ciddi bir emek mahsulü olan eserin çeşitli kütüphanelerde elli adet yazma nüshasının bulunması (*el-Fihrisü's-şâmil: el-Hadis*, III, 1551-1552; ayrıca bk. Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 266, Şehid Ali Paşa, nr. 576; Konya Yûsuf Ağa Ktp., nr. 6929) onun büyük ilgi gördüğünü ortaya koymaktadır.

Eser birçok âlim tarafından ihtisar edilmiştir. Bunlardan İbn Abdüsselâm el-Menûfî'nin *ed-Dürretü'l-lâmi'a fî beyânî keşîrin mine'l-eḥâdişî's-şâ'i'a* ve İbnü'd-Deyba'nın bazı hadisler ilâvesiyle yaptığı *Temyîzü't-tayyib mine'l-habîş mimma yedûru 'alâ elsineti'n-nâs mine'l-hadis* (Kahire 1324, 1347, 1353, 1382/1963; nşr. Muhammed Osman el-Huşt, Kahire 1405/1985; Beyrut 1403/1983, 1405/1985) adlı çalışmalarıyla Muhammed Abdülbâkî ez-Zürkânî'nin kitap üzerinde biri büyük, diğeri küçük (nşr. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ, Riyad 1401/1981, 1416/1995) iki muhtasarı anılabilir. Zürkânî'nin büyük muhtasarı hakkında bilgi yoktur. Kitabın, Kâdilkudât Takıyyüddin tarafından *Tel-hîşü'l-Makâsîdî'l-Hasene*, ayrıca adları bilinmeyen iki müellif tarafından *Tecridü'l-Makâsîd 'ani'l-esânîd ve's-şevâhid ve Muhtaşar mine'l-Makâsîdî'l-Hasene fî tahrici eḥâdişî'd-dâ'ire 'ale'l-elsine* adlarıyla yapılan üç muhtasarından da söz edilmiştir (*el-Fihrisü's-şâmil*, III, 1552). Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İbrâhîm el-Hâdî b. Vezîr, eser üzerinde *Tahrîrü'l-Makâsîdî'l-Hasene fî tahrici'l-eḥâdişî'd-dâ'ire 'ale'l-elsine* adıyla bir çalışma yapmıştır (üç yazma nüshası için bk. *a.g.e.*, I, 331). *el-Makâsîdû'l-Hasene*, halk arasında şöhret bulan hadislere dair çalışmalardan Semhûdî'nin *el-Gummâz 'ale'l-lümmâz*, Aclûnî'nin *Keşfü'l-*

hâfâ' ve Muhammed el-Hût el-Beyrûtî'nin *Esne'l-me'tâlib*'inin temel kaynaklarından.

el-Makâşidü'l-hasene bir mecmua içinde Leknev'de (1303, Süyûtî'nin *Zeylû'l-Le'âli'l-ma'snû'a* ve *et-Ta'aqqubât 'ale'l-mevzû'ât*'ı ve Abdülvehhâb b. Mevlevî'nin *Keşfü'l-aḥvâl fi nakdi'r-ricâl*'i ile birlikte), ayrıca Kahire'de (1375/1956, 1405) ve Beyrut'ta (nşr. Muhammed Osman el-Huşt, 1405/1985; nşr. Abdullah Muhammed Sıddîk, Kahire 1375/1956; Beyrut 1399, 1407/1987) yayımlanmıştır. Adil Yavuz, *Muhammed b. Abdurrahman es-Seḥâvî ve el-Makâşidü'l-hasene* adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1993, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA :

Seḥâvî, *el-Makâşidü'l-hasene* (nşr. Abdullah Muhammed Sıddîk), Beyrut 1987; İbnü'd-Deyba', *Temyizü't-tayyib mine'l-ḥabîs fîmâ yedûru 'alâ el-sineti'n-nâs mine'l-ḥadîs*, Beyrut 1403/1983, s. 9-10; *Keşfü'z-ẓunûn*, II, 1779-1780; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VIII, 16; Muhammed b. Abdülbâkî ez-Zürkânî, *Muḥtaşarü'l-Makâşidü'l-hasene* (nşr. Muhammed b. Lutfî es-Sabâğ), Riyad 1401/1981, neşredeninin girişi, s. 29-31; Aclûnî, *Keşfü'l-ḥafâ'*, I, 8; Muhammed el-Hût, *Esne'l-me'tâlib fi eḥâdisi muḥteḥefeti'l-merâtib* (nşr. Halîl el-Mîs), Beyrut 1403/1983, s. 5; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 32; M. Ebû Zehv, *el-Ḥadîs ve'l-muḥaddîsîn*, Kahire 1378/1958, s. 450; Ali Rıza Karabulut, *Kayseri Raşîd Efendi Kütüphanesi'ndeki Yazmalar Kataloğu*, Kayseri 1982, s. 425; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe* (Özbek), s. 395; *el-Fihrisü'ş-şâmil: el-Ḥadîs* (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1991-92, I, 331; III, 1551-1552; Muhyiddin Atıyye v.dğr., *Delîlû mü'elleftâti'l-ḥadîs*, Beyrut 1997, II, 622; Meşhûr Hasan Selmân, *Mü'elleftâtü's-Seḥâvî*, Beyrut 1998, s. 150-154.



ADİL YAVUZ

MAKÂSİDÜ'Ş-ŞERİA

(مقاصد الشريعة)

Genelde dinin, özelde ibadetler ve hukuk alanındaki dinî hükümlerin gayeleri anlamada bir tabir.

Sözlükte “bir şeyi hedeflemek, ona yönelmek” anlamındaki *kasd* kökünden türeyen ve “niyet, amaç” gibi mânalarda kullanılan *maksıd* kelimesinin çoğulu olan *makâsıd* İslâmî literatürde geniş anlamıyla “din”, daha dar anlamıyla “dinî bil-dirime dayalı amelî hükümler” mânasındaki *şerîat* kelimesiyle birlikte kullanıldığında “dinin gayeleri” ya da “naslarda yer alan amelî hükümlerin gayeleri” anlamına gelmektedir. Bu kavramın daha çok İslâm hukukçularınca ele alınması ikinci mânanın öne çıkmasına sebep olmuş,

hatta zamanla fikhî hükümlerin gayelerini, yani gerek naslarda açıkça belirtilmiş gerekse ichtihad yoluyla ulaşılmış dinî- hukukî düzenlemelere hâkim olan amaç unsurunu ifade eden bir tabir haline gelmiştir. Fıkıh literatürünü oluşturan değişik eser türlerinde ve özellikle usul eserlerinde “makâsıdû'ş-şerîa, makâsıdû'ş-şârî", makâsıdû't-teşrî", el-makâsıdû'ş-şer'iyye" gibi tamlamalarla ifade edilen makâsıd düşüncesinin çağdaş bazı çalışmalarda “ehdâfû'ş-şerîa, rûhu'ş-şerîa" gibi tabirlerle de ele alındığı görülmektedir.

Klasik dönem İslâm âlimleri makâsıdın önemine vurgu yapan ifadeler kullanmış ve şâriin gayelerinin neler olduğu hususunu açıklığa kavuşturmaya çalışmış olmakla beraber bunun için bir tanım yapma ihtiyacı duymamışlardır. Bilindiği kadarıyla bu konuda ilk tanıma Muhammed Tâhir İbn Âşûr'un (ö. 1973) eserinde rastlanmaktadır. Ancak İbn Âşûr bu kavram için toplu bir tanım vermemiş, makâsıdı genel ve özel olmak üzere ikiye ayırır her birini tanımlamıştır. Ona göre genel makâsıd, şâriin şer'î hükümlerin sadece bir kısmında değil bütününde veya büyük çoğunluğunda göz önüne aldığı mâna ve hikmetlerdir. Özel makâsıd ise şâriin insanların özel hukukî tasarruflarında (her bir hukukî fiille ilgili düzenlemede) onların yararlı amaçlarını gerçekleştirmek veya genel menfaatlerini korumak için hedeflediği niteliklerdir (*Makâşidü'ş-şer'îati'l-İslâmiyye*, s. 51, 146; açıklaması için aş. bk.). Makâsıdın terim anlamı için İbn Âşûr sonrasında kaleme alınan çalışmalarda birçok tanım verilmişse de bunları “İslâm'ın getirdiği hükümlerin gayeleri” şeklinde özetlemek mümkündür. Klasik literatürde makâsıd kavramıyla yakından ilişkisi olan birçok terim bulunmaktadır. Meselâ “hikmet (hikmet-i teşrî)", illet, sebep, mâna, münâsip vasıf” gibi terimlerin özellikle bir kısım tanımları bazan doğrudan makâsıd anlamında kullanılsa da yaygın biçimde makâsıd terimi bütün hükümleri kapsayan genel amaçlar, diğer terimler ise belirli hükümlerin özel amaçlarıyla ilgili olarak kullanılmaktadır.

Fikrî Temelleri. Kur'an-ı Kerim'in birçok âyetinde evrende bir nizâmın bulunduğu, hiçbir şeyin boşuna yaratılmayıp bir amaca dayandığı, kâinattaki varlık ve oluşların insanın hizmetine verildiği, bu durumun evrendeki bütün varlıklar içinde özellikle insanı gâiyyet planında merkezî bir konuma getirdiği belirtilir. İslâm âlimleri bu âyetlerden, buralarda yalnız-

ca kozmolojik bir hakikatin vurgulanmasının değil kâinatta belirli bir mevkiye yerleştirilmiş olan insanda ahlâkî şuuru uyandırmanın amaçlandığı sonucuna ulaşmış olmakla beraber (bk. GÂİYYET), kullara yönelik ilâhî emirlerin gâî ciheti bazı kelâm problemleriyle karma biçimde ele alındığından ibadetler ve hukuk alanındaki dinî bildirimlerin amaçları konusunda farklı eğilimler ortaya çıkmıştır. Allah'ın kulları için iyi olanı yapmak ve faydalı olanı emretmek zorunluluğunun bulunup bulunmadığı (vücûbü'l-aslah) ve dinî sorumluluk bağlamında insan fiillerinin iyilik ve kötülüğünün akılla biliniyor bilinemeyeceği (hüsün-kubuh) meselesinde ortaya çıkan eğilimler, makâsıd düşüncesinin temelinde yer alan ta'lîl konusuyla ilgili görüşler için de yönlendirici bir etkiye sahip olmuştur. Özetle, Mu'tezile ve Mâtürîdiyye ekollerinin yaklaşımı Allah'ın fiillerinin, dolayısıyla hükümlerinin bir gayeye yönelik (muallle) olduğunu söylemeyi mümkün kılarken Eş'ariyye'ye mensup İslâm âlimlerinin bunun teorik olarak ifade edilmesini bazı kelâmî mülâhazalarla sakıncalı bulduğu görülür (bk. HÜSÜN ve KUBUH; İLLET; TA'LİL). Kelâm sahasındaki bu görüş ayrılığının rağmen temelde hükümlerin amaçlarını ortaya çıkarmaya yarayan ta'lîl işlemi fikhî düşüncenin vazgeçilmez bir ögesi olduğundan fıkıh usulünde ahlâkî ta'lîl edileceği ilkesi -Zâhirîler gibi ta'lîl fikrine bütünüyle karşı çıkanlar hariç- âlimlerce genel kabul görmüş ve karşılaşılan yeni fikhî meselelerin çözümünde ta'lîl yöntemi uygulanagelmıştır. Nitekim günümüze ulaşmış ilk usul eseri olan İmam Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinden itibaren yazılan usul kitaplarının büyük çoğunluğunda ta'lîl düşüncesinin açık bir göstergesi olan kıyas bir hüküm çıkarma metodu olarak yerini almış, kıyas dışındaki ichtihad türlerinde de her dönemde ta'lîle başvurulmuştur.

Makâsıd fikrinin temellerinden biri de “insanın yaratılışıyla birlikte sahip olduğu özellikleri” anlamında kullanılan “fıtrat” ile makâsıd arasındaki ilişkidir. Bu hususa büyük önem veren İzzeddin İbn Abdüsselâm'a göre Allah, insanların fıtratına genel olarak faydayı belirlemeye yarayan bilgileri yerleştirmiştir. Meselâ çok faydanın az faydaya veya az zararın çok zarara tercih edilmesi gerektiği insanların fıtratına yerleştirilen bir kuraldır. Bu sebeple zaruri faydalar konusunda filozofların görüşleriyle şer'î hükümler aynı noktada buluşmaktadır (*Kavâfi*-

dü'l-aḥkâm, II, 60). Fıtrat-makâsîd ilişkisine dikkat çeken İbn Âşûr ise fıtratın Allah'ın yarattıklarında gözettiği düzen olduğuna işaret ederek bu açıdan İslâm hukukunun genel amacının insan fıtratını koruma ve bozulan yanlarını düzeltme olduğunu vurgulamıştır (*Makâsîdû'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, s. 56-59). İslâm'ın fıtrat dini oluşu, bu dinin insanın yaratılıştan gelen özellikleriyle uyum içinde bulunması anlamını taşır. Dolayısıyla İslâm'ın getirdiği hükümler, insanî bir medeniyetin oluşturulması için gereken ihtiyaçları karşılamak durumunda olduğundan İslâm'ın insan fıtratına ters düşen herhangi bir hüküm içermesi düşünülemez (Allâl el-Fâsî, s. 66-67).

Terimleşmesi ve Literatürde Yerini Alması. Sahâbe döneminden itibaren İslâm âlimlerinin ihtihadlarında hükümlerin gerekçeleri ve hedeflerine önem veren bir tavır ortaya koymaları, gerek usul gerekse fûrû alanındaki teorik fıkıh incelemelerinde bir yandan her bir hükmün amacı, öte yandan genel olarak şeriatın amaçları üzerinde durulması ve bu konuda bir terimleşme sürecinin başlaması sonucunu beraberinde getirmiştir. Ancak fıkıh usulü eserlerinin özellikle kıyas bölümlerinde her bir hükmün gerekçesi ve amacının belirlenmesi ve bunun sonuçları konusu ayrıntılı biçimde incelenmiş ve zengin bir terminoloji meydana getirilmiş olmakla beraber (bk. İLLET; KIYAS) genel olarak dinî-hukukî düzenlemelerin amaçları konusu bu eserlerde belirli bir yer tutmamıştır. Kıyas bahislerinin yanı sıra maslahat fikrine dayalı çıkarımların, özellikle istidlâl, istislâh ve istihsan kavramlarının ele alındığı bölümler bu konudaki incelemelerin en fazla yoğunlaştığı yerler olmuştur. Makâsîd düşüncesinin terimleşme sürecinde öncü bir konuma sahip olan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî maksûd, maksîd, makâsîd ve garaz kelimelerini "şer'î hükümlerin gayeleri" anlamında eserlerinin birçok yerinde kullanarak konunun önemini vurgulamış ve hükümlerin belirli amaçlar için konduğunu kavramayanları bu hususta basiretsiz davranmakla itham etmiştir (*el-Burhân*, I, 295; II, 913, 925, 961; *el-Cüyâsi*, s. 72, 90, 181, 183).

Cüveynî'nin öğrencisi Gazzâlî'nin de makâsîd konusundaki görüşlerini hocasının verdiği örnekleri kullanarak açıkladığı ve onun yaptığı ayırımlardan etkilendiği görülür (*el-Müstasfâ*, II, 489 vd.; *Şifâ'ü'l-galîl*, s. 162 vd., 211 vd.). Ancak Gazzâlî'nin konuyu daha açık ve geniş bir

şekilde işleyerek makâsîd anlayışına getirdiği yenilikler inkâr edilemez. Gazzâlî ile birlikte yeni bir aşama kaydeden makâsîd düşüncesi İzzeddin İbn Abdüsselâm'ın *Ḳavâ'idü'l-aḥkâm fî meşâlihi'l-enâm*'i, Şehâbeddin el-Karâfî'nin *el-Furûḳ*'u gibi eserlerde daha geniş biçimde ele alınmış, nihayet Şâtîbî'nin bu alanın en seçkin kitabı sayılan *el-Muvâfaḳât*'ında müstakil bir teoriye kavuşturulmaya çalışılmıştır.

el-Muvâfaḳât'ı yazmadaki birinci amacının gaye meselesini işlemek olduğunu belirten Şâtîbî, klasik fıkıh usulü eserlerinde ele alınan konulara makâsîd bahsini ilâve ederek onu usul ilmiyle mezcetmiştir. Kitabının beş ana bölümünden hacmi en uzun olan ikinci bölümünü makâsîd ayırmış, diğer bölümlerde yeri geldikçe bu konuya temas etmiş ve bu yaklaşımıyla dinî-hukukî hükümlerin ele alınıp biçiminde yeni bir çığır açmıştır. Onun makâsîd bahsini ele almasındaki temel hedeflerinden biri şer'î hükümlerde kesinliği sağlayacak bir delile ulaşma gayretidir. Aradığı bu kesinliği tümevarım (istikrâ) yönteminde ve bu yöntemle ulaştığı şer'î gayelerde bulan Şâtîbî, fıkıh usulü ilmine getirdiği bu yeniliğin bid'at olarak nitelendirilmesinden çekinerek eserinde izlemiş olduğu yöntemin Kur'an ve Sünnet'e, Selef'in ve daha sonraki İslâm âlimlerinin anlayışına uygun olduğunu, hatta kendisinin bu yolla Mâlikî ve Hanefî usulünü uzlaştırdığını belirtmiştir (*el-Muvâfaḳât*, I, 8-17 vd.).

Şâtîbî'den sonra usul eserlerinde makâsîd konusunda önemli bir gelişme kaydedilmemiş, klasik görüşlerin tekrarıyla yetinilmiştir. Modernleşme sonrası İslâm dünyasının karşı karşıya bulunduğu problemlerin aşılması yolunda atılacak önemli bir adım olarak İslâm hukukunun ihyası ve tecdidi meselesi gündeme geldiğinde makâsîd bahsi tekrar ele alınmış, Şâtîbî'nin *el-Muvâfaḳât*'ı yayımlanmış ve eser ilim adamlarının çalışmalarına ışık tutmaya başlamıştır. Tunus müftüsü ve Zeytûniyye Üniversitesi Rektörü Muhammed Tâhir İbn Âşûr, Şâtîbî'nin yolunu izleyerek *Makâsîdû'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye* adıyla bu konudaki ilk müstakil eser olma özelliğini taşıyan kitabını kaleme almıştır. İbn Âşûr eserinde, özellikle Şâtîbî ile başlayan makâsîd teorisini geliştirme çabalarını bir adım daha ileriye götürerek makâsîdın fıkıh usulünden bağımsız bir ilim dalı haline getirilmesi gerektiğini savunmuştur.

Temel Kavram ve Meseleler. Makâsîd konusuna temas edilen eserlerde İslâm'ın getirdiği hükümlerin nihaî gayesinin insanların maslahatlarını gerçekleştirmek, yani yararlı sonuçların elde edilmesini ve zararlı olanların giderilmesini sağlamak olduğu ve bu noktada İslâm âlimleri arasında görüş birliğinin bulunduğu ifade edilir. Bu husustaki bütün delillerin tümevarım yoluyla incelenmesi sonucunda kesin olarak şer'î hükümlerin belirli faydaların gerçekleştirilmesini hedeflediği tezine ulaşılır (Şâtîbî, II, 79-82). Nitekim, "Allah bozgunculuğu sevmez" (*el-Bakara* 2/205); "Birbirinizin mallarını haksız yollarla yemeyin" (*en-Nisâ* 4/29); "Allah sizin için kolaylık diler, zorluk dilemez" (*el-Bakara* 2/185); "Allah adaleti, iyiliği ve akrabaya yardım etmeyi emreder" (*en-Nahl* 16/90) gibi âyetler ve "Din kolaylıktır" (*Buhârî*, "İmân", 29); "Zarar vermek ve zararlar karşılık vermek yoktur" (İbn Mâce, "Aḥkâm", 17) gibi hadislerde dinî bildirimle dayalı hükümlerin ana gayesinin insanların faydasını gözetmek ve onlardan zararı savmak olduğu belirtilmektedir. Bu bağlamda maslahat, insanla ilgili dünyevî ve uhrevî bütün faydalı sonuçları ifade eden bir kavram olarak kullanılır. Bu açıdan makâsîd ile mesâlih arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Hatta makâsîd mesâlihi kuşattığı için her iki kavram birbirinin yerine kullanılmıştır. İslâm âlimlerince zikredilen diğer genel hukukî gayeler ise maslahat kavramı kapsamında sayılmakta ve onun gerçekleşmesine vasıta olarak görülmektedir (bk. MASLAHAT).

Gazzâlî, şer'î-amelî hükümlerde söz konusu olan maslahatın, mutlak anlamda bir faydanın sağlanması veya bir zararın önlenmesinin ötesinde hukukun konmasındaki temel gayenin (maksûdû'ş-şer') korunması olduğunu vurgularken (*el-Müstasfâ*, II, 481-482) Şâtîbî, hükümlerde maslahatın tesbitinin sadece dünyevî faydaların teminine yönelik nefsi isteklere göre değil dünya hayatının âhiret hayatı için yaşandığı gerçeği göz önünde bulundurularak yapılması gerektiğini söyler ve şer'î hükümlerin insanları nefsi isteklerinden uzaklaştırarak Allah'a kul olmalarını sağlamak için konulmuş olduğunu ifade eder (*el-Muvâfaḳât*, II, 63-65).

İslâm teşriinin ana gayeleri, korunması hedeflenen yararların önem derecesi açısından üç kademeli bir tasnife tâbi tutulmuştur. Temelini Cüveynî'nin attığı bu taksim talebesi Gazzâlî tarafından "za-

rûriyyât, hâciyyât, tahsîniyyât" şeklinde adlandırılarak literatürdeki yerini almıştır. Zarûriyyât, en üst düzeydeki yararları, yani toplumun varlığı ve dirlik düzenliği için vazgeçilmez temel hak ve değerleri ifade eder. Bunlar genel makâsîd kısmına dahil olan hayat (can), nesil (nesep, ırz), akıl, mal ve dinin korunması şeklinde özetlenir ve literatürde "zarûriyyât-ı hamse, makâsîd-ı hamse, külliyyât-ı hams" gibi adlarla anılır. Bazı âlimler tarafından zarûriyyâtın bu beş temel esasa sınırlı olduğu ifade edilmiş (Seyfeddin el-Âmidî, IV, 394), ancak diğer bazıları adalet (İbn Rüşd, II, 475-476; İzzeddin İbn Abdüsselâm, I, 156), Allah'a kulluk (İzzeddin İbn Abdüsselâm, I, 135; Şâtîbî, II, 289), erdemli bir toplum oluşturma (İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Ğuyâsî*, s. 181; İbn Rüşd, II, 475), eşitlik (M. Tâhir İbn Âşûr, s. 126), yeryüzünün imarı (Allâl el-Fâsî, s. 41), hürriyet (M. Tâhir İbn Âşûr, s. 130), sosyal düzenin ve güvenliğin sağlanması (Şah Velîyullah ed-Dihlevî, I, 130-131; M. Tâhir İbn Âşûr, s. 139) gibi özellikle yaşadıkları zamanların yükselen değerlerini göz önünde bulundurarak yeni amaçlar belirlemişse de zikredilen bu gayelerin esas itibarıyla beş temel esasın korunması kapsamına dahil olabileceği görülmektedir. Hâciyyât, zaruret derecesinde olmamakla birlikte ferdî ve içtimai hayatın düzenli biçimde yürümesini sağlayan, karşılanmaması zorluk, huzursuzluk ve sıkıntıya sebebiyet veren faydalardır. Satım, kira vb. akidlerin meşrû kınlanması, bu tür faydaların sağlanması için konmuş hükümlerin örneklerini oluşturur. Tahsîniyyât da ahlâkî erdemlerin geliştirilmesi, görgü kurallarına uyulması vb. yollarla sağlanan, zaruret ve ihtiyaç derecesine ulaşmamakla birlikte hayatı kolaylaştıran ve güzelleştiren faydaları ifade eder. Temizlikle ilgili hükümler, yeme içme âdâbı, zararlı ve dinen necis nesnelerin satım sözleşmesine konu edilmesinin yasaklanması, bu tür faydanın sağlanması amacını taşıyan hükümlere örnek gösterilir. Ayrıca Gazzâlî, her kısma ait tamamlayıcı nitelikte faydalar bulunduğu da işaret etmiştir (*el-Mûstaşfâ*, II, 481; *Şifâ'ü'l-Ğalîl*, s. 161-162, 208).

Ta'îlin önemli bir türü olan hikmetle ta'îl meselesi de gayeyi esas alan ictihad ve makâsîd teorisinin önemli konularından birini oluşturur. Maslahat ve makâsîd anlamlarını içeren hikmetle ta'îl, özellikle hikmetin belirlenmesindeki subjektifliğin hukukî istikrarı zedeleyeceği endişesiyle usulcülerin çoğunluğu

tarafından câiz görülmemişse de Gazzâlî ve Âmidî gibi usulcüler, sınırları belli ve açık bir vasıf olması durumunda hikmetle ta'îlin kabul edilebileceğini savunmuşlardır (*Şifâ'ü'l-Ğalîl*, s. 615 vd.; *el-İhkâm*, III, 186). Usulcülerin bu farklı yaklaşımına rağmen uygulamada İslâm hukukçuları, naslar ve makâsîd beraberce değerlendirerek istislâh ya da istihsan gibi adlar altında aslında hikmetle ta'îl esasına dayanan birçok ictihad örneği ortaya koymuşlardır. Diğer taraftan kıyasın temel unsuru olan illeti belirleme yollarının en önemlisi olan münasebet, hüküm ve illet arasındaki uygunluğun araştırılmasını ifade eder. Dolayısıyla illetin hükmün hikmetini, yani bu hükmün konmasında gözetilen amacı ve sağlamak istediği yararı gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceğinin araştırılması da makâsîd düşüncesi açısından büyük önem taşımaktadır.

Makâsîdın ayrı bir bilim dalı sayılacak derecede önem kazanması genel makâsîd anlamının öne çıkmasıyla olmuştur. Zira belirli hükümlerle ilgili özel amaçları ifade etmek için illet veya hikmet gibi terimler yeterli olmaktaysa da geniş anlamıyla makâsîd başka bir terim ifade edememektedir. Bundan dolayı özellikle çağdaş İslâm hukuku literatüründe makâsîdû'ş-şerîa tabiriyle daha çok hukukun genel amaçları kastedilmektedir. İbn Âşûr'un, "şer'î hükümlerin sadece bir kısmında değil bütününde veya büyük çoğunluğunda göz önüne alınan mâna ve hikmetler" şeklinde tanıttığı bu tür amaçların temel karakteristiği ve belli başlıları hakkında gerek bu müellifin gerekse başka çağdaş müelliflerin eserlerinde geniş açıklamalar vardır. Yukarıda belirtilen anlamıyla maslahat fikrinde birleşen bu amaçlar Allah'a kulluğun, adaletin ve toplumsal düzenin sağlanması, eşitlik ve hürriyet, erdemli bir toplum oluşturma, yeryüzünün imarı, itidal ve kolaylık, uygulanabilirlik gibi başlıklar altında incelenir.

Bununla birlikte genel amaçların tesbiti kadar özel amaçların tesbiti de büyük önem taşımaktadır. Hukukun belli bir dalıyla veya her bir hukukî müesseseye ilgili olarak gerçekleşmesi istenen bu gayelere rehlin akidinde teminatın sağlanması, nikâh akidinde aile düzeninin tesisi, boşanmanın meşrû kınlanmasında sürekli zararın önlenmesi örnek verilebilir (M. Tâhir İbn Âşûr, s. 146). Hukukun değişik alanlarıyla ilgili özel amaçların bağımsız olarak tesbit edilmesi, bir taraftan genel

amaçların tesbitini kolaylaştırırken diğer taraftan belirli alanlarda yapılacak olan cüz'î ictihad faaliyetlerinin sağlıklı ve doğru bir şekilde yapılmasını temin edecektir. Alâeddin Muhammed b. Abdurrahman el-Buhârî'nin, Şâtîbî'nin bir usul konusu olarak ele aldığı makâsîd ilkesini dinî hükümlerin tek tek amaçlarını açıklamak suretiyle meseleler üzerinde uyguladığı *Mehâsinü'l-İslâm ve şerâ'i'u'l-İslâm* adlı eseri bu alanda oldukça önemlidir. Şah Velîyullah ed-Dihlevî de *Hüccetullâhi'l-bâliğa*'yı kendi ifadesine göre şer'î hükümlerin hikmetlerini ortaya koymak amacıyla kaleme almıştır. "İlmü esrârî'd-dîn" adını verdiği bu ilim ona göre, dinin doğru anlaşılması ve uygulanması için hikmetlerin bilinmesi şart olduğundan şer'î ilimlerin en üstünüdür (*Hüccetullâhi'l-bâliğa*, I, 3).

Makâsîdı belirleyebilmek için Cüveynî, Gazzâlî ve İbn Abdüsselâm'ın tümevarım yöntemine atıfta bulundukları görülmele beraber bu konuyu özel olarak inceleyen ilk müellifin Şâtîbî olduğu söylenebilir. Özellikle Şâtîbî ve İbn Âşûr'un açıklamalarından hareketle makâsîdı belirlemek için önerilen başlıca yöntemleri şöylece ifade etmek mümkündür: Açık, kati veya katiye yakın nasların delâletlerini esas almak, bir amacı açıkça belirten nasları tesbit etmek, illetlerin ve diğer delillerin birleştiği ortak noktaları tümevarım yoluyla belirlemek, tâli gayeleri aslî gayelere tâbi kılmak, şâriin hüküm koymadığı durumları dikkatle inceleyip bundaki amacı tesbit etmeye çalışmak.

Önemi ve İşlevi. İslâm dini ve hukukunun ana kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'in doğru biçimde anlaşılacak yorumlanmasında, bu kaynaklardan hüküm çıkarılmasında ve çelişkili gibi görünen deliller arasında yapılacak tercih işleminde olduğu gibi, hakkında nas bulunmayan konulardaki hukukî boşluğu doldurmaya yönelik istislâh ve istihsan benzeri ictihad faaliyetlerinde de naslarda gözetilen amaçların dikkate alınmasının gerekliliği, bütün bu ictihad faaliyetleri için hayati önemi haiz olan makâsîdû'ş-şerîanın İslâm kültür ve hukukunun en önemli kavramları içinde yer alması sonucunu doğurmuştur. Cüveynî ve Gazzâlî gibi usulcüler tarafından ictihadın şartları arasında sayılan, şâriin gayelerinin tam olarak anlaşılması, Şâtîbî tarafından önemli daha da vurgulanarak ictihad faaliyetinin vazgeçilmez şartı sayılmıştır. Şâtîbî'ye göre fıkıh âlimlerinin düştükleri ha-

talar, daha çok ictihad ettikleri konuda şâriin gayelerini gözden kaçırmaları neticesinde meydana gelmektedir. Bu sebeple şâriin hükümleri vazetmedeki gayeleri bilinmeden fıkıh bir bütün olarak kavranamaz ve bu durumda cüz'î deliller parçacı bir yaklaşımla temel esaslara ters düşecek biçimde yorumlanabilir. Nitekim geçmişte bu yaklaşımın nasların yanlış yorumlanmasına sebep olduğu ve Hâricilik, Zâhirîlik gibi aşırı akımların doğmasına yol açtığı görülmüştür (*el-Muvâfakât*, V, 43, 135, 142).

Makâsîdû'ş-şerîa temel alınarak yapılan sayısız ictihad örneklerine bütün mezheplere ait fûrû kitaplarında rastlanıldığı gibi, şer'î hükümlerin ilgili delillerden çıkarılması yöntemlerini belirleyen kurallar bütünü mahiyetindeki fıkıh usûlünün hemen bütün konularında da makâsîd düşüncesinin tesirleri görülmektedir. Meselâ mütevâtir olmayan nasların, başka bir deyişle haber-i vâhid derecesinde olan hadislerin kabulü konusunda Hz. Ömer ve Âişe gibi bazı sahâbiler makâsîdî bir kriter olarak kullanmışlar, İmam Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik de bazı hadisleri genel kurallara ters düşükleri gerekçesiyle hüccet olarak kabul etmişlerdir.

İslâm hukukçularına göre hukukun nihâi gayesini teşkil eden maslahat düşüncesini temel alan bir ictihad metodu olan istislâh özellikle uygulamada genel kabul görmüştür. Yine genel kuraldan istisna niteliğindeki istihşanda istisnânın temel gerekçelerinden biri maslahat düşüncesi olduğu gibi, özellikle muâmelât konularında ve akidelerin tefsirinde önemli bir rol oynayan örfün bir delil olarak kabul edilmesinin ve "Zorluk kolaylığı getirir"; "Zarar giderilir"; "Eşyada asılan ibâhadır"; "Faydaların mubah, zararların haram olması asıldır" gibi genel fıkıh kurallarının temelinde insanların yararlarının gözetilmesi amacı bulunmaktadır.

Makâsîdın dikkate alınması ilkesi sahâbe, tâbiîn ve onları izleyen dönemlerdeki ictihad faaliyetlerinin temelini oluşturmuş ve İslâm hukuk doktrinlerince de genel kabul görmüş olmakla beraber İslâm hukukçularının çoğunluğu tarafından, nasların lafzî mânalarının iptaline sebep olacağı korkusu ve hükümlerin gayelerinin belirlenmesinin taşıdığı izâfîliğin yol açacağı belirsizliğin hukukî istikrarsızlık ve kargaşa doğuracağı endişesiyle, meseleye ilişkin özel deliller (özellikle naslar) dikkate alınmaksızın doğru-

dan şâriin amaçlarına göre hüküm verilmesi câiz görülmemiştir. Makâsîd fikrinin en hararetili savunucularından Şâtîbî'ye göre de bütün delillere bakılarak dinin, hayatın, neslin, malın ve aklın korunmasının kesinlikle gerekli olduğu tesbit edilse bile hükmü bilinmeyen konuların sadece bu esaslara göre değerlendirilmesi yeterli olmaz, yine de tafsîlî delillere bakmak icap eder. Aksi takdirde nasların lafzî mânalarının tamamen ortadan kaldırılmasına yol açılmış olur. Akıl, sözü edilen zaruri faydaların korunmasının hangi yönlerden olacağını tam anlamıyla doğru bir biçimde tesbit edemez; ettiği takdirde de bu tesbit belirli konularla ve belirli zaman ve mekân koşullarıyla sınırlı kalacaktır. Halbuki şâri' zaruri, hâcî ve tahsînî faydaların ayrıntılarında, nas bulunmadan aklın tek başına idrak edemeyeceği faydalar tesbit etmiştir (*el-Muvâfakât*, III, 176-180). Makâsîd fikrine karşı bu ihtiyatlı tavrın temelinde, maslahata gereğinden fazla önem atfedenler tarafından istismar edilerek nasların zâhirî mânalarının tamamen iptaline kapı açılmasının önüne geçme çabası yatmaktadır. Bu sebeple klasik dönem İslâm âlimleri, gösterdikleri ihtiyata bağlı olarak anlamı ve sübûtu kesin olan Kur'an ve Sünnet naslarını ve üzerinde ilk dönemden itibaren bütün İslâm âlimlerinin icmâ ettikleri hususları (zarûrât-ı dîniyye) makâsîd konusunda sınırlayıcı ölçüler kabul etmişlerdir.

Günümüzde İslâm hukukunun tecdidi ve güncelleştirilmesine yönelik çabalarla birlikte İslâm hukuk düşüncesinin anahatar kavramlarından biri haline gelen makâsîdû'ş-şerîa tabiri halen önemini muhafaza etmekte olup bilhassa geçmişte Necmeddin et-Tûfî'nin savunduğu, şâriin gayesi olan maslahatın nasla çeliştiği zaman nassa tercih edileceği anlayışı etrafında tartışmalar yoğunlaşmıştır. Makâsîd konusuna büyük önem verilmeye başlanmış olmasına paralel olarak bu sahada birçok makale ve eser kaleme alınmıştır (bunların bir kısmı için bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-Arab, "kşd" ve "ğrd" md.leri; Bu-hârî, "İmân", 29; İbn Mâce, "Ahkâm", 17; İbn Hazm, *el-İhkâm* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire, ts. (Matbaatü'l-Âsime), s. 1110-1138; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkıh* (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, I, 295; II, 913, 923-958, 961, 1338; a.mlf., *el-Gıyâşî* (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Katar 1401, s. 72, 90, 181, 183, 478-479; Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Uşûl*, İstanbul 1984, I, 338-342; II, 78, 202-203; Gazzâlî, *İhyâ*, Beyrut 1992, I, 109; IV, 26,

27; a.mlf., *el-Menhûl* (nşr. M. Hasan Heyto), Dımaşk 1400/1980, s. 341, 364-367; a.mlf., *el-Müstasfâ*, Medine, ts., II, 478-489 vd., 502-506; a.mlf., *Şifâ'ü'l-galîl*, Bağdad 1971, s. 80-97, 161-162 vd., 203-245, 614-615 vd.; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, Kahire 1981, II, 169, 475-476; Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl* (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî), Riyad 1401/1981, V, 220-222; Seyfeddin el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Beyrut, ts., III, 186; IV, 376-380, 394; İzzeddin İbn Abdüsselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, Beyrut 1980; Karâfî, *el-Furûk*, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), I, 2-3; a.mlf., *Şerhu Tenkihî'l-fuşûl* (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd), Kahire 1414/1993, s. 391, 446-449; Tûfî, *Şerhu Muḥtaşari'r-Ravza*, Beyrut 1990, III, 211-216; Şâtîbî, *el-Muvâfakât* (nşr. Ebû Ubeyde Meḥşûr b. Hasan Âlû Selmân), Huber 1417/1997, I-VI, tür.yer.; İbn Emîru Hac, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, Beyrut 1403/1983, III, 143, 222, 231; Emîr Pâdişah, *Teyisürü't-Tahrîr*, Beyrut 1983, III, 306; Şah Velîyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhî'l-bâligâ* (nşr. Seyyid Sâbık), Kahire-Bağdad, ts. (el-Mektebetü'l-Müsenneâ), I, 3, 129-131; Bahrülülüm el-Leknevî, *Fevâtiḥu'r-raḥamût* (Gazzâlî, *el-Müstasfâ* içinde), Beyrut, ts., II, 320; Mustafa Zeyd, *el-Maḥlaḥa fi't-teşrî'i'l-İslâmî ve Necmüddin et-Tûfî*, Kahire 1964, s. 194 vd.; M. Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Shatibi's Life and Thought*, Karaçi 1977, s. 288-291, 324-326; M. Tâhir İbn Âşûr, *Makâsîdû'ş-şer'ati'l-İslâmiyye*, Tunus 1978; M. Mustafa Şelebî, *Ta'îlîlû'l-ahkâm*, Beyrut 1981, s. 292-300, 362-379; Muhammed el-Ukle, *el-İslâm makâsîdühü ve ḥaşâ'ışuh*, Amman 1984; M. Hasan Ebû Yahyâ, *Ehdâfû't-teşrî'i'l-İslâmî*, Amman 1985; Saîd Ramazan el-Bûtî, *Ḍavâbiḥü'l-maḥlaḥa fi'ş-şer'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut 1986; Abdullah en-Nâsir, *el-Makşûd min şer'i'l-hükmi* (yüksek lisans tezi, 1986), Câmîatü'l-Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye; Ömer el-Cîdî, *et-Tesrî'u'l-İslâmî: Uşûlühü ve makâsîdühü*, Fas 1987; Fehmî Muhammed Ulvân, *el-Kıyemü'z-zarûriyye ve makâsîdühü't-teşrî'i'l-İslâmî*, Kahire 1989; Zekiyyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İliminin Esasları* (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1990, s. 350-355; Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkamın Değişmesi*, İstanbul 1990, s. 86-89; M. Taki Müderresî, *et-Tesrî'u'l-İslâmî: Menâhicühü ve makâsîdühü*, Beyrut 1991; Hammâdî el-Ubeydî, *eş-Şâtîbî ve makâsîdû'ş-şer'îa*, Beyrut 1992; Osman el-Merşed, *el-Makâşid fi ahkâmî'ş-şâri'* (doktora tezi, 1992), Mekke Câmîatü'Ůmmi'l-kurâ; Ahmed Muhammed er-Refâiyâ, *Ehemmiyetü makâsîdi'ş-şer'îa fi'l-ictihâd* (yüksek lisans tezi, 1992), el-Câmîatü'l-Ürdüniyye; Ahmed er-Reysûnî, *Naẓariyyetü'l-makâşid 'inde'l-İmâm eş-Şâtîbî*, Riyad 1992; a.mlf., *el-Fikrû'l-makâşidî: Kavâ'idühü ve fevâ'idühü*, Kazablanka 1999; Bin Zigaybe İzzeddin, *el-Makâşidü'l-âmmî li'ş-şer'ati'l-İslâmiyye* (doktora tezi, 1992), Câmîatü'z-Zeytûne; Fazlurrahman, *İslâm* (trc. Mehmet Dağ – Mehmet Aydın), Ankara 1992, s. 52-55, 92-94, 140-163; a.mlf., *Ana Konularıyla Kuran* (trc. Alparslan Açıkgeç – M. Hayri Kırbaçoğlu), Ankara 1993; Allâl el-Fâsî, *Makâşidü'ş-şer'ati'l-İslâmiyye ve mekârimühâ*, Beyrut 1993; Abdülmeccid es-Sagîr, *el-Fikrû'l-uşûlî ve işkâliyyetü's-sultatî'l-İlmiyye fi'l-İslâm: Kırâ'e fi neş'eti'İlmi'l-uşûl ve makâşid*

di's-şerî'a, Beyrut 1994, s. 347-570; Yûsuf Hâmid el-Âlim, *el-Makâşidü'l-âmmie li's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Riyad 1415/1994; İsmâil el-Hasenî, *Naẓariyyetü'l-makâşid 'inde'l-İmâm Muhammed et-Tâhir b. Âşûr*, Maryland 1416/1995; Ertuğrul Boynukalin, *İslâm Hukukunda Gaye Problemi* (doktora tezi, 1998), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Nûreddin el-Hâdimî, *el-İctihâdû'l-makâşidî: Hücciyetüh, davâbiṭüh, mecâlâtüh*, Katar 1998; Abdurrahman İbrâhim Zeyd el-Kilânî, *Kavâ'idü'l-makâşid 'inde'l-İmâm eş-Şâtibi*, Amman 1421/2000; a.mlf., "Kavâ'idü'l-makâşid: Hâkiqatühâ ve mekânâtühâ fi't-teşrî", *İslâmiyyetü'l-ma'rife*, V/18, Selangor 1420/1999, s. 9-51; Yûsuf Ahmed Bedevî, *Makâşidü's-şerî'a 'inde Ibn Teymîyye*, Amman 2000; Halife Bâ Bekr Hasan, *Felsefetü makâşid-i't-teşrî' fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Kahire, ts.; Muhammed ez-Zühaylî, "Makâşidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye", *Mecelletü Külliyyeti's-şerî'a ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*, VI/6, Mekke 1402-1403, s. 301-334; İbrahim Kâfi Dönmez, "Mevkîfî's-şeyḥ et-Tâhir İbn Âşûr min makâşidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye" (Tunus Üniversitesi Zeytûne Fakültesi'nde 14-16 Aralık 1985'te yapılan Tâhir b. Âşûr Konferansı'nda sunulmuş tebliğ), *İSAM Ktp.*, nr. 15623; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "Şeriatın Tümel (Küllî) Maksatları: Yeni Bir Okuma" (trc. Mustafa Ünver), *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, VIII/2, Ankara 1995, s. 139-143; Ferhat Koca, "İslâm Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin et-Tûfî'nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi", a.e., I/1, İstanbul 1996, s. 95-123; a.mlf., "Hikmet", *DİA*, XVII, 514-518; İdrîs Hammâdi, "el-Müctema' fi dav'i's-şerî'ati'l-İslâmiyye el-makâşid ve'l-vesâ'il", *Fikr ve nakd*, I/5, Rabat 1998, s. 113-126; Ahmet Yaman, "İslâm Hukuk İlmi Açısından Makâşid İctihâdının ya da Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine", *Marîfe*, II/1, Konya 2002, s. 25-51; Ali Bardakoğlu, "İstihân", *DİA*, XXIII, 339-347; Şükrü Özen, "İstislâh", a.e., XXIII, 383-388.



ERTUĞRUL BOYNUKALIN

MAKBER

(مقبر)

Abdülhak Hâmid Tarhan'ın
(ö. 1937)

karısının ölümü üzerine yazdığı
manzum eser.

Abdülhak Hâmid, 1883 Ekiminde başşehirbender olarak tayin edildiği Bombay'a giderken eşi Fatma Hanım'ı da beraberinde götürmüştü. Vereme yakalanmış olan Fatma Hanım'ın sağlığı burada daha da bozulunca İstanbul'a dönmek için bindikleri gemide hastalığın ilerlemesi üzerine o sırada Beyrut'ta vali olan ağabeyi Abdülhak Nasûhî'nin evine inerler. Fatma Hanım burada ölür (21 Nisan 1885) ve buraya defnedilir. *Makber*, Hâmid'in Beyrut'ta kaldığı kırk gün içinde yazdığı uzun ve tek bir şiirde ibaret eseridir (*Abdülhak Hâmid'in Hâtıraları*, s. 166-169).

Makber, daha sonraları "Makber Mukaddimesi" olarak da bilinen ve eserin kendisi kadar ünlü olan "Birkaç Perişan Söz" başlıklı mensur bir giriş ve Fatma Hanım'ın Beyrut'taki mezarının kitâbe yazısıyla başlar. Asıl şiir ise esas itibarıyla mersiye kategorisine girmekle beraber gerek form gerekse muhtevasıyla divan mersiyelerinden ayrılır. Aruzun "mef'ülü mef'ailün fe'ülün" kalıbıyla yazılan eser, "aabbaacb" kafiye düzeninde her biri sekizer mısralık 294 kıtadan (2352 mısra) kurulmuş tam bir poem karakteri gösterir. Klasik mersiye arasında bu hacimde bir manzume olmadığı gibi nazım şekli de ilk defa Abdülhak Hâmid tarafından denenmiştir.

Muhteva olarak *Makber* iki ana tema üzerine kurulmuştur. Biri Hâmid'in Fatma Hanım için anlattıkları, diğeri ölüm etrafında gelişen duygu ve düşünceleridir. Bütün şiirde her iki tema ve bunların açılımları belirli bir şemaya bağlı olmayarak değişik kıtalara dağılmış durumdadır. *Makber*'de klasik mersiye, nisbeten daha yakın olan tema Fatma Hanım'la ilgili kıtalardadır. Sevilen kişinin ardından onun yaşayışı, faziletleri ve kaybindan doğan üzüntüleri dile getiren mersiyelere mukabil *Makber*'de de Fatma Hanım'ın şahsiyeti, özellikleri ve hayatından hâtıra parçaları zikredilir. Ancak klasik mersiyelerde daha çok toplumun değer yargıları ve gelenek ölçü olduğundan ölen kişinin şahsiyetiyle ilgili hususlara pek az yaklaşılabildiği halde *Makber*'de Fatma Hanım hem hayat hikâyesinin bazı parçaları hem de Hâmid'in ve çevresinin onunla ilgili duyguları dile getirilir. Eski mersiyelerde ölümler mâşerî bir karakterde ve soyut kalırken Fatma Hanım gerçek şahsiyetiyle somut bir varlık olarak görünmektedir. Burada yaşı, ailesi, evliliği, isimleri zikredilerek çocukları, sevdiği şeyler, şairle beraber gezileri, günlük hayatları, nihayet hastalığı ve ölümüyle pey ayrınılı bir portre çizilmiştir. Fatma Hanım'ın hayalinin görünmesi veya onun tekrar hayata dönmesi tasavvuru gibi duyguları işleyen kıtalar da aynı kategoride düşünüldüğünde bu tema bütün eserin üçte birinden fazla bir hacmi doldurmaktadır.

Makber'in asıl önemli ve eski mersiyelerde bulunmayan özelliğini ölümle ilgili tema ile buna bağlı metafizik ve mistik fikirler, isyan, tereddüt, şüphe, tövbe ve iman gibi duygu ve düşünceler oluşturur. *Makber*'de gelenekten ayrılış ölümü, ölümün sebeplerini ve kaderi sorgulamakla başlar. Geleneksel mersiyelerde

bu dünyanın fâniliği, ölümün her canlı için tabii olduğu, netice olarak kaderin tevekkülle kabulü esastır. Ölümün vakitsiz ve kalanlar için ıstırap verici oluşundan dolayı biraz da müphem olan bir varlığa, feleğe sitem edilmekle, hatta daha ileri gidilirse nihayet yine feleğe olumsuz sıfatlar ve suçlamalarla yetinilmektedir. Hâmid'de tevekkülün yerini öteyi kurcalama, tereddüt ve şüphe alır; sitem ise kadere ve Tanrı'yadır. Bu sitemin motifi, Türk edebiyatının Batılılaşma döneminde Ziyâ Paşa'nın "Tercii-bend"iyle başlayıp Mehmed Âkif'e kadar örnekleri görülen Tanrı'ya (lâ-yûs'ele) soru sormadır. *Makber*'in birçok kıtasında bu sorulara rastlanır: "Yâ bir kulu sevmiyor musun sen / Yâ böyle ölüm değil mi erken"; "Mir'âtı mıyım celâlinin ben / Yâ aksi miyim cemâlinin ben ... Noksânı mıyım kemâlinin ben"; "Bildik seni muktezâ-yı hilkat / Yâ rab bu mudur safâ-yı hilkat" "Lâkin o zaman dönüp derim ben / Dünyâyı ben istedim mi senden".

Makber'in otuz kadar kıtasında tekarrürlenen ve cevapsız kalan bu gibi sorular karşısında Hâmid teselliye yine Tanrı'ya sığınmakta bulur. Bu sığınmanın en önemli motifi varlığın ve ölümün sırlarına aklın yetersizliğidir: "Bedbaht o hakikat anlaşılmaz / Şânın bu cihanda lâıykın bu"; "Ne akl bilir onu ne vicdan / Tahdîd çıkar ne dense noksan / Biz hükmedelim ne zu'mdur bu / Hiç mahkemeye gelir mi Yezdan". Hâmid'de metafizik problemleri ele alan ve özellikle *Makber* üzerinde derinleşen Rıza Tevfik'e göre onu şüphe ve inkârdan imana döndüren agnostik kanaatleri olmuştur.

Gelenegin dışına çıkan bütün bu aykırılıklar, inanan bir insanda felâket karşısında yaşadığı krizin bir tezahürü olmaktan ileri gitmez. Şiirdeki bu tereddüt,



Ölümüyle makberin yazılmasına vesile olan Abdülhak Hâmid Tarhan'ın eşi Fatma Hanım

şüphe ve isyan çılgınlıkları arasında Abdülhak Hâmid yer yer itaatlı bir tavırla inancını ikrar eder: "Sen Hâlikmızsın ettik îman / Bir sende bulur bu ye's pâyân / Sen varken olur mu âhiret yok / Yok şüphe ki sende mağfiret çok"; "Eb'âd-ı semâ-yı neylerim ben / Olmazsam eğer sana mukarreb". Buna benzer dua, münâcât ve teslimiyet ifadeleri eserde otuza yakın kıtada yer almıştır. Şiirin "Allah'a yakınsın ey Muhammed" mısraıyla başlayan sonlarına yakın kıtalar ise bir na't izlenimi verir.

Hâmid'in eserlerinin çoğunda olduğu gibi *Makber*'de de ifade gücü, şiir dilindeki ustalık ve lirizm eserin bütününde aynı kuvvette değildir. Özellikle eserin son üçte birinde tahkiye ve vak'alar çoğaldıkça lirizm kaybolur. En lirik parçalar ise tabiat tasvirlerinde bir çeşit panteizme ulaştığı, ölüm karşısında aczini dile getirdiği, isyan ve teslimiyet duygularıyla kendi inancını sorguladığı mısralardadır.

Makber, ilk yayımlanışından itibaren tenkitçi ve araştırmacıların dikkatini çekmiş, olumlu ve olumsuz pek çok görüş arasında Hâmid'in en güzel eseri olduğu kadar Türk edebiyatına şekil ve muhteva bakımından getirdiği yenilik üzerinde de durulmuştur (eserin değişik yıllardaki basımları üzerine veya başka vesilelerle yapılan eleştiri ve değerlendirmeler için bk. Enginün, s. 9-26).

Abdülhak Hâmid'in eserlerinde ölüm temasının başlangıcı gibi sonu da *Makber*'le değildir. *Makber*'in yayımlanışını Türk edebiyatında yeni bir devrin başlangıcı olarak kabul eden Tanpınar, *Garam*'daki bir hadiseye dayanarak ondaki ölüm temasının bir musallat fikir gibi çocukluk yıllarından başlayıp hayat boyu devam ettiğini söyler. *Makber*'le aynı yıl yayımlanan *Ölü*, *Bunlar Odur* ve *Hacle* adlı şiir kitapları da bütünüyle aynı tema etrafında şekillenmiştir (ayrıca bk. Ömer Faruk Akün, *Makber'den Önce Abdülhak Hâmid'de Ölüm Temi* [doçentlik tezi, 1959], İÜ Ed. Fak. Genel Kitaplığı, nr. 6).

Makber Abdülhak Hâmid'in sağlığında iki defa basılmış (1885, 1922), daha sonra yeni harflerle de Sadi İrmak (1939) ve İsmail Hami Danişmend (1944) tarafından yayımlanmıştır. Son defa İnci Enginün bir giriş yazısıyla ve ilk iki basımdaki farkları da belirterek yeniden yayıma hazırlamıştır (İstanbul 1982, 1997). *Makber*'in ilk seksen dört kıtası Fehmi Arabağa tarafından manzum olarak Arapça'ya çevrilmiştir (Bağdat 1953).

BİBLİYOGRAFYA :

Gündüz Akıncı, *Abdülhak Hâmit Tarhan: Hayatı, Eserleri ve Sanatı*, Ankara 1954, s. 136-153; Ahmet Hamdi Tanpınar, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul 1956), İstanbul 1967, s. 535-558; M. Kaya Bilgegil, *Abdülhak Hâmid'in Şiirlerinde Ledünni Meselelerden Allah I*, İstanbul 1959, tür.yer.; Mehmet Kaplan, "Makber Mukaddimesi", *Edebiyatımızın İçinden*, İstanbul 1978, s. 66-69; Rıza Tevfik [Bölükbaşı], *Abdülhak Hâmid ve Mülâhazât-ı Felsefîyesi* (haz. Abdullah Uçman), İstanbul 1984, tür.yer.; *Abdülhak Hâmid'in Hatıraları* (haz. İnci Enginün), İstanbul 1994, s. 166-169; İnci Enginün, "Makber, Ölü, Hacle, Bâlâdan Bir Ses, Validem Hakkında", *Abdülhak Hâmid Tarhan: Bütün Şiirleri II*, İstanbul 1997, s. 9-26; Abdullah Uçman, "Abdülhak Hâmid – Rıza Tevfik", *Vefatının 60. Yılında Abdülhak Hâmid Tarhan Sempozyumu Bildirileri* (haz. İnci Enginün), İstanbul 1998, s. 32-37; Sermet Sami Uysal, "Makber ve Fatma Hanım'ın Mezanı", *Türk Düşüncesi*, II/11, İstanbul 1954, s. 338-342; Fevziye Abdullah [Tansel], "Makber'de Leylâ ve Mecnun ile Hüsnün ve Aşk Tesirleri", *Ülkü*, X/59, Ankara 1938, s. 454-461; X/60 (1938), s. 541-544.



M. ORHAN OKAY

MAKBERETÜ'İ-MA'LÂT

(bk. CENNETÜ'İ-MUALLÂ).

MAKBİLİ

(المقبلي)

Sâlih b. Mehdi

b. Ali el-Makbili el-Kevkebânî
(ö. 1108/1696-97)

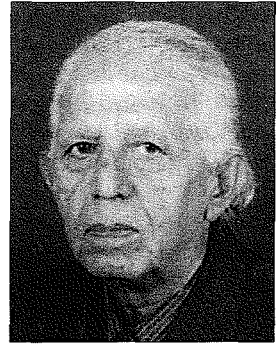
Yemenli müctehid âlim.

1047 (1637) yılında Kevkebân'ın Makbil köyünde dünyaya geldi. Muhammed b. Abdullah el-Habeşî doğum yılını 1040 (1630-31), yerini de Sülâ olarak kaydeder. Zirikî ise kendisindeki *el-Ebhâşü'l-müseddede* nüshasında, müellifin bu eseri 1097'de (1686) ve elli dokuz yaşında iken yazdığını belirttiğini, dolayısıyla 1038'de (1629) doğmuş olması gerektiğini söyler. Makbili Sülâ'da yetişti; burada, Şibâm, Kevkebân ve 1077'de (1666-67) gittiği San'a'da Muhammed b. İbrâhim b. Mufaddal, Ahmed b. Abdülhâdî el-Misverî, Mehdi b. Abdülhâdî el-Hasûse, Hasan b. Ahmed el-Haymî ve İmam Mütevekkil-Alellah İsmâil b. Kâsım gibi âlimlerden ders okudu. Arap dili ve edebiyatı, fıkıh ve usulü, kelâm, hadis ve tefsir konularında yetişerek adını duyurdu. Taklide karşı olması ve taklid taraftarlarını şiddetle eleştirmesi yüzünden San'a ulemâsıyla arasında tartışmalar çıktı ve İmam Mütevekkil-Alellah ile arası açıldı. Bunun

üzerine 1080 (1669) yılında Mekke'ye göç etti. Burada faydalandığı hocalar içinde İbrâhim el-Kürdî'nin adı geçmektedir. Yöneticilerle iyi ilişkiler kurmakla birlikte taklid konusundaki sert tavrı ve Mekke ulemâsından bazılarını eleştirmesi sebebiyle burada da şimşekleri üzerine çekti. Ulemânın kendisini zındıklıkla suçlayarak Osmanlı sultanına şikâyet ettiği, sultanın gönderdiği bir âlimin yaptığı araştırma sonunda olumlu bir kanaatle döndüğü kaydedilir. Şevkânî Dağıstanlı bazı âlimlerin ondan faydalanıp izinden gittiklerini ve bir kısım kitaplarını naklettiklerini belirtir. Talebeleri arasında müctehid âlimlerden Abdülkâdir b. Ali el-Bedrî'nin adı geçmektedir. Makbili Mekke'de vefat etti.

İslahatçı kimliğiyle tanınan Makbili İslâm dininden başka mezhebi bulunmadığını (*el-'Alemü's-şâmih*, s. 10), İslâm'dan ve Hz. Peygamber'e intisaptan başka bir şeye razı olamayacağını (*a.g.e.*, s. 22) söyler. Belli bir mezhebe taassupla bağlanmayı, mezhebi merkez kabul edip Kitap ve Sünnet'i ikinci derecede görmeyi şiddetle eleştirir (*a.g.e.*, s. 48-49, 146-147, 153, 193, 198, 203-204, 226 vd.). İctihad kapısının kapandığını söyleyenleri, Kitap ve Sünnet'i anlama yolunu kapatarak bunları delil olmaktan çıkarmakla itham eder (*a.g.e.*, s. 203-204, 225). Müteahhirîn devri ulemâsı içinde kendisi gibi düşünen ve belli bir mezhebe bağlılığı reddeden bir kimseyi ne gördüğünü ne de duyduğunu söyleyen Makbili (*a.g.e.*, s. 147) çeşitli alanlarda tanınmış birçok âlime ağır tenkitler yönelir ve ilmi mevkilerini kabul ettiği Fahreddin er-Râzî (*a.g.e.*, s. 134, 145, 149, 153), Gazzâlî (*a.g.e.*, s. 136, 170, 240, 244) ve İbn Teymiyye (*a.g.e.*, s. 87, 109) yanında Buhârî (*a.g.e.*, s. 142), Ahmed b. Hanbel (*a.g.e.*, s. 198) ve Ebû Hanîfe'yi de (*a.g.e.*, s. 243) eleştirmekten geri durmaz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yi "sapık ve saptıran" diye niteleyerek ağır şekilde tenkit eder (*a.g.e.*, s. 101, 158, 159, 161, 170, 191, 216, 241, 285 vd.). Makbili, XIX ve XX. yüzyıllarda İslâm dünyasında görülen islahatçı söylemin önemli hâbercilerinden biri olarak dikkat çeker.

Eserleri. 1. *el-'Alemü's-şâmih fî işâri'l-hak' ale'l-âbâ ve'l-meşâyih*. Başta kelâm olmak üzere fıkıh, usul, hadis ve tasavvuf konularındaki görüşlerini dile getirdiği bu eserin hemen bütün itikadî ve amelî mezhepleri ve çeşitli alanlarda meşhur olan âlimleri ağır şekilde tenkit etmiştir. Mekke ulemâsından Muhammed b. Abdürresûl el-Berzencî'nin yönelttiği eleştiriler üzerine de ona cevap

Makbûl
Ahmed

olarak ve bu esere zeyil mahiyetinde *el-Ervâhu'n-nevâfihi li-âşârî iğârî'l-âbâ ve'l-meşâyih*'i kaleme almıştır. Her iki eser birlikte yayımlanmıştır (Kahire 1328; Beyrut 1405/1985). 2. *el-Menâr fi'l-muhtâr min cevâhiri'l-Bahri'z-zehhâr*. Mehdî-Lidinillâh Ahmed b. Yahyâ'nın Zeydî fıkıhına dair eserinin hâşiyesidir (I-II, Beyrut 1408/1988). 3. *Necâhu't-tâlib bi-Muhtaşarı İbni'l-Hâcib*. Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'in fıkıh usulüne dair eserinin hâşiyesidir (Mektebetü'l-Haremî'l-Mekkî, nr. 1534; mikrofilm, nr. 3568, 3569). 4. *el-İthâf li-talebeti'l-Keşşâf*. Zemahşerî'nin eserindeki birçok görüşünü tenkit ettiği bir eserdir (yazma nüshası için bk. Ziriklî, III, 197). 5. *el-Ebhâşü'l-müsedde de fi fûnûnin müte'addide*. Kelâmla ilgilidir. 6. *Risâletü'l-kâdî Şâlih el-Makbûlî ilâ şâhibi'l-Mevâhib*. 7. *Bahş fi hâdîsi "seteftarihu ümmeti seb'ine fırka"*. 8. *Bahş fi't-ta'abbüd bi-şer'i men kablenâ* (son dört eserin nüshaları için bk. Abdullah Muhammed el-Habeşî, s. 146). Makbûlî'nin Bâtîni (İsmâîlî) Hemedan halkının hukukî durumuyla ilgili bir fetvası Hüseyin Abdullah el-Amrî tarafından yayımlanmıştır (*New Arabian Studies*, Exeter 1994, II, 165-174).

BİBLİYOGRAFYA :

Makbûlî, *el-'Alemü's-şâmih*, Beyrut 1405/1985, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-8; Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli'*, I, 288-292, 369; Serkîs, *Mu'cem*, II, 1772; Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihî*, İstanbul 1975, s. 177; Ahmed Hüseyin Şerefeddin, *Târîhu'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen*, [baskı yeri yok] 1400/1980 (Matâbiu'r-Riyad), s. 79-80, 107-109, 257; Ziriklî, *el-A'lâm* (Fethullah), III, 197; Abdurrahman Tayyib Ba'ker, *Muhtâşu'l-Yemen Muhammed b. İsmâ'il el-Emir eş-Şan'ânî*, Taiz-Dimaşk 1408/1988, s. 152-154; Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Meşâdirü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen*, Beyrut 1408/1988, s. 145-146, 250; Abdullah b. Abdurrahman el-Muallimî, *Mu'cemü mü'ellifi mahtûâtî Mektebetü'l-Haremî'l-Mekkî eş-Şerîf*, Riyad 1416/1996, s. 464; A. Knysh, "İbrâhim al-Kürânî (d. 1101/1690), an Apologist for wahdat al-wujûd", *JRAS*, 3. seri, V/1 (1995), s. 46.



AHMET ÖZEL

MAKBUL

(المقبول)

Hadisin sahih veya hasen, râvinin de güvenilir olduğunu ifade eden terim.

Sözlükte "kabul edilmiş" mânasına gelen **makbûl** kelimesi hadis terimi olarak genellikle, "adâlet ve zabt sahibi râvilerin baştan sona muttasıl bir isnadla rivayet ettikleri, illetli ve şâz olmayan haberler"

anlamında kullanılmaktadır. Buna göre makbûl sahih lizâtihi, sahih ligayrihi, hasen lizâtihi, hasen ligayrihi hadis çeşitlerini ihtiva etmektedir. Makbûl, "senedi zayıf olsa bile kendisiyle amel edilmiş ve âlimlerin kabulüne mazhar olmuş hadis" mânasında da kullanılmıştır (Aydınli, s. 92). Buna göre makbûl, kendisiyle amel edilmesi gerekli sahih ve hasen hadisleri ifade etmekle birlikte zayıf da olsa âlimlerin kabulünde sakınca görmeyerek amel ettikleri hadisleri de belirtmektedir.

Makbûl terimi, hadis münekkittleri tarafından râvinin güvenilir (sika) olduğunu anlatmak üzere de kullanılmıştır. İbn Hacer el-Askalânî, onun daha önceki kaynaklarda söz konusu edilmediği halde ta'dîlin altıncı mertebesindeki râvileri gösterdiğini söylemiştir. Askalânî bu lafzın az hadis rivayet eden, rivayetinin terkedilmesini gerektirecek derecede cerh edilmeyen ve rivayetinde tek kalmayıp mütabii olan zayıf râvileri ifade ettiğini belirtmiştir. Ancak onun bu açıklaması, muhaddislerin kullanımına aykırı olduğu ve ileri sürdüğü şartlara kendisinin de uymadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir (Yücel, s. 175-181).

BİBLİYOGRAFYA :

Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye* (nşr. Ahmed Ömer Hâsim), Beyrut 1406/1986, s. 107; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb* (Avvâme), s. 74, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 27-28; a.mlf., *en-Nüket 'alâ kitâbi İbni's-Şalâh* (nşr. Rebi' b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, I, 490; Ali el-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuḥbeti'l-fiker* (nşr. Muhammed Nizâr Temîm – Heysem Nizâr Temîm), Beyrut, ts. (Dârü'l-Erkam), s. 209-213; Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihü'n-naẓar*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 212; Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ'sû'l-haşîs*, Kahire 1377/1958, s. 92; *Tecrid Tercemesi*, I, 112-113, 394; Abdullah Aydınli, *Hadis İstihlâhları Sözlüğü*, İstanbul 1987, s. 92; Ahmet Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar*, İstanbul 1998, s. 172-182.



AHMET YÜCEL

MAKBÛL AHMED

(مقبول أحمد)

(1919-1998)

İslâm coğrafyacısı.

Bombay'da doğdu. Tam adı Seyyid Makbûl Ahmed'dir. 1945'te Bombay Üniversitesi'nden mezun olduktan sonra İngiltere'ye giderek Oxford Üniversitesi'nde çalışmalarını sürdürdü. Burada İngiliz şarkiyatçısı Hamilton Gibb'in danışmanlığında Mes'ûdî'nin *Mürûcû'z-z-zehub* adlı eserindeki coğrafyayla ilgili bölümlerin inceleme, neşir ve İngilizce tercümesini

kapsayan çalışmasıyla yüksek lisans yaptı; İdrîsî'nin *Nüzhetü'l-müşâtâḡ*'ının Hindistan'la ilgili kısmının inceleme, neşir ve İngilizce çevirisinden meydana gelen teziyle de doktor unvanını aldı. 1951 yılında Hindistan'a dönerek Aligarh İslâm Üniversitesi'nde İslâm coğrafyasına dair çalışmalarına devam etti. Mes'ûdî'nin eseri üzerine yaptığı çalışmayı *Islamic Civilization*'de yayımladı ("al-Mas'ûdî's Contribution to Medieval Arab Geography", XXVII [1953], s. 61-77, XXVIII [1954], s. 275-286). 1958'de Aligarh İslâm Üniversitesi'nin Mes'ûdî'nin vefatının 1000. yılı münasebetiyle düzenlediği sempozyuma öncülük etti; burada sunulan tebliğleri A. Rahman ile birlikte neşretti (*al-Mas'ûdî's Millenary Commemoration Volume*, Aligarh 1960). Bu arada birçok konferansa ve toplantıya katıldı. Müslüman coğrafyacıların eserlerinde işaret edilen önemli mevki ve limanların eski yerlerini, Mes'ûdî ve Bîrûnî gibi âlimlerin mezarlarını araştırmak için seyahatler yaptı. Cemmû ve Keşmîr Üniversitesi ile Londra Üniversitesi'nde de ders veren Seyyid Makbûl Ahmed, 1993-1994 yıllarında Ürdün Ehlibeyt Üniversitesi'nde misafir öğretim üyesi olarak bulundu. 1998'de Hindistan'da vefat etti. Ehlibeyt Üniversitesi aynı yıl Makbûl Ahmed'in anısına bir sempozyum düzenleyerek sunulan tebliğleri yayımladı (bk. bibl).

Eserleri. 1. *Indian and the Neighbouring Territories as Described by the Sharif al-Idrisi in his Kitâb Nuzhat al-Mushtâḡ fi 'ikhtirâḡ al-Âfâḡ*. İdrîsî'nin kitabında Hindistan, Pakistan, Seylân ve diğer komşu bölgelerle ilgili bilgileri ihtiva eden eserin Arapça'sı Aligarh'ta (I, 1954), tercümesi Leiden'de (II, 1960) basılmıştır. 2. *History of Arab-Islamic Geography: 9th-16th Century A.D.* (Amman 1995). Eserin ilk bölümünde tarihe dair bir sunuşla birlikte coğrafya konusunda çalışma yapan müellifler tanıtılmakta, ikinci bölümde coğrafya konu-

sundaki bilgi, görüş ve nazariyelere yer verilmektedir. 3. *Indo-Arab Relations; An Account of India's Relations With the Arab World from Ancient up to Modern Times* (New Delhi 1969). Nikola Ziyâde tarafından Arapça'ya çevrilmiştir (*el-Alâkâtü'l-Hindîyyetü'l-'Arabiyye*, Beyrut 1974). 4. *Historical Geography of Kashmir: Based on Arabic and Persian Sources from A.D. 800 to 1900* (New Delhi 1984, Raja Bano ile birlikte). 5. *History of the Nawabs of Broach: Based on the Persian Manuscript Majmûa-i Dânish* (New Delhi 1985). 6. *Arabic Classical Account of India and China* (Shimla 1989). İbn Hurdâzbih'in *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik*'inin Hindistan'la ilgili bölümüyle Süleyman et-Tâcir'in *Aḥbârü's-Sîn ve'l-Hind* adlı eserinin tercümesidir. 7. *India and Arab World: Proceedings of the Seminar on India and Arab World 1965* (ed. S. Maqbul Ahmad, New Delhi 1968).

Seyyid Makbûl Ahmed ayrıca birçok makale yazmış olup son yayımlananlardan "Cartography of al-Sharif al-İdrîsî" (*The History of Cartography*, II/1, ed. J. B. Harley ve David Woodward, Chicago 1992, s. 156-174) ve "Geodesy and Mineralogy, Geography and Cartography" (*History of Civilisation of Central Asia*, IV/2, ed. C. E. Bosworth – M. S. Asimov, Paris 2000, s. 205-220) adlı iki çalışması anılabilir. Bunun yanında *Encyclopaedia of Islam*, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, *Encyclopaedia of the History of Science, Technology and Medicine in Non-Western Cultures*'da maddeler yazmıştır. *Encyclopaedia of Islam*'daki "Coğrafya" maddesiyle (F. Taeschner'in yazdığı bölümle birlikte) "Harita" maddesi Farsça'ya çevrilerek kitap halinde basılmıştır (*Târiḥçe-i Coğrafyâ der Temed-dün-i İslâmî*, trc. M. Hasan Gencî, Tahran 1368).

BİBLİYOGRAFYA :

Buhûş mühdât li'l-üstâz ed-duktûr seyyid Makbûl Ahmed (nşr. Fâruk Ömer Fevzî – Hind Gassân Ebû's-Şî'r), Amman 1420/1999, s. 7-9, 43-45; M. Isaaq Khan, "Obituary: Prof. S. Maqbool Ahmad", *Newsletter, Centre of Central Asian Studies*, XVII (1998), s. 23.



MAHMÛD EL-ARNAÛT

MAKBÛLÂT

(المقبولات)

Doğruluğu söyleyenin
otoritesine dayanan hüküm
(bk. BEŞ SANAT; ZANNİYYÂT).

MAKDİSİ,
Abdülğanî b. Abdülvâhid
(bk. CEMMÂİLİ).

MAKDİSİ, George M.
(1920-2002)

Lübnan asıllı
Amerikalı şarkiyatçı.

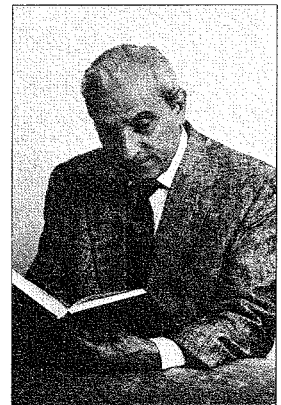
I. Dünya Savaşı'nın hemen öncesinde Lübnan'dan Amerika Birleşik Devletleri'ne göç eden bir ailenin çocuğu olarak 1920 yılında Detroit'te (Michigan) doğdu. İlk eğitimi burada ve 1930'da ailesiyle birlikte geri döndüğü, Fransız mandası altındaki Lübnan'da aldı. 1937'de tekrar Detroit'e dönerek orta öğretimini Saint Joseph's High School'da tamamladı. Bir müddet çeşitli işlerde çalıştıktan sonra II. Dünya Savaşı sırasında dört yıl Amerikan ordusunda görev yaptı. Savaşın ardından girdiği Michigan Üniversitesi'nin (Ann Arbor) tarih ve siyaset bilimleri bölümünden 1947 yılında mezun oldu. 1948'de George Town Üniversitesi School of Foreign Service'ten sosyal bilimler alanında ikinci bir lisans derecesi daha aldı. 1950 yılında *A Study of the Constitutional Development of Lebanon under the French Mandate* adlı teziyle aynı üniversitede yüksek lisansını tamamladı. Bir müddet Princeton Üniversitesi'nde Arap tarihi, Türkçe ve Farsça okudu. Ancak burada alanıyla ilgili doktora yapma imkânı bulamadığından Sorbonne Üniversitesi'ne gitti.

Paris'te bulunduğu yıllar Makdisi'nin fikrî oluşumuna ve bundan sonraki akademik kariyerine yön verdi. Burada Louis Massignon, M. Henri Laoust, Louis Gardet, Claude Cahen, Henri Massé, Régis Blachère, E. Lévi-Provençal ve Hamilton Alexander R. Gibb'in derslerine katıldı. Özellikle Massignon ve Laoust'un fikirleri ve eserleri onu çok etkiledi. Takıyyüddin İbn Teymiyye, Hanbelîlik ve Selefiyye'ye dair araştırmalarıyla tanınan Henri Laoust'la çalışmaya başladı. Massignon'un *La passion d'al-Hallaj* adlı eserinden (I-II, Paris 1922) ve Laoust'un *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taimiya* adlı çalışmasından (Caire 1939) etkilenen Makdisi, Hallâc'dan övgüyle bahseden ve İbn Teymiyye'nin kendisine hayranlık duyduğu Selefiyye âlimi Ebû'l-Vefâ İbn Akil üzerine Laoust yönetiminde tez hazırlamaya başladı. O yıllarda

İbn Akil ve İslâm düşüncesiyle ilgili eserlerin pek çoğu henüz yayımlanmadığından İstanbul, Kahire, Şam, Halep, İskenderiye, Bursa, Konya, Kütahya ve İzmir kütüphanelerinde el yazmaları üzerinde çalıştı. Bu seyahatleri sırasında tanıştığı Dominique Sourdel ve Janine Sourdel, Georges Vajda, Nikita Eliséeff ve Georges C. Anawati gibi şarkiyatçıların fikirlerinden istifade etme imkânı buldu. Bir yandan Sorbonne Üniversitesi'nde doktora tezini hazırlarken diğer yandan 1953'te Michigan Üniversitesi'ne dönerek öğretim faaliyetine başladı. Daha sonra Harvard Üniversitesi'nde Arapça dersleri veren Makdisi 1964 yılında doktora tezini tamamladı. 1973'ten emekli olduğu 1990 yılına kadar Pennsylvania Üniversitesi'nde çalıştı.

Görev yaptığı üniversitelerin yanı sıra Collège de France, Paris IV-Sorbonne, Ecole Pratique des Hautes Etudes ile Minnesota Üniversitesi'nde misafir öğretim üyesi ve yönetici olarak bulunan Makdisi Royal Asiatic Society (London), American Historical Society, American Oriental Society, Société Asiatique (Paris), Asociacion Espanola de Orientalistas (Madrid) gibi pek çok kuruluşun üyesiydi. Bir süre American Oriental Society ile Middle East Studies Association of North America'nın (MESA) başkanlığını yürüttü. Kendisine George Town Üniversitesi tarafından fahri doktora pâyesi verildi, 1993'te Giorgio Levi Della Vida Award for Excellence ödülünü kazandı. 6 Eylül 2002'de Media'da (Pennsylvania) öldü.

Çalışmalarını İslâm düşüncesi ve kelâm, usûl-i fıkıh, fıkıh, tarih ve eğitim üzerine yoğunlaştıran Makdisi Ortaçağ Batı düşüncesiyle paralellikler kurmaya çalıştı. İbn Akil ile Saint Thomas Aquinas arasında bağlantı kuran ve İslâmiyet ile Hıristiyanlığın entelektüel gelişimlerini mukayese eden Makdisi, İbn Akil hakkında çalış-



George M.
Makdisi

şırken özellikle onun yaşadığı XI. yüzyıl Bağdat'ının siyasi ve içtimai tarihiyle ilgili incelemeler yaptı. Ortaçağ İslâm dünyasında eğitim ve bu dönemin medreselerine dair gerçekleştirdiği çalışmalar, Batı'da bu alandaki ilk bilimsel araştırmalar olması bakımından önem taşımaktadır. Makdisi ayrıca Dominique ve Janine Sourdel ile birlikte İslâm, Araplar ve Bizans üzerine incelemeler yapan pek çok bilim adamının bir araya getirildiği akademik konferanslar düzenlemiş ve bildiri-leri yayımlamıştır.

Eserleri. A) Telifleri. 1. Ibn 'Aqil et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XI^e siècle (V^e siècle de l'hégire) (Damas 1963). Doktora tezidir. **2. The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West** (Edinburgh 1981). Ortaçağ İslâm eğitim kurumları alanında yapılmış en ayrıntılı ve özgün çalışmalardan biri olup Mahmûd Seyyid Muhammed tarafından Neş'etü'l-külliyât: Me'âhidü'l-ilm 'inde'l-müslimîn ve fi'l-ğarb adıyla Arapça'ya çevrilmiştir (Cidde 1994). **3. The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West: With Special Reference to Scholasticism** (Edinburgh 1990). **4. Ibn 'Aqil: Religion and Culture in Classical Islam** (Edinburgh 1997).

B) Neşirleri. 1. Muvaffakuddin İbn Kudâme, Kitâbü't-Tevvâbîn (Dimaşk 1961). **2. Ebû'l-Vefâ İbn Akil, Kitâbü'l-Cedel 'alâ tarîkatî'l-fukahâ** (Dimaşk 1967; Fr. trc. "Le livre de la dialectique d'Ibn 'Aqil", *BEO*, XX [1967], s. 119-206). **3. Ebû'l-Vefâ İbn Akil, Kitâbü'l-Fünûn** (I-II, Beyrut 1970-1971). **4. Ebû'l-Vefâ İbn Akil, Kitâbü'l-Vâzih fi usûlî'l-fıkh** (I. cilt, *Kitâbü'l-Mezheb*, Beyrut 1996). Eserin Makdisi tarafından yayıma hazırlanan ve her biri farklı adlar taşıyan diğer ciltlerinin Orient-Institut der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft tarafından Bibliotheca Islamica serisinde yayımlanması öngörülmektedir. **5. Muvaffakuddin İbn Kudâme, Tahrimü'n-naẓar fi kütübi ehli'l-kelâm** (neşir ve İngilizce tercüme, London 1962). **6. İbnü'l-Bennâ el-Bağdâdî, et-Târîh (Müzekkire)** (neşir ve İngilizce tercüme: "Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdad", *BSOAS*, XVIII/1-2 [1956], s. 9-31, 239-260; XIX/1-2 [1957], s. 13-48, 281-303, 426-443). Eser *History and Politics in Eleventh-Century Baghdad* içinde tekrar yayımlanmıştır (London 1991). **7. Ebû'l-Vefâ İbn Akil, Resâ'il fi'l-Kur'ân ve işbâtü'l-**

harf ve's-şavt reddin 'ale'l-Eş'ariyye ("Quatre opusculs d'Ibn 'Aqil sur le Quran", *BEO*, XXIV [1971], s. 55-96).

C) Derlemeleri. 1. Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb (Leiden 1965). **2. L'enseignement en Islam et en occident au moyen âge: Communications présentées pendant la session des 25-28 octobre 1976** (colloques internationaux de la Napoule, I, Paris 1977). **3. La notion d'autorité au moyen âge: Islam, Byzance, occident** (colloques internationaux de la Napoule, II, session des 23-26 octobre 1978; Paris 1982). **4. Prédication et propagande au moyen âge: Islam, Byzance, occident** (Penn-Paris-Dumbarton Oaks Colloquia, III, session des 20-25 octobre 1980; Paris 1983). **5. La notion de liberté au moyen âge: Islam, Byzance, occident** (Penn-Paris-Dumbarton Oaks Colloquia, IV, session des 12-15 octobre 1982; Paris 1985; son dört çalışmayı D. Sourdel ve J. Sourdel-Thomine ile birlikte yapmıştır).

Makalelerinden bazıları da şunlardır: "Nouveaux détails sur l'affaire d'Ibn 'Aqil" (*Mélanges Louis Massignon*, III [Paris-Damascus 1957], s. 91-126); "The Topography of Eleventh-Century Baghdad: Materials and Notes" (*Arabica*, VI/2 [1959], s. 178-197; VI/3 [1959], s. 281-309); "Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History" (*St.I*, XVII [1962], s. 37-80; XVIII [1963], s. 19-39); "Ibn Taimiya's Autograph Manuscript on Istihsan: Materials for the Study of Islamic Legal Thought" (*Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb* [ed. G. Makdisi], Leiden 1965, s. 446-479); "The Marriage of Tughril Beg" (*IJMES*, 1/3 [1970], s. 259-275); "The Sunni Revival" (*Islamic Civilization, 950-1150* [ed. D. H. Richards], Oxford 1973, s. 155-168); "Institutionalized Learning as a Self-Image" (*Islam's Understanding of Itself* [ed. R. Hovanissian – Speros Vryonis], Malibu 1983, s. 73-85); "The Juridical Theology of Shâfi'i. Origins and Significance of Usul al-Fiqh" (*St.I*, LIX [1984], s. 5-47); "Ethics in Islamic Traditionalist Doctrine" (*Ethics in Islam* [ed. R. Hovanissian], Malibu 1985, s. 47-63); "Magisterium and Academic Freedom in Classical Islam and Medieval Christianity" (*Islamic Law and Jurisprudence [Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh]*, [ed. N. Heer], Seattle 1990, s. 117-133); "Baghdad, Bologna, and Scholasticism" (*Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East* [ed. J. W. Drijvers – A. A.

MacDonald], Leiden 1995, s. 141-157); "Religion and Culture in Classical Islam and the Christian West" (*Religion and Culture in Medieval Islam* [ed. R. Hovanissian – G. Sabbagh], Cambridge 2000, s. 3-23). Makalelerinin bir kısmı *History and Politics in Eleventh-Century Baghdad* (London 1991) ve *Religion, Law and Learning in Classical Islam* (London 1991) adı altında kitap haline getirilen Makdisi, ayrıca *Encyclopedia of Islam (New Edition)* ve *New Catholic Encyclopedia*'da pek çok madde yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

G. Makdisi, "Unconventional Education of a Syro-Lebanese American", *Paths to the Middle East, Ten Scholars Look Back* (ed. Th. Naff), Albany 1993, s. 199-230; *University of Pennsylvania Almanac*, XLIX/5, Philadelphia 2002 (maddenin yazımında, Shawkat M. Toorawa'nın Makdisi'nin anısına *Law and Education in Islam: Studies in Memory of George Makdisi* [ed. J. Lowry v.dğr.] adıyla yayımlanacak olan eser için yazdığı "Nomos kai paideia: A Bibliography of George Makdisi's Publications" başlıklı makalesinden faydalanılmıştır).



CENGİZ TOMAR

MAKDİSÎ, Muhammed b. Ahmed (محمد بن أحمد المقدسي)

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ el-Makdisî eş-Şâmî el-Beşşârî (ö. 390/1000 civarı)

Ahşenü't-tekâsîm adlı eseriyle tanınan İslâm coğrafyacısı.

335 (946-47) yılı civarında Beytülmu-kaddes (Beytülmakdis) adıyla da tanınan Kudüs'te doğdu; bu sebeple nisbesi kaynaklarda Makdisî veya Mukaddesî olarak geçer. Hayatı hakkında bilinenler, *Ahşenü't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-eğâlîm* adlı eserinde anlattıklarından ibarettir. İlk öğrenimine Kur'an'ı ezberleyerek başladı; arkasından Arapça nahiv dersleri aldı. Daha sonra Bağdat'a giderek Kadî Ebû'l-Hüseyn el-Kazvî'nî gibi hocalardan Hanefî fıkıhı öğrendi; bunun için kendisini Hanefî sayar. Fakat farklı mezheplere hoşgörüyle bakması ve Fâtımîler'e yakın ilgi duyması, onun bir Şîî dâisi veya en azından Şîa sempatisini olduğu kanaatini uyandırmaktadır. Hayatının yirmi yılından fazlasını Endülüs, Sind ve İran'ın doğusunda yer alan Sicistan bölgeleri hariç İslâm dünyasını gezerek geçirdi. Gayri müslim ülkelerini gezmediği gibi onlardan bahsetmek ihtiyacını da duymamıştır. Seyahatleri sırasında 356 (967) ve 367 (978) yıl-

larında hacca gitti, Mecûsî ve Hristiyan bayramlarına katıldı, mutasavvıflarla bir arada bulundu, gazilerle birlikte savaştı ve ribâtlarda yaşadı; 390 (1000) yılı civarında da vefat etti. Hayatı boyunca dik-katle topladığı bilgileri gördükleri ve okuduklarıyla ve daima kendi gözlemlerini daha tecrübeli seyyahlarınkilerle karşılaştırarak sorguladı; ayrıca ehil bulduğu kimselere danıştı. Kırk yaşına geldiğinde doğrudan gözlem, araştırma ve kişisel deneyimlerine dayanan ünlü eserini kaleme almaya başladı.

Makdisî sosyal, ekonomik ve kültürel alanlara ilgisini yansıtan kendine özgü yaklaşımıyla erken dönem coğrafyasını günümüzde "beşerî coğrafya" denilen bilim dalına çeviren kişidir. O, coğrafyayı kendi orijinal alanından saptırmaksızın ilâhiyat ve hukuk âlimleri için temel bir disiplin olarak görür; coğrafi problemleri tartışırken de sık sık Kur'an'a ve hadis literatürüne atıflarda bulunur. Ayrıca meslekî terminoloji veren ve bunu kitabında önsözde açıklayan ilk müslüman coğrafyacısıdır. Bu terminolojide kasabalar (bedel), şehirler (medine), metropoller (misr), semtler (nahiye), yöreler (kura) ve bölgeler (iklim) bulunur. Makdisî ana kavramları adlandırmak için de özel ifadeler kullanmıştır; meselâ meşriq "doğu", şark "doğuya ait"; mağrib "batı", garb "batıya ait" demektir. İklim kelimesi de hem ülke veya yöre, hem yeryüzünün batı-doğu istikametinde bölündüğü yedi enlemsel bölge anlamındadır. Bu belirgin ayırmalar özellikle İslâm dünyasının coğrafi ve yeryüzünün astronomik bölümlenmeleri söz konusu olduğunda önem taşımaktadır. Makdisî, mensubu bulunduğu Belh coğrafya ekolüne göre genel olarak yirmi kabul edilen iklim sayısını denizleri, adaları ve bunları çevreleyen bölgeleri dışarıda tutarak on dörtle sınırlamıştır (bk. İKLİM).

Erken dönem coğrafyacılarını bütünden ziyade parçaya yönelmek ve aceleci davranmakla suçlayan Makdisî'ye göre mevcut kitaplar ya tavsifî, fizikî ve matematikî coğrafyaya dairdir ya da yalnız yollar ve ülkeler üzerine olup pratik kullanım bakımından yetersiz veya müellif hâmilelerinin özel ihtiyaçlarına cevap verecek tarzda dar kapsamlı çalışmalardır. Ayrıca bunlar kasabalar ve nüfuslar, dil ve lehçeler, seyahat yolları, menziller ve mesafeler, mezhap ve firkalar, örf ve âdetler, ticaret, ölçü ve para birimleri gibi ayrıntıları içerir ve bunların çoğu söylentilerden ibarettir. Kendisinin verdiği bilgiler ise ya şahsî

gözlemlerine dayanan tasvirleri ya güvenirli kaynaklardan duyduklarını veya yazılı belgelerden aldıklarını ihtiva eder. Ancak övgüye değer bulduğu amacını gerçekleştiren kendisinin de her alanda aynı başarıyı ortaya koyamadığı görülür. Her şeyden önce matematikî coğrafyaya yeterince önem vermemesi bir eksiklik; haritaları Belh ekolünün eleştirdiği haritalarının taklididir. Bununla birlikte öğrenmek isteyip de araştırmaya vakit bulamayanlar için ana bölümden önce hızlı referans teşkil edecek şekilde şehir listesi ve diğer özellikleri içeren bir özet sunan ilk müslüman müelliftir. Ayrıca haritalarını o kadar güzel yapmıştır ki muhtevalarında büyük farklılıklar bulunan daha sonraki dönem haritalarında dahi örnekleri kullanılmıştır. Onun metninin önceki müelliflerinkilere nisbetle daha tavsifî olmasına karşılık deniz, nehir, dağ, çöl ve yolları farklı renklerle gösterdiği haritaları daha az detaylıdır. Makdisî'nin Büyük Okyanus teorisini benimsemesi ve haritalarında Akdeniz'in Atlas Okyanusu'nun küçük bir kısmını teşkil etmesine rağmen bazı müelliflerin Akdeniz ve Hint Okyanu-

su'nun Büyük Okyanus'un dışına aktığı inançlarına katılmadığı görülür.

Makdisî'nin Ortaçağ İslâm coğrafyasının en orijinal ve en önemli eserlerinden biri olan *Aḥsenü't-tekāsīm fî m'arīfeti'l-eḳālīm*'nin iki versiyonu vardır. Birincisi 375'te (985) Fars'ta (Güneybatı İran) tamamlanmıştır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2971; Leiden Bibliothek der Rijksuniversiteit, Cod. Or. nr. 2063); Michael Jan de Goeje'nin neşri (Leiden 1877) buna dayanır. İkincisi 387'de (997) yazılan ve Yâkût el-Hamevî tarafından istinsah edilen versiyondur. Daha sonra da neşirleri yapılan eser (Gâzî Tuleymât, Dimaşk 1980; Muhammed Mahzûm, Beyrut 1987) Batı dillerindeki bazı kısmî çevirileri yanında tam olarak Farsça, Urduca ve İngilizce'ye çevrilmiştir (*Aḥsenü't-tekāsīm*, B. A. Collins'in önsözü, s. XIV; ayrıca bk. AḤSENÜ'T-TEKÂSİM).

BİBLİYOGRAFYA :

Makdisî, *Aḥsenü't-tekāsīm; a.e.: The Best Divisions for Knowledge of the Regions* (trc. B. A. Collins), Reading 1994; I. J. Kratkovskij, *Tārīḥu'l-'edebi'l-coğrafiyyi'l-'Arabî* (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1963, I, 208-215; A. Miquel, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11^e siècle*, Paris 1967-88, I-IV, bk. İndeks; a.mlf., "al-Muḳaddasî", *El²* (İng.), VII, 492-493; Adî Yûsuf Muhlis, *el-Makdisî el-Beşşârî hayâtühü ve menhecüh*, Necef 1393/1973; B. A. Collins, *al-Muḳaddasî: The Man and His Work*, Michigan 1974; S. Maqbul Ahmad, *A History of Arab-Islamic Geography (9th-16th century A.D.)*, Amman 1995, s. 87-101; Felâh Şâkir Esved, "Menhecü bahşî'l-coğrafi 'inde'l-Makdisî", *el-Mevrid*, XVI/1, Bağdad 1987, s. 59-74; Akhtar Husain Siddiqi, "Al-Muḳaddasî's Treatment of Regional Geography", *International Journal of Islamic and Arabic Studies*, IV/2, Indiana 1987, s. 1-13; J. H. Kramers, "Mukaddesî", *JA*, VIII, 562-563.



MARINA A. TOLMACHEVA

MAKDİSÎ, Muhammed b. Tâhir

(bk. İBNÜ'L-KAYSERÂNÎ).

MAKDİSÎ, Mutahhar b. Tâhir

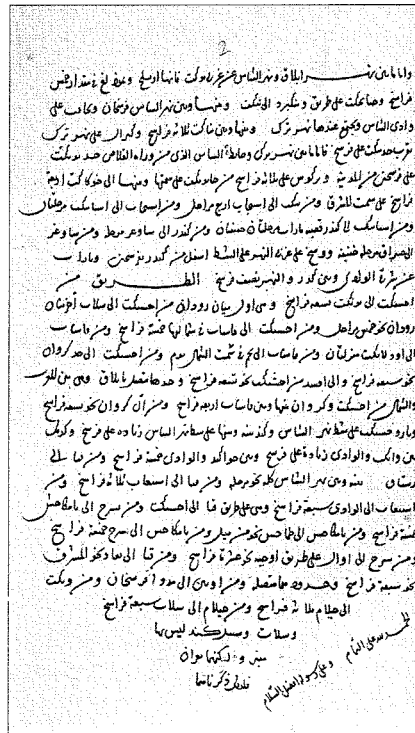
(المطهر بن طاهر المقدسي)

Ebû Nasr el-Mutahhar
b. Tâhir (el-Mutahhar) el-Makdisî
(ö. 355/966'dan sonra)

İslâm tarihçisi,
filozof ve kelâmcı.

Muhtemelen III. (IX.) yüzyılın sonlarında doğdu. Nisbesinden Kudüs'ün yerlisi veya orada yerleşmiş bir aileye mensup olduğu anlaşılan Makdisî'nin tabakat ve-

Makdisî'nin *Aḥsenü't-tekāsīm* adlı eserinin son sayfası
(Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2971, vr. 90*)



biyografi kitaplarında adına rastlanmamaktadır. Bununla birlikte önemli eseri *el-Bed' ve't-târîh*'teki bazı ifade ve ipuçlarından hayatı ve şahsiyeti hakkında bilgi edinmek mümkündür. Mu'tezilî görüşleriyle tanınan Meşşâî filozofu Ya'kûb b. İshak el-Kindî'nin talebesi Ebû Zeyd el-Belhî'den ders okuyan Makdisî'nin ilgi alanının genişliğine bakılarak çeşitli sahalarda iyi bir eğitim gördüğü söylenebilir.

Eserinden onun seyahat ettiği yerlerdeki üstatlardan hadis dinleyip rivayet ettiği (I, 147, 148; II, 156, 174, 181; V, 149), bilgiyi kaynağından alma ve değerlendirmeye konusunda titiz olduğu, bazı din ve mezhepleri bizzat tanımak için uzun ve yorucu seyahatlere çıktığı, meselâ Ahvaz'daki bir mâbede girip Avesta'daki Tanrı kavramı hakkında Mecûsî din adamlarıyla tartıştığı (I, 62, 63), Yukarı Mısırlı Kiptîler'in Tanrı kavramını soruşturduğu (I, 64), Mâsebezân ve Mihrican Kazak'ta Hürremîler'le ilgili gözlemlerde bulunduğu (IV, 31), Fâris'te (Fars) Mecûsî bir din adamından kendi kutsal kitaplarına göre dünyanın yaşını öğrenmeye çalıştığı (II, 59-60), Basra'da bir yahudi hahamından Hz. Âdem'in yaratılışına dair bilgi edindiği (II, 81), Irâk-ı Acem sınırındaki Bilâd-ı Sâbûr'da tanrılık iddiasında bulunan bir kişiyi ve mezhebini araştırmak için sıkıntılı bir yolculuğu göze aldığı (II, 90-91), 325'te (937) Kirman'ın Şirvan şehrinde bulunduğu (II, 181) anlaşılmaktadır.

Makdisî'nin ölüm tarihi bilinmemektedir. Eserini 350 (961) yılı olaylarıyla sınırladığını söylemesine rağmen (I, 17; II, 153) Abbâsî Halifesi Mutî' - Lillâh'ın 363'te (974) kendi arzusuyla görevinden ayrıldığını belirtmesi (VI, 126) ve 390 (1000) yılında Sicistan'ın Haşbâcî yöresinde keşfedilen altın madeninden söz etmesi (IV, 78) bu bilgilerin ona ait olduğu konusunda şüphe uyandırmaktadır. Nitekim Mutî' - Lillâh ile ilgili tesbit *el-Bed' ve't-târîh*'in Süleymaniye Kütüphanesi nüshasında (Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 701) bulunmamaktadır. Altın madenlerine dair verdiği bilgi de başka kaynaklarca doğrulanmamaktadır. Bu durumda onun ölüm tarihi konusunda kesin bir hükme varmak mümkün görünmemektedir. Çağına göre ileri bir tarih görüşüyle dikkat çeken Makdisî tarih, coğrafya, dinler ve mezhepler tarihi, matematik, felsefe ve kelâma ilgi duyan çok yönlü bir âlimdir.

Mu'tezile'nin kelâma dair bazı kelâmî görüşlerini benimsemesi ya da delillerini kullanmasına bakarak Makdisî'nin Mu'tezilî olduğu öne sürülebilir. Ancak bu

noktada belli bir mezhep veya düşünce grubuna mensubiyetin IV. (X.) yüzyıl müelliflerinin çoğunluğu için çözülmesi güç bir problem olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Makdisî'nin tarihe bakış tarzı ve bunun temeli olan kelâmî görüşlerinin oluşmasında en önemli etken Mu'tezilî düşünce sistemi ve kültür çevresidir. O, daha çok Ebû'l-Kâsım el-Belhî (Kâ'bî) ve Bağdat Mu'tezile okulundan etkilenmiş görünmektedir. İki büyük Sünnî kelâm ekolünün kurucularından biri olan Mâtürîdî'den hiç söz etmemesi, Eş'arî'yi üstü kapalı olarak eleştirmesi ve her ikisinin karşısında olan Ebû Zeyd el-Belhî'den yararlanmasından onun Mu'tezilî bir kimliğe sahip olduğunu gösterir. Ancak Mâtürîdî'ye ile Mu'tezile arasında aklı öne çıkaran yaklaşım tarzı açısından yakınlık bulunduğu da unutmamak gerekir. M. Şemsettin Günaltay'ın onu koyu bir Sünnî olarak tanımlamasının ilmî dayanağı yoktur.

III. (IX.) yüzyılın sonlarından itibaren geleneksel İslâm tarihçiliğinde isnat metodu şeklen kaynağa kısaca işaret etmekten ibaret kalmış, sonraki asırlarda da tarihçilerin çoğu tarafından terkedilmiştir. İsnadın terkedildiği yeni tarih anlayışının ilk temsilcileri arasında Dîneverî, Ya'kûbî, Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî ve Makdisî'nin önemli bir yeri vardır. Böylece İslâm dünyasında tarih ilmi bağımsız bir disiplin olmaya başlamış ve hızlı bir gelişme sürecine girmiştir. Makdisî de kendine has bakış açısıyla Birûnî ve İbn Miskeveyh ile birlikte İbn Haldûn'a uzanan bu süreçte özgün yerini almıştır.

İmâmiyye Şîası IV. (X.) yüzyılda Mes'ûdî gibi bir tarihçi yetiştirmiş, Mu'tezile mensupları arasında tarih, özellikle mezhepler tarihiyle uğraşanlar bulunmakla birlikte mezhebin bakış açısını yansıtan bir tarihçi çıkmamıştı. Makdisî'nin *el-Bed' ve't-târîh*'i, bu çerçevede ilk ve belki de günümüze gelebilen tek tarih kitabıdır. Onun İslâm tarihçiliği ve İslâm düşünce tarihindeki önemi genelde kelâmî, özelde Mu'tezilî görüşlerin bir tarih yaklaşımı ve metodunu nasıl etkilediğini ortaya koyan tek müellif olmasından ileri gelmektedir. Tarih felsefesi ve tenkit zihniyeti bakımından Birûnî ve İbn Haldûn'un öncüsü olacak nitelikte bir kavrayışa ve birikime sahip olan Makdisî, Birûnî'den yarım ve İbn Haldûn'dan dört asır kadar önce tarihi akılcı ve tenkitçi bir zihniyetle değerlendirmeye başlamıştır ve öncüsü Mes'ûdî'den daha felsefî ve daha tenkitçi bir zihin yapısına sahiptir.

Makdisî, varlık ve hayatı felsefe-tarih ya da kelâm-tarih bütünlüğüne dayanan bir bakışla birbirine bağlamaya çalışmıştır. Bu bağlamda tarih filozofu kimliğiyle IV. (X.) yüzyılın en başarılı ismi, metodunu takip eden çıkmadığı için bu yaklaşımın tek temsilcisidir. Makdisî, genel çerçevede felsefe-tarih ilişkisini temellendirirken kelâm ağırlıklı bir felsefî birikime dayanmıştır. Bu da esas itibarıyla Mu'tezile kelâmıdır.

İslâm düşünce tarihinde din-felsefe (vahiy-akıl) uzlaştırmacılığının önemli temsilcilerinden biri olan Makdisî, Mu'tezilî görüşleriyle tanınan ve bu geleneğin ilk temsilcileri olan Meşşâî filozof Kindî ile öğrencisi Ebû Zeyd el-Belhî gibi her fırsatta dinin belirleyici ve denetleyici özüne vurgu yapmış, vahiy ile sahih hadisin kendisi için bağlayıcı olduğunu belirtmiş, inkârcı şüphelerle her şeye inanma meyli içindeki kussacılar arasında bir orta yol takip etmiştir. Mucizeleri dinden bağımsız bir akılcılıkla inkâr edenlere dinin emrinde gördüğü akla dayanarak cevap vermiş, mucizeleri aklileştirmeden akla uygun tabii örnekler vererek açıklamış ve mucizeleri reddettiği için Ebû Bekir er-Râzî'yi eleştirmiştir (III, 110). Bununla birlikte tabiatın temel niteliklerinin daha iyi anlaşılması için Râzî'nin *Kitâbü'l-Havâs* adlı eserini tavsiye etmesi (IV, 94) onun ön yargısız ve objektif olduğunu göstermektedir.

Âyet ve hadisleri, Câhiliye devri ve İslâmî dönem Arap ve Fars şiirini, siyer ve megâzî kitaplarını kaynak olarak kullanan Makdisî'yi farklı kılan seçmeci davranması ve tarihî malzemeyi eleştiriye tâbi tutmasıdır. Makdisî'nin ilkçağ felsefesi ve filozoflarıyla ilgili başlıca kaynağı Aristo'nun eserleriyle (I, 23-24, 41 vd.) Plutarkhos'un *el-Ârâ'ü't-tabî'iyye* adlı eseridir (I, 135-140; II, 17-18 vd.). Filozofların görüşlerini aslına uygun biçimde nakletme konusunda Şehristânî ve diğer bazı müslüman müelliflerden çok ileride olan Makdisî, İran dinleri ve Hint inançlarıyla ilgili olarak müslüman müelliflerin derlediği malzemeye dayanmış, ancak kendi gözlemlerini de eklemiştir. Hint inançları hakkında temel yazılı kaynağı İbn Hurdâzbih'in *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik* adlı eseridir (IV, 19, 61, 95, 97). Bununla birlikte Bizans, Hint ve Çin tarihine dair bilgi yetersizliğinden yakınlıkta müslümanların bu alana ilgi göstermediğini belirtir (III, 208). İslâm dışı kaynakları arasında Tevrat'ın önemli bir yer tuttuğu, çeşitli Tevrat nüshaları ve tercümelerin-

den yararlandığı (II, 80, 207; III, 26, 61; V, 28), yahudiler, Hürremiler, Harrânîler hakkında anonim bazı eserleri kaynak olarak kullandığı görülmektedir. Çağının kültürünü bütün renkliliği içinde kendine özgü bir seçme ve değerlendirme mantığıyla derlemeye çalışan Makdisî yazılı kaynaklarla yetinmeyip sözlü kaynakların tanıklığına da başvurmuştur.

Eserleri. Makdisî'nin günümüze ulaşan tek eseri *el-Bed' ve't-târîh**tir. 355'te (966) Sâmânî vezirlerinden biri adına Büst şehrinde yazılan eser (I, 6-8; II, 152) kaynaklarda *Kitâbü'l-Bed'*, *Kitâbü Bed'i'l-halk ve't-târîh*, *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*, *Kitâbü'l-Bedv ve't-târîh*, *Kitâbü'l-Bedvâ ve't-tevârîh*, *Târîh-i Makdisî* şeklinde de anılmaktadır (nşr. Cl. Huart, I-VI, Paris 1899-1919 → I-III, Bağdat 1962, 1964, 1965). IV-VI. ciltleri Farsça'ya da tercüme edilen kitap (Tahran 1349 hş./1970) siyasî tarih kadar medeniyet ve dinler tarihi, kelâm ve İslâm felsefesi için de önemli bir kaynaktır. Makdisî'nin "ilimler ansiklopedisi" (câmiu'l-fünûn) olarak ni-telediği eser (V, 5), eski Türkler'in dinî inançları ve âdetleri hakkında bilgi ihtiva ettiği için Türk tarihi bakımından da önemlidir. *el-Bed' ve't-târîh*'teki kayıtlardan, Makdisî'nin nazar ve cedel konularını genişçe ele alan ve yanlışlıkla Ebû Zeyd el-Belhî'ye nisbet edilen (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1440) *Kitâbü'l-'İlm ve't-tâ'lim* (I, 19), isbât-ı vâcibe dair *Kitâbü'd-Diyâne ve'l-emâne* (I, 70-71), düalist dinleri ele alıp çelişkilerini ortaya koyan *Kitâbü'l-Ma'dile* (I, 91), Kur'an'daki kıssalara dair *Kitâbü Me'âni'l-Kur'ân* (veya *Kitâbü'l-Me'ânî*; II, 23, 93; III, 15, 78 vd.), nefis ve ruh kavramlarını inceleyen *Kitâbü'n-Nefs ve'r-rûh* (II, 115) adlı kitapları bulunduğu anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, I-VI; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüddü), s. 153; Ebû Mansûr es-Seâlibî, *Kitâbü'l-Gurer fi siyeri'l-mülûk ve aḥbârihim: Histoire des rois des perses* (nşr. ve trc. H. Zotenberg), Paris 1900, s. XXI, 501; Ebû'l-Meâfî, *Beyânü'l-edyan* (ed. Cl. Schéfer, *Chrestomathie persane* içinde), Paris 1883, I, 131-171; a.e.: *L'exposé des religions* (trc. H. Massé, *RHR*, XCIV [1926] içinde), s. 17-75; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam* (Atâ), I, 118-119; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ*, III, 64-86; Sirâceddin İbnü'l-Verdî, *Haridetü'l-acâ'ib*, Kahire 1300, s. 168-183; *Keşfü'z-zunûn*, I, 227; II, 1440; M. Şemseddin [Günaltay], *İslâmî Tarih ve Müverrihler*, İstanbul 1339-42, s. 85-91; Cl. Huart, *La littérature arabe*, Paris 1931, s. 282-283, 289, 298-299; a.mlf., "Le véritable auteur du Livre de la Création et de l'Histoire", *JA*, dokuzuncu seri, XVIII (1901), s. 16-21; a.mlf., "Le ra-

tionalisme musulmane au IV^e siècle de l'hégire", *RHR*, L (1904), s. 200-213; a.mlf., "Un nouveau manuscrit du Livre de la Création et de l'Histoire", *JA*, XX (1912), s. 193-194; Adam Mez, *el-Hadâretü'l-İslâmiyye* (trc. M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Beyrut, ts., I, 320-321; II, 367-372; Sezgin, *GAS*, I, 337; III, 387; VII, 277-278; F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden 1968, s. 92, 114, 115, 136; Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı: İsbât-ı Vâcib*, Ankara 1974, s. 86, 108, 110, 138; Tarif Khalidi, *Islamic Historiography*, New York 1975, s. XIII-XIV, XVI, 6-8, 57, 59, 68-69, 83; a.mlf., "Mu'tazilite Historiography: Maqdisî's Kitâb al-Bad' wa'l-tâ'rikh", *JNES*, XXXV/1 (1976), s. 1-11; Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-mü'errihûn*, Beyrut 1978, I, 327-328; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm'da Düşünce ve Hayat* (trc. Fatih Tatlıoğlu), İstanbul 1988, s. 167, 170; Süleyman Sayar, *Makdisî'nin Çeşitli Dinler ve İslâm Hakkında Verdiği Bilgiler Üzerinde Bir Araştırma* (doktora tezi, 1995), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabbân to Ibn Hazm*, Leiden 1996, s. 48-50; Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998, s. 66-67; I. Goldziher, "Huart's le Livre de la Création et de l'Histoire ...", *ZDMG*, LVIII (1904), s. 925-930; "al-Mutahhar b. Tâhir", *El²* (İng.), VII, 762; M. Morony, "al-Bad' wa'l-tâ'rikh", *EI²*, III, 352-353.



SÜLEYMAN SAYAR

MAKDİSÎ, Nasr b. İbrâhîm

(نصر بن إبراهيم المقدسي)

Ebû'l-Feth Nasr b. İbrâhîm b. Nasr en-Nâblusî el-Makdisî ed-Dimaşki (ö. 490/1096)

Şâfiî fakihî ve hadisçi.

407 (1016) yılında Nablus'ta doğdu. Uzunca bir süre kaldığı Kudüs'e nisbetle Makdisî olarak tanındı. İbn Ebû Hâfız (bazı yazmalarda Hâit) künyesiyle de anılır. Temel ilimleri Nablus'ta tahsil ettikten sonra yirmi yaşlarında iken ilim yolculuğuna çıkarak Gazze, Kudüs, Sûr, Diyarbekir ve Meyyâfârikin'a gitti. Sûr'da dört yıl süreyle Ebû'l-Feth Süleym b. Eyyûb er-Râzî'nin derslerine katıldı (437-440/1045-1048). Ayrıca bu şehirlerde Muhammed b. Beyân el-Kâzerûnî gibi âlimlerden fıkıh öğrendi. Hasan b. Ali el-Ahvâzî, İbn Mâkûlâ, Ebû'l-Hasan İbnü's-Simsâr, Ebû'l-Hasan Muhammed b. Avf el-Müzenî ve Ebû'l-Kâsim Ömer b. Ahmed el-Vâsıtî'den hadis dinledi. Ebû Zer el-Herevî ve Hasan b. Muhammed b. Ahmed b. Cümey' gibi âlimlerden icâzet aldı. Kudüs'te önceleri -muhtemelen kendisine nisbetle- Nasriyye, daha sonra Gazzâlî'nin anısına Gazzâliyye olarak adlandırılan zâviyede ders verdi. Safer 471'de (Ağustos 1078) Di-

maşk'a, ardından Sûr'a geçti. Râfizîler'in muhalefetine rağmen ilmi yaymaya çalıştı. 480 (1087) yılında tekrar gittiği Dimaşk'a yerleşerek fetva, tedris ve hadis rivayetiyle meşgul oldu. Ebû Hâmid el-Gazzâlî burada Makdisî'nin fıkıh derslerine katılmış ve münazaralarda bulunmuştur. Kendisinden hadis dinleyenler arasında Hatîb el-Bağdâdî, İbnü'l-Kayserânî ve Ebû Bekir İbnü'l-'Arabî gibi önemli şahsiyetler bulunmaktadır. Zehebî onun rivayet ettiği hadislerde bazı yanlışların olduğunu söylemektedir (*A'lamü'n-nübelâ*, XIX, 140). Makdisî'nin tariki (mezhep imamının görüşlerini tesbitteki yöntemi), çağdaşları İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin tarikiyle kıyaslanarak daha üstün görülmüştür (İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, LXII, 17-18).

Zühd ve takvâsıyla tanınan Makdisî, Dimaşk'ta kaldığı süre boyunca Nablus'taki bir arazisinin geliriyle geçinip kimseden yardım kabul etmedi. Rivayete göre Dimaşk'ta kendisini ziyaret eden Suriye Selçuklu Meliki Tutuş'a ve oğlu Dukak'a iltifatta bulunmadı. Melik, Makdisî'ye sultanın tasarruf ettiği mallardan en hevalâlinin hangisi olduğunu sormuş ve "cizye gelirleri" cevabını almıştı. Daha sonra ilim ehline harcaması için kendisine bu gelirlerden bir miktar para göndermişse de Makdisî ihtiyaçları bulunmadığı gerekçesiyle bunu geri çevirmişti. Makdisî 9 Muharrem 490 (27 Aralık 1096) tarihinde Dimaşk'ta vefat etti. Ölüm günü için Muharrem'in 10 ve 11'i de zikredilmektedir. Bâbüssağır Kabristanı'nda Muâviye'nin kabrinin yakınına defnedilen Makdisî'nin kabri daha sonra ziyaretgâh haline geldi.

Eserleri. 1. *Tahrîmü nikâhi'l-müt'a* (nşr. Hammâd el-Ensârî, Medine 1408/1987; Riyad 1407/1987). 2. *el-Hüccce 'alâ tarîki'l-meḥâcce*. Hadise dair olan eser üzerinde M. İbrâhîm Muhammed Hârûn tarafından 1409 (1988) yılında el-Câmiatü'l-İslâmiyye'de *Muḥtaşaru Kitâbi'l-Hüccce 'alâ tarîki'l-meḥâcce* adıyla bir doktora tezi hazırlanmıştır. 3. *el-Emâli*. Yale Üniversitesi Kütüphanesi'nde bir cüzünün nüshası bulunmaktadır (Nemoy, s. 79). 4. *Hikâyât ḥisân*. Carl Brockelmann kaynaklarda adı geçmeyen bu eserin bir nüshasını kaydetmektedir (*GAL Suppl.*, II, 913).

Makdisî'nin bunlardan başka *el-İntiḥâbü'd-Dimaşki* (on ciltten fazla), *et-Tehzîb ve't-takrîb*, *el-Kâfi* ve *el-Makşûd* adlı fıkıh eserleri yanında *Erba'ûn fi'l-hadis*, *Menâkıbü'l-İmâmi's-Şâfi'i*

gibi bazı risâleleri ve Süleyman b. Eyyûb er-Râzî'nin *el-İşâre*'si üzerine bir şerhinin olduğu kaynaklarda belirtilmektedir. İbn Hacer el-Askalânî, okuduğu eserler arasında yer alan Makdisî'ye ait bir risâleyi *Cüz' fihi mecâlis fi'l-İlm ve ğayrih* başlığıyla zikretmektedir (*el-Mu'cemû'l-müfehres*, s. 58).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk* (Amrî), LXII, 15-18; a.mlf., *Tebyînü kezîbi'l-müfteri*, s. 286-287; İbnü'l-Ebbâr, *el-Mu'ceme*, Madrid 1885, s. 199-200; Nevevî, *Tehzîb*, I/2, s. 125-126; Zehebî, *A'lamû'n-nübelâ*, XIX, 136-143; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm: sene 481-490*, s. 345-348; Sübkî, *Tabakât*, V, 351-353; İsnevî, *Tabakâtü's-Sâfi'yye*, II, 389-390; Ebû'l-Fidâ İbn Kesir, *Tabakâtü'l-fukahâ'tü's-Sâfi'yyîn* (nşr. Ahmed Ömer Hâşim – M. Zeynühum M. Azb), Kahire 1413/1993, II, 491-492; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Sâfi'yye*, I, 274-276; İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemû'l-müfehres* (nşr. M. Şekûr el-Meyâdinî), Beyrut 1418/1998, s. 58; Ebû'l-Yûmn el-Uleymî, *el-Ünsû'l-celîl bi-târîhi'l-Kuds ve'l-Halîl*, Amman 1973, I, 297-298; Musannif, *Tabakâtü's-Sâfi'yye* (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1982, s. 181-182; *Keşfü'z-zunûn*, I, 58, 98, 518; II, 1378, 1630, 1807, 1840; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, III, 395-396; İbnü'l-Havranî, *el-İşârât ilâ emâkini'z-zîyârât: Ziyârâtü's-Sâm* (nşr. Bessâm Abdülvehâb el-Câbî), Dimaşk 1401/1981, s. 57-60; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 603; II, 913; *İzâhu'l-meknûn*, I, 129; II, 274; L. Nemoy, *Arabic Manuscripts in the Yale University Library*, Copenhagen 1956, s. 79.



HAMDİ DÖNDÜREN

MAKDİSÎ, Ziyâeddin

(bk. ZİYÂEDDİN el-MAKDİSÎ).

MAKDİŞU

(مقدشو)

Somali'nin başşehri.

Doğu Afrika'da Hint Okyanusu sahilinde Somali Cumhuriyeti'nin başşehri ve Benâdir eyaletinin merkezidir. Pîrî Reis'in Muğdiş dediği şehre mahallî Somali dilinde Muqdisho, Arapça kaynaklarda Makdeşû, İtalyanca'da Mogadiscio, Türkçe eserlerde Mogadişu (Magdişu) denilmektedir.

Makdişu'nun kuruluş tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Bazı tarihçilere göre Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân zamanında (685-705), Portekizli tarihçi Joao de Barros'a göre ise İran (Basra) körfezinden gelen yedi kardeş tarafından 887 yılında kuruldu. Ancak X. yüzyılda Arabistan'ın çeşitli bölgelerinden ve özellikle Abbâsî kuvvetleriyle Karmatîler arasında

şiddetli mücadelelere sahne olan Lahsâ'dan (Ahsâ) gelen Araplar'la İran'ın Şiraz ve Nîşâbur şehirlerinden buraya göç edenler tarafından kurulduğu genellikle kabul edilmektedir. Bu önemli sahil şehri daima iç bölgelerden gelecek yerli saldırılarına ve Hint Okyanusu'ndan yönelecek deniz taarruzlarına açıktı. Makdişu'ya IV. (X.) yüzyılda yerleşen Mukrî, Cid'atî, Akabî, İsmâîlî ve Affî gibi büyük kabileler kendi aralarında otuz dokuz küçük zümreden oluşan bir birlik tesis ettiler ve şehrin idaresi için ortak bir yönetim kurdular. Zamanla Mukrî ailesi şehirde üstünlük elde etti, Kahtânî nisbesiyle bilinen bir ulemâ sülâlesi oluşturdu ve şehri yönetecek olan kadıların ancak Kahtânîler'den seçilebileceğini diğer zümrelere kabul ettirdi. Bu ulemâ sınıfının yönettiği şehir VI. (XII.) yüzyılda önemli bir ticaret merkezi oldu. VII. (XIII.) yüzyılda Ebû Bekir b. Fahreddin burada küçük bir sultanlık kurmayı başardı ve Mukrîler'le anlaşarak şehir kadılarının onlar arasından seçileceğini bildirdi. Başşehirdeki Mescid-i Cum'a ve diğer iki büyük caminin 636 (1238), 667 (1268) ve Şâban 667 (Nisan 1269) tarihli kitâbelerinden VII. (XIII.) yüzyılda buradaki refah seviyesinin oldukça yüksek olduğu anlaşılmaktadır.

1331 yılında Sultan Ebû Bekir b. Ömer zamanında Makdişu'yu ziyaret eden İbn Battûta sultanın (şeyh) Makdişu dili konuştuğunu, ancak Arapça'yı da bildiğini, bu hânedan döneminde şehrin büyük gelişme gösterdiğini ve çok canlı bir ticaret hayatının olduğunu belirtmekte, şehir hakkında ayrıntılı bilgi vermektedir (*er-Rihle*, s. 253-257). Makdişu'nun Mısır ve Arap yarımadasıyla ticarî münasebetleri oldukça gelişmişti. XIV. yüzyıldan itibaren Makdişu ülkenin kuzey pazarını elinde bulunduruyordu. XIV-XV. yüzyıllar Makdişu'nun tarihteki en müreffeh dönemini oluşturmaktadır.

Yâkût el-Hamevî, İbn Mâcid, İdrîsî, İbn Saîd el-Mağribî, İbn Battûta ve Pîrî Reis gibi İslâm coğrafyacıları Makdişu'yu, Zencî ülkesi de denilen Hint Okyanusu sahilleriyle iç bölgelerinin kendi dönemlerindeki en büyük şehirleri arasında zikretmektedir. Yâkût el-Hamevî ayrıca Makdişu halkının Berberî asıllı olduğunu, ancak bunların Mağrib'deki Berberîler'den farklı bir kavim olup Habeşîler'le Zencîler arasında ayrı bir ırka mensup bulunduğunu ve nüfusunun tamamının başka yerlerden gelen göçmenlerden oluştuğunu kaydeder (*Mu'cemû'l-büldân*, V, 201). Aynı şekilde İbn Battûta, Makdişu'yu zi-

yareti sırasında görüştüğü Sultan Ebû Bekir b. Ömer'in Berberî asıllı olduğunu söyler (*er-Rihle*, s. 254). XVI. yüzyılın başında sadece şehrin değil Habeş de denilen ülkenin isminin Makdişu olduğunu ve burada yaşayan halkın Makdişu dili konuştuğunu Pîrî Reis belirtmektedir (*Kitâb-ı Bahriye*, I, 165-169). Ayrıca şehirde altın bol olup buraya uğrayan Portekiz gemileri altın, sırmalı kumaşlar, fildişi, abanoz ve güzel kokulu amber alıyorlardı.

XV. yüzyılın sonuna doğru Makdişu'nun durumunu sarsan olay, Ümit Burnu üzerinden Hint Okyanusu sahillerine seferler düzenleyen Portekiz ve İspanyol donanmalarının buraya gelişidir. Her ne kadar 1499'da Hindistan'dan dönüşünde Vasco da Gama donanmasıyla Makdişu'ya bir saldırı düzenlemişse de şehri işgal edememişti. 1507'de gerçekleştirilen saldırılar da başarısızlıkla sonuçlandı. 1532'de Vasco da Gama'nın oğlu Estevão da Gama gemi satın almak amacıyla buraya gelmişti. XVI. yüzyılda Makdişu'da yönetim Muzaffer sülâlesinin eline geçti. Bu sırada Somali asıllı göçebe Heviye kabillesi, yine Somali asıllı olup Makdişu Sultanlığı ile ittifak yapan mahallî Acurân Sultanlığı'nın topraklarını işgal ederek Makdişu'nun ekonomik açıdan geri kalmasına sebep oldu.

1585'te Emîr Ali Bey, Hint Okyanusu sahillerini iki kadirga ile dolaşarak önce Makdişu'yu, ardından Mombasa'ya kadar diğer sahil şehirlerini Portekiz saldırılarından kurtarıp Osmanlı Devleti'ne bağladı. İki yıl sonra Portekizliler tekrar bölgeye geldilerse de Makdişu'ya saldırmadılar, Faza'da büyük bir katliam yaparak 10.000 hurma ağacını kestiler. Bunun üzerine Ali Bey beş gemiyle tekrar bölgeye gelip bu sahillerin Osmanlı hâkimiyetinde olduğunu ilân etti (1589). Fakat henüz Mombasa'da iken Portekizliler'e yenilerek esir alındı ve Lizbon'a götürüldü. XVII. yüzyılda Osmanlı deniz akınları Afrika'nın doğu sahillerinde son bulsa da Makdişu'da en az on ayrı Osmanlı padişahı adına, üzerinde tuğra bulunan ve Osmanlı topraklarında kullanılanlara benzeten bakır paraların bastırılmasına devam edildi. Ayrıca bu dönemde Uman ve Portekiz ile ticarî münasebetler oldukça gelişmişti.

1698 yılında Uman Sultanı Seyf b. Sultân, Mombasa'yı Portekizliler'den alınca Makdişu ve diğer Somali sahil şehirleri de Umanlılar'ın eline geçti. Fakat Uman buradaki birliklerini geri çektiği zaman yeni bir idarî boşluk oluştu. 1700'de bir

İngiliz deniz filosu günlerce Makdişu önünde karaya asker çıkaramadan bekledi ve sonunda geri dönmek zorunda kaldı. Bu gelişmeler Makdişu'yu her yönden iyice zayıflattı ve şehir Hamarven ve Şangani adıyla ikiye bölündü. Somali etnik grubu yavaş yavaş eski Arap şehrine girmeye başladı. 1752'de Uman Sultanlığı adına Makdişu'dan Afrika'nın güneyindeki Cap Delgado'ya kadar olan sahiller Arap bölgesi ilân edildi ve Portekiz hâkimiyetine son verildi. Ancak Makdişu şehri bir başka Somali asıllı kabile olan Darandolle'nin eline geçti. İmam unvanı taşıyan reisleri karargâhını Şangani'de kurdu. Başlangıçtan itibaren Kahtânîler'in elindeki kadılık imtiyazlarına ise dokunulmadı.

1823 yılında Makdişu ismen Uman Sultanı Seyyid Saîd b. Sultân'a bağlandıysa da buranın idaresi yine Somali yerli reislerinin elinde kaldı. 1843'te Makdişu'ya ilk defa Umanlılar tarafından Somali asıllı bir vali tayin edildi. Vali mensubu olduğu kabilesiyle birlikte ülkenin iç kesimlerine çekildiği için görevinden ayrıldı. Bû Saîdî hânedanından Zengibar Sultanı Bergaş b. Saîd Makdişu'yu 1871'de doğrudan idaresine aldı. 1905 yılına kadar buraya tayin edilen valiler sayesinde Makdişu Zengibar'a bağlı kaldıysa da 1889'da dönemin sultanı Halife b. Bergaş tarafından limanı İtalya'ya kiraya verildi. Ardından Barave, Merka ve Vanşeyh şehirleriyle beraber Makdişu 1892 yılında 160.000 rupi karşılığında aynı ülke tarafından kiralandı ve buraları İtalyan himayesindeki kıyıları olarak ilân edildi. Yayılmacı bir politika izleyen İtalyanlar gözlerini Habeşistan'a

diktiklerinden 1897'de Somali-Habeşistan sınırını çizmek için bir antlaşma yapmaya teşebbüs ettiler. Bu amaçla Makdişu Limanı'nın bulunduğu Benâdir'de düzenleme yapıldı. Zengibar Sultanlığı, İtalya'nın Benâdir bölgesindeki hâkimiyetini 1902'de kabul etti. Zengibar Sultanı Seyyid Ali b. Hamûd 1905'te Makdişu'yu, 1906'da Somali sahilinde Zengibar'a ait bulunan bütün toprakları İtalya'ya sattı. 1911 yılında İtalya Somali'yi sömürge ilân ederek Makdişu'yu başşehir yaptı.

1938'de İtalya'nın Etiyopya ile yaptığı savaş esnasında 50.000 kişinin yaşadığı şehirde nüfusun % 40'ını İtalyanlar oluşturmuyordu. II. Dünya Savaşı sırasında İtalya'nın Somali sömürgesi İngilizler tarafından işgal edildiyse de şehrin idaresi geçici olarak tekrar İtalya'ya bırakıldı.

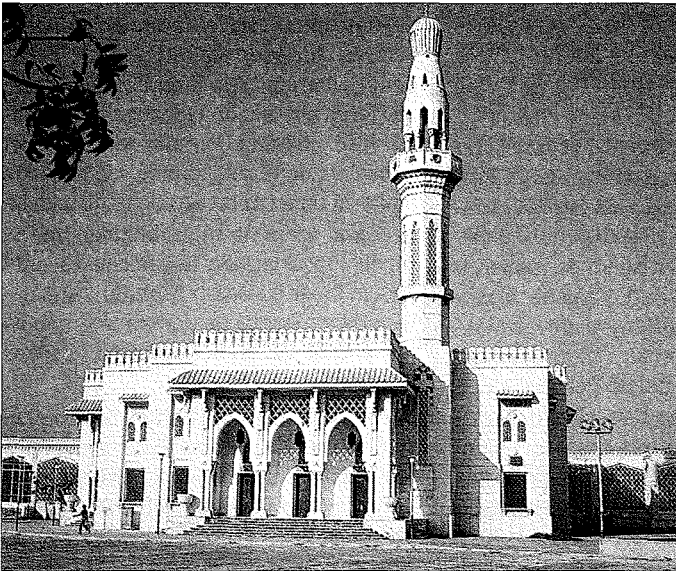
1990'lı yıllardaki iç savaş esnasında Makdişu büyük ölçüde tahrip edildi. 1991'den itibaren iç savaşın merkezinde yer alan şehrin kuzeyi Ali Mehdî'nin, güneyi General Muhammed Ferah Aydid'in idaresine geçti. 1991 yılı Ocak ayında devlet başkanı Siyad Barre'nin Makdişu'yu terketmesinin ardından Mayıs ayında ülkenin kuzeybatısı Somaliland adıyla Makdişu merkezli idareden ayrılarak müstakil devlet olduğunu ilân etti. Bunu takip eden yıllarda Amerika Birleşik Devletleri'nin öncülüğünde Birleşmiş Milletler, Somali'de devam eden açlığı önlemek ve barışı yeniden tesis etmek amacıyla 1993'te "Restore Hope" ve 1994'te "Unosom" adı verilen iki başarısız müdahalede bulundu. Somali, 1998 yılı Temmuz ayında kuzeydoğusundaki Puntland

eyaletinin merkezden ayrı müstakil bir devlet olduğunu ilân etmesiyle iyice parçalandı. Bilhassa başşehir Makdişu'nun idarî boşluğa düştüğü bu dönemde çeşitli Arap ülkelerinin desteğiyle dinî cemiyetler geçici emniyeti sağlayıp eğitim ve sağlık hizmetlerini gönüllüler vasıtasıyla yürüttüler. Yaklaşık on yıl boyunca iç savaşın ve her türlü yıkımın sürdüğü Makdişu'da havayolu ve Maan Limanı uluslararası ulaşımına açık tutularak dış dünya ile bağlantısı muhafaza edildi. Dinî cemiyetler, iş adamları ve gönüllü kuruluşlar 2000 yılı Mart ayında Cibuti'nin Arta şehrinde düzenlenen barış konferansına 2800 delege göndererek 245 üyeli geçici millet meclisinin açılmasına karar verdiler. Bu kararlar kısa zamanda hayata geçirildi ve Makdişu'da nüfusun çoğunluğuna sahip Hâviye kabilesine mensup Abdülkâsım Salâd Hasan 2000 yılı Ağustos ayında devlet başkanlığına seçildi.

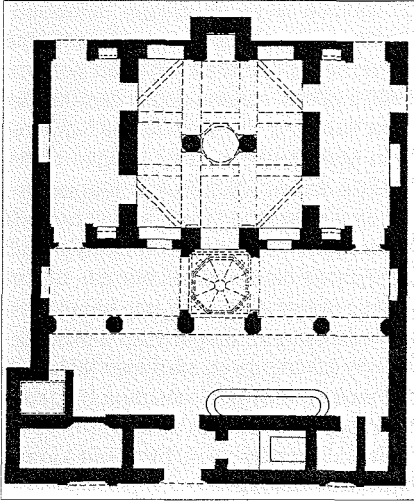
Tarih boyunca başşehir Makdişu Somali'nin en büyük şehri, başlıca limanı ve birinci derecede ticarî merkezi oldu. Buradaki limandan yurt dışına başta canlı hayvan, muz ve deri ihracatı iç savaş dönemine kadar devam etti. Şehirdeki iktisadî faaliyet balık ve et gibi gıda sektöründe, deri sanayii, marangozluk ve tekstil alanlarında yoğunlaştı. Şehrin etrafına Benâdir bölgesinin zirai ürünlerini işlemek üzere fabrikalar açıldı.

Makdişu'nun en önemli tarihî eserleri, kitâbesinde Hacı b. Muhammed b. Abdullah adıyla 27 Şâban 667 (1 Mayıs 1269) tarihi yer alan Mescidü Fehreddin, Kululah b. Muhammed b. Abdülazîz adı yazılı, XIII. yüzyıla ait olan ve cuma camisi olarak bilinen Mescidü's-Şeyh Abdülazîz ve Hüsrev b. Muhammed eş-Şîrâzî adıyla 667 (1268-69) tarihi kayıtlı Erbaa Rükûn Camii'dir. XIX. yüzyılda Zengibar sultanı tarafından inşa edilen Garesa Sarayı millî müzeye dönüştürüldü. Müze tarafından hazırlanan katalogda bilhassa Makdişu'da bulunan, çoğu XIII-XIV. yüzyıllara ait mezar taşı kitâbeleri ve diğer eserlere ait kitâbeler bulunmaktadır. 1954'te eğitime başlayan Somali Millî Üniversitesi dışında endüstri ve eczacı-doktor yetiştiren yüksek okullar bulunmaktaydı.

Tarih boyunca ülkenin İslâmlaşma'sında kuzeyde Zeyla'nın, iç bölgelerde Harar'ın merkezî konumunu güneyde Makdişu'nun temsil ettiği görülür. Bölgedeki tarihatlardan Rifâiyye yaygındır. Şeyh Sûfî adıyla bilinen Abdurrahman b. Abdullah



Makdişu'da bir cami



Makdişu'da XIII. yüzyıla ait Fahreddin Camii'nin planı

eş-Şâfi, Kutbü'l-Benâdir ismiyle meşhurdur ve Makdişu'daki kabri önemli ziyaretgâhlardan biridir. 26 Aralık 1964 tarihinde VI. Dünya İslâm Kongresi Makdişu'da toplanmıştır.

Sömürge döneminde resmî dairelerin ve Avrupalılar'ın oturduğu mahallelerin inşa edildiği Makdişu, günümüzde birbirini dikey olarak kesen düz çizgi halindeki yollarıyla modern bir şehir görünümündedir. Yalnız iki ayrı semt halindeki (kıyıda Şingani ve kıyından içeride bulunan Amaruini semtleri) sömürge öncesi dönemden kalan eski kesim şehrin Avrupâî görünüşlü kesimiyle tezat teşkil ederek Arap kültürünün izlerini taşır. Makdişu 2003 yılına ait tahminlere göre 1.030.876 nüfusa ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân* (Cündî), V, 201; İbn Battûta, *er-Rihle*, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 253-257; Piri Reis, *Kitâb-ı Bahriye* (nşr. Ertuğrul Zekâi Ökte v.dğr.), İstanbul 1988, I, 165-169; J. de Barros, *Extractos da Asia*, Lisbon 1778, tür.yer.; L. M. Devic, *Le pays des zendjs ou la côte d'orientale d'Afrique*, Paris 1883, s. 60-64, 151-154; E. Cerulli, "Kitâbü'z-Zünûc", *Somalia*, Roma 1957, I, 233-292; a.mlf., "Makdişu", *İA*, VII, 203-205; a.mlf. – [G.S.P. Freeman-Grenville], "Makdişu", *EP* (Fr.), VI, 126-127; J. S. Trimingham, *Islam in East Africa*, London 1962, s. 3, 5, 6, 10, 12-14, 30, 156; N. Tchittick, *Kilwa an Islamic Trading City on the East African Coast*, London 1974, s. 14-15, 237-238; J. Cuoq, *Les musulmans en Afrique*, Paris 1975, s. 404-417; J. Jolly, *Histoire du continent africain*, Paris 1989, I, 89, 104, 126; W. Michler, *Somali, Bir Halk Ölüyor* (trc. İrfan Öksüz), İstanbul 1993, s. 26-32, 88; J. de Vere Allen, *Swahili*

Origins, London 1993, s. 117; C. Coquery-Vidrovitch, *Histoire des villes d'Afrique noire des origines à la colonisation*, Paris 1993, s. 141; M. Horton, "East Africa", *The Mosque* (ed. M. Frishman – H. Khan), London 1994, s. 200, 205; Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğunun Güney Siyaseti: Habeş Eyâleti*, Ankara 1996, s. 3, 161; G. S. P. Freeman-Grenville – B. G. Martin, "A Preliminary Handlist of the Arabic Inscriptions of the Eastern African Coast", *JRAS*, sy. 2 (1973), s. 102-107.



AHMET KAVAS

MAKEDONYA

Balkan yarımadasında bir ülke.

I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

II. TARİH

III. EDEBİYAT ve MİMARİ

Avrupa'nın güneydoğusunda kabaca elips biçiminde bir ülke olan Makedonya Arnavutluk, Kosova, Sırbistan, Bulgaristan ve Yunanistan ile komşudur. Yerel resmî adı Republika Makedonija (Makedonya Cumhuriyeti), uzlaşarak benimsenmiş adı (konvensiyonel ad) Stara Jugoslovenska Republika Makedonija (Eski Yugoslav Cumhuriyeti Makedonya - The Former Yugoslav Republic of Macedonia [F.Y.R.O.M]) olan ülkenin yüzölçümü 25.333 km², nüfusu 2.046.209'dur (2001). Yerli müslüman etnik grupların itirazlarına uğrayan resmî istatistiklere göre bu nüfusun % 66,6'sı Makedon, % 22,7'si Arnavut, % 4'ü Türk, % 2,2'si Çingene, % 2,1'i Sırp ve % 2,4'ü diğer etnik gruplardır. Tek meclisli, çok partili cumhuriyetle yönetilen Makedonya'nın başşehri Üsküp (Skopje, 444.750), diğer önemli şehirleri Manastır (Bitola, 77.712), Kumanova (64.191), Pirlape (Prilep, 64.168) ve Kalkandelen'dir (Tetovo, 50.376).

I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

Dağlık bir ülke olan Makedonya, çok yaşlı araziyle kaplı olmasına rağmen yakın jeolojik dönemdeki tektonik hareketler (kırılmalar ve yükselmeler) sonucunda gençleşmiş bir arazi görünümü kazanmıştır (1963 Üsküp depremi bu son derece kırıklı = faylı yapının bir göstergesidir). Ülkenin en yüksek noktası 2753 metreye ulaşan Golem Korab zirvesidir. Başlıca çukur alanlar ise Üsküp, Manastır ve güneydoğudaki Ustrumca (Strumica) havzalarıdır.

Ülkede hâkim olan iklim tipi soğuk kışlar ve sıcak, kurak yazlarla dikkati çeken karasal iklimdir. Doğal bitki örtüsü olarak dağlık kesimlerde sık orman örtüsü bu-

lunur. Çukur alanlarda yaz mevsiminde bozkır görünüşü hâkimdir.

Makedonya'da en önemli akarsu başşehir Üsküp'ten geçerek ülkeyi ikiye bölen Vardar nehridir. Yunanistan'a geçtikten sonra Ege denizine ulaşan bu akarsu ülkenin âdeta simgesi haline gelmiştir. Meselâ tarihî Makedonya bölgesini günümüzde Bulgaristan (Bulgaristan Makedonyası) ve Yunanistan (Yunanistan Makedonyası) sınırları içinde kalan kesimlerinden ayırmak için buraya coğrafyada Vardar Makedonyası da denilmektedir. Ülkenin sahip olduğu irili ufaklı göller arasında sınırları üzerinde bulunan üç tanesi önemlidir. Bunlar Makedonya - Arnavutluk sınırı üzerinde Ohri, Makedonya - Yunanistan sınırı üzerinde Doyran ve bir kısmı Makedonya, bir kısmı Arnavutluk, bir kısmı da Yunanistan sınırları içinde yer alan Prespa gölüdür.

Topraklarının dörtte birinden azı (% 23,6) ekilebilir olup 2001 istatistiklerine göre millî gelirin % 10'u tarıma, % 32'si endüstriye, % 58'i hizmetler sektörüne dayanır. Tarım ülkenin az engebeli kesimleriyle çukur alanlarında çeşitlilik kazanır. Pirinç, tütün ve buğday ekiminin yanında çeşitli meyveler (üzüm ve özellikle karaerik) yetiştirilir. Yugoslavya Federasyonu döneminde dev boyutlu sanayi kuruluşları (demir çelik, nikel vb.) yapıldıysa da bunların kuruluş yerleri iyi seçilemediğinden ülke ekonomisine fazla yararlı olmadı. Metal sanayii dışında başlıca sanayi kolları tekstil, ağaç ürünleri ve tütün endüstrisiyle ilgilidir. Ülkedeki başlıca yer altı zenginlikleri krom, çinko, manganez, tungsten ve demirdir.

Makedonya Cumhuriyeti'ndeki nüfusun % 67'si Makedon Ortodoks, % 30'u müslüman ve % 3'ü diğer mezhep veya kiliseler mensuptur. Müslüman kaynakları müslümanların % 45'i bulduğunu ve resmî istatistiklerin doğru olmadığını iddia etmektedir. Slavlar, milâttan sonra VI. yüzyılın sonu ve VII. yüzyılda Balkanlar'a göç ettikleri zaman Bizans kilisesinin etkisi altına girmişlerdi. 863'te Ohri'ye gelen Aziz Naum (Sveti Naum) buradaki Slavlar'ı Ortodoksluğa kazandırdı. Makedonya'yı da içine alan Bulgar Devleti 870'te Hristiyanlığı kabul edince bu din Slavlar arasında iyice yayıldı. Ohri Edebiyat Okulu'nu kurdu. Bölgedeki dinî hayatın merkezini oluşturan Ohri 1000 yıllarında başpiskoposluk haline geldi ve bu konumunu yüzyıllar boyunca korudu. Osmanlı Devleti'nin, İstanbul'un alınışın-

dan sonra otosefal Balkan kiliselerini Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi altında birleştirmesinin ardından da varlığını sürdüren Ohri başpiskoposluğu 1767'de Osmanlı hükümeti tarafından kaldırıldı. Doğrudan Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi'ne tâbi olan bölge hristiyanları, 28 Şubat 1870'te Bulgar ekzarhlığının kurulmasıyla büyük ölçüde patrikhânenen ayrılarak Bulgar ekzarhlığına geçti. Ekzarhlık okulları kapatılınca bölgedeki hristiyanlar Sırp din adamlarının etkisi altına girdi. Yugoslavya içinde federal bir cumhuriyet haline gelen Makedonya'da 1958'de Ohri'de Slav Makedonları'nı içine alan ve kendini Ortaçağ'daki Ohri başpiskoposluğunun devamı olarak gören bir Makedon Ortodoks kilisesi (Makedonska Pravoslavna Crkva [MPC]) kuruldu. Günümüzde Makedonya Cumhuriyeti'ndeki Makedon Ortodokslar bu kiliseye tâbidir. Balkanlar'da Osmanlı hâkimiyetinin kuruluşuyla Arnavutlar'ın ve bir kısım Slav halkın Müslümanlığa geçişi ve Türkler'in yoğun yerleşmeleri sonucu bölgede önemli bir müslüman nüfus oluşmuştu. Osmanlı egemenliğinin sona ermesiyle müslümanların sayısında önemli bir azalma görüldü. Özellikle Doğu Makedonya'daki Türkler'in büyük bir çoğunluğu, Batı Makedonya'da ise hem Türkler'in hem Arnavutlar'ın büyük bir kısmı Türkiye'ye göç etti, bu göç halen sürmektedir. Resmî istatistiklere göre 1921'de 118.778 (% 14,9) olan Türk nüfusunun 1994 nüfus sayımında 78.019'a (% 4) düştüğü görülmektedir. Bugün Makedonya'daki müslüman varlığın çoğunluğunu batı Makedonya'daki Arnavutlar teşkil etmektedir.

Osmanlı döneminden sonra buradaki müslümanların dinî hayatıyla ilgilenen ve doğrudan Saraybosna'ya (Sarajevo) bağlı Vakufska Direkcija, sonra da Makedonya İslâm Birliği Meşihatı adı altındaki dinî kuruluş halen faaliyetini sürdürmektedir.

Söz konusu kuruluşu bağlı on üç müftülük mevcuttur. Günümüzde bu meşihatın idaresinde Üsküp'te faaliyet gösteren İsa Bey Medresesi İmam - Hatip Lisesi ve bir İlâhiyat Fakültesi mevcuttur. 1987'den itibaren Makedonca, Arnavutça ve Türkçe olarak aylık *el-Hilâl* adlı bir gazete yayımlanmaktadır. Her üç dilde dinî neşriyat da kısmen yapılmaktadır.

Üsküp'te 1918-1945 yılları arasında Osmanlı usulüyle çalışan üç medrese mevcuttu (Meddah Medresesi, Kral Aleksandar Medresesi, İsa Bey Medresesi). Ayrıca Üsküp'te II. Dünya Savaşı esnasında ve sonrasında faaliyet gösteren Yücel Teşkilâtı, Makedonya'daki Türkler'in millî sorunlarını dile getirmiş ve mensuplarının büyük bir kısmı komünist rejim tarafından idam edilmiştir.

Makedonya Cumhuriyeti'nde nüfusun % 70'i Makedonca, % 22,7'si Arnavutça, % 4'ü Türkçe, % 3'ü Sırpça - Hırvatça - Boşnakça konuşmaktadır. Günümüzde resmî dil olarak kullanılan Makedonca, II. Dünya Savaşı sonunda tesis edilen Makedonya Devleti ve milletin yazı dili olarak hükümetin inisiyatifıyla oluşturulmuştur. Mayıs 1945'te Kiril alfabesi Makedonya Halk Cumhuriyeti'nin resmî alfabesi olarak kabul edilmiş, yazı dili oluşturulurken de özellikle Orta ve Batı Makedonya'da konuşulan lehçe esas alınmıştır. Makedonca'nın grameri Bulgarca'nın gramerine çok yakın olmakla birlikte kelime hazinesinin Sırpça'dan çok etkilendiği ve Bulgarca yazı diliyle önemli farklılıklar olduğu görülmektedir. Ancak Bulgar tarafı Makedonya Slavları'nın Bulgar ve orada konuşulan dilin Bulgarca olduğunu, Makedon milleti veya Makedonca diye bir dilin bulunmadığını iddia ederek Makedonya meselesine II. Dünya Savaşı'ndan sonra "dil kavgası" adı altında yeni bir boyut kazandırdı. Makedonya Cumhuriyeti'nin bağımsızlığını ilânı üzerine bu kav-

ga yeniden alevlendi. Bulgar hükümetinin Makedonca'yı ayrı bir dil olarak kabul etmemesi yüzünden yaşanan gerilim, 1990'lı yılların sonuna doğru özellikle Avrupa Birliği'nin etkisiyle Bulgar hükümetinin Makedonca'yı kabul ettiğini bildirilmesiyle azaldı. Fakat Bulgar kamuoyunda, okul kitaplarında ve tarih yazımında Makedonca ve Makedon milletiyle ilgili görüşlerde bir değişiklik olmadı. Günümüzde Bulgar asıllı olduğunu kabul eden Makedonlar'a ve Bulgaristan üniversitelerinde öğrenimlerini sürdüren Makedon öğrencilerin büyük bir kısmına Bulgaristan Devleti tarafından vatandaşlık verilmektedir ve olayın yeni bir boyut kazandığı görülmektedir.

II. TARİH

Eskiçağ'larda Makedonya adı verilen kesim güneyde Therme körfezi, batıda Haliakmon nehri ve kuzeyde Axios nehri arasındaki bölgeyi, doğuda Axios vadisinden Strymon nehrine kadar uzanan alanı ve Strymon'un doğusundaki Philippi ovasını kapsamaktaydı.

Yunan asıllı oldukları öne sürülen Makedonlar (Yunanca Makedones), milâttan önce 1200'lerden sonra bugünkü Selânik'e yakın Aigai civarına yerleşmeye başladı. Milâttan önce VII. yüzyıldan itibaren Argead hânedanlığına mensup bir kral tarafından yönetildi. Milâttan önce 510-479 yılları arasında Pers İmparatorluğu'na bağlandı, Persler'in çekilmesinin ardından I. Aleksander zamanında egemenlik bölgesini yaklaşık dört kat genişletti. Makedonya'nın zengin madenleri ve ke-resteleri sebebiyle Atina tarafından milâttan önce IV. yüzyılda gittikçe artan şekilde tehdit edilmesi sonucu çıkan savaş Makedonlar'ın galibiyetiyle sonuçlandı. Atina ile yaşanan bu çatışmalar döneminde bazı Yunanlılar, Makedonlar'ın krallık hânedanı da dahil olmak üzere Yunan asıllı değil "Barbarlar" olduklarını ileri sürdüler. Bu iddiada, siyasî çatışmalar yanında Makedon devlet ve sosyal yapısının Yunan polislerinden çok farklı oluşu önemli bir rol oynuyordu. Ayrıca Makedon lehçesi Yunanca kökenli olmakla birlikte İliir ve Trak dillerinin etkisi altında kalmıştı ve Yunanlılar tarafından anlaşılammaktaydı. Makedonya'nın merkezi milâttan önce V ve IV. yüzyıllardan itibaren Pella şehri oldu. II. Filip zamanında (Philippos, m.ö. 359-336) Makedonya Balkanlar'ın en büyük gücü haline gelerek Yunan şehirlerinin önemli bir kısmını hâkimiyeti altına aldı. Büyük İskender (III. Alexandros,



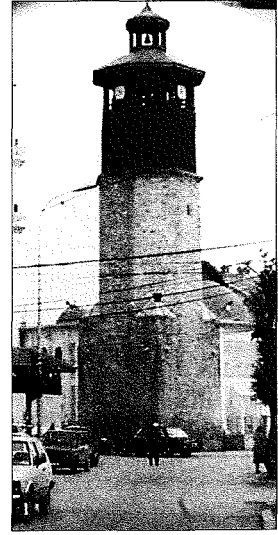
Ohri'den
bir görünüş

m.ö. 356-323) babasının fetih politikasını sürdürdü. Anadolu'ya geçti ve Hindistan'a kadar ilerledi. Büyük İskender'in milattan önce 323'te Babylon'da ölümü üzerine Makedonya'da ve ele geçirilen bölgelerde generaller arasında büyük bir iktidar mücadelesi başladı. Bu kargaşa döneminde milattan önce 310'da Argead hânedanının son temsilcisi de öldürüldü. Milattan önce 276'da Büyük İskender'in subaylarından birinin torunu hâkimiyeti eline geçirerek Antigonlar hânedanlığını kurdu. Fakat Makedonlar'ın Yunan şehirleri üzerindeki egemenliği gittikçe zayıfladı. Makedonya Kralı V. Phillipp'in Roma İmparatorluğu'na karşı Hannibal ile ittifakı üzerine başlayan Makedonya savaşları (m.ö. 214-205, 200-196, 171-168) sonunda Makedonya Krallığı ortadan kaldırıldı ve Makedonya Roma'nın hâkimiyeti altına girdi.

Roma İmparatorluğu'nun idaresinde Makedonya Amphipolis, Thessalonike, Pella ve Herakleia'da merkezleri bulunan ve birbirinden ayrı yönetilen dört bölgeye taksim edildi. Milattan önce 150-148'de çıkan isyanlar üzerine tek bir eyalet haline getirilerek sınırları Adriyatik denizine kadar genişletildi. Yunanistan'ın korunmasında stratejik önemi büyük bir sınır eyaleti olan Makedonya'nın valisi Selânik'te oturmaktaydı. Roma'nın askerî harekâtını Tuna nehrine doğru kaydırmaya başlaması ve milattan sonra 45-46'da Moesia adlı yeni bir sınır eyaletinin kurulmasıyla önemi azalmaya başladı. Milattan sonra 395'te Doğu Roma (Bizans) İmparatorluğu'nda kalan Makedonya, milattan sonra III. yüzyıldan itibaren Sarmat ve

Cermen kavimlerinin akınlarına sahne oldu. Gotlar tarafından yağmalandı. VI. yüzyılın sonlarına doğru Slav kavimleri ve Avarlar Selânik önlerine kadar ilerledi ve Makedonya'da Slav kavimleri yerleşmeye başladı. Ancak VIII. yüzyılda Bizans İmparatorluğu tarafından Makedonya eyaleti tesis edilerek bölge daha sıkı bir kontrol altına alındı. IX. yüzyılda Makedonya Bulgarlar'ın yönetimine girdi. 1018'de Bulgar Krallığı'nın ortadan kaldırılmasıyla yeniden Bizans idaresine geçti. Sırp Kralı Stefan Duşan zamanında (1331-1355) Sırp Krallığı topraklarına katıldı.

Makedonya, 1389 Kosova Savaşı'nda Sırp ve müttefik güçlerinin yenilmesinden sonra Osmanlı hâkimiyeti altına girdi. Osmanlı idaresinde Makedonya ismi unutuldu. Fakat Balkanlar'da Osmanlı hâkimiyetinin sarsıntıya uğramasıyla XIX. yüzyılın başlarından itibaren Avrupa'da yeniden kullanılmaya başlandı. Özellikle 1877-1878 Osmanlı Rus Savaşı'nın ardından yeni kurulan Balkan ülkeleri arasında da yaygınlaşan bu isim, Osmanlı hükûmeti tarafından ayrılıkçı bir anlam taşıdığı gerekçesiyle resmen kullanılmadı. Eski Makedonya'nın kapsadığı bölge, Osmanlı Devleti'nin merkezî idaresi altında Rumeli eyaletinin bir parçası durumundaydı. XIX. yüzyılda ise elviye-i selâsenin sınırları (Selânik, Manastır ve Kosova vilâyetleri) içinde yer alıyordu. Selânik vilâyeti hemen hemen bütünüyle eski Makedonya sınırları içinde kalmakla birlikte merkezi Üsküp şehri olan Kosova vilâyetinin yalnızca güney bölgeleri eski Makedonya sınırları içine giriyordu. Manastır vilâyeti Makedonya sınırlarının batısındaki pek çok Ar-



Gostivar
Saat Kulesi

navut şehrini kapsıyordu. Makedonya ismi güneyde Ege denizi ve Aliakmon (Bistrica) nehrine, kuzeyde Şardağı, Üsküp Karadağı (Skopska Crna Gora), Kozjak ve Osogovo dağlarına, doğuda Mesta (Nestos) nehrine ve batıda Korab, Jablanica, Mokra ve Pindos dağlarına kadar uzanan bir bölgeyi tanımlamaktaydı. Bu sınırlar içinde Selânik (Thessalonike), Manastır ve Üsküp gibi vilâyet merkezlerinin yanında Siroz (Serres), Drama, Kavala, Petriç, Melnik (Melnik), Nevrekop (Goce Delçev), Razlog, Cum'a-i Bâlâ (Blagoevgrad), Ustrumca (Strumica), Doyran, Kukuş, Gевgeli, Vodina (Edessa), Karaferya (Veroia), Katerine, Selrice (Serbia), Kozani, Kesriye (Kastoria), Florina, Ohri, Pirlepe (Prilep), Debre (Debar), Köprülü (Veles), İştip (Štip), Koçana, Kratova, Kumanova, Kalkandelen, Gostivar gibi kaza ve sancak merkezleri de bulunuyordu. XV-XVIII. yüzyıllar boyunca Osmanlı idaresi altında bazı kesimlerinin Batılı güçlerle yapılan savaşlar sebebiyle kısa süreli işgalleri dışında önemli bir siyasî ve sosyal olayla karşı karşıya kalmayan bölge XIX. yüzyıldan itibaren çalkantılı bir döneme girdi. XIX. yüzyılın sonuna gelindiğinde bölgede kalabalık bir Türk müslüman nüfusu mevcuttu. Türkler'in yanında Bulgarca konuşan Slavlar, Rumlar, Manastır ve Üsküp çizgisinin batısında kalan şehirlerde yoğunlaşan Arnavutlar, Sırlar, özellikle Selânik şehrinde nüfusun önemli bir kısmını oluşturan yahudiler, Çingeneler vb. etnik gruplar bulunmaktaydı. Bu etnik çeşitlilik dışında Makedonya'da yaşayan halk farklı din ve mezheplere mensuptu (müslümanlar, Ortodoks ve Katolik hristiyanlar, yahudiler). Türkler yanında Arnavutlar'ın önemli bir kısmı ve Slavca konuşan bir grup halk

Üsküp'ten bir görünüş



(Torbeşler ve Pomaklar) müslümanları, Rumlar, Bulgarlar, Sırp ve Ulahlar'ın önemli bir kısmı Ortodoks Hristiyanları oluşturuyordu. Ortodoks Hristiyanlar İstanbul'daki Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi'ne tâbi idi. Patrikhâne XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren Rumca eğitim veren cemaat okulları açmaya başladı, özellikle Yunanistan'ın bağımsızlığından (1830) sonra bu okul sistemini Ortodokslar'ın yaşadığı bölgelerde yaygınlaştırdı. Ayrıca Rumca, XIX. yüzyılda Balkanlar'da Rum tüccarların faaliyetleri neticesinde belli başlı ticaret dili haline gelmişti. Bu durumu Bulgarlar'ın patrikhâne yoluyla Rumlaştırılması olarak algılayan bir kısım Bulgarlar, gittikçe yaygınlaşan milliyet fikirlerinin de etkisiyle yüzyılın ortalarından sonra millî bir Bulgar kilisesinin kurulmasını talep etmeye başladı. Bu da Bulgarlar'la patrikhâne ve Rumlar arasında uzun süren bir mücadelenin başlamasına sebep oldu. Neticede Rusya'nın da etkisiyle 1870'te bir ferman yayımlanarak Bulgar ekzarhlığının kurulmasına izin verildi. Bulgar nüfusunun yoğun olarak yaşadığı belli bölgeler Bulgar ekzarhlığının yönetimine verilirken fermanla başka bölgelerdeki Ortodokslar'ın üçte ikilik çoğunluğu sağladıkları takdirde Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi'nden ayrılıp Bulgar ekzarhlığına geçebilecekleri belirtiliyordu. 1870'i takip eden yıllarda patrikhâne örneğindeki gibi Bulgarca eğitim veren bir okul sistemi kuran Bulgar kilisesi Makedonya bölgesine doğru yayılmaya başladı. Bunun sonucunda Makedonya'daki Ortodoks nüfus Bulgar ekzarhlığına ve Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi'ne tâbi olanlar şeklinde ikiye ayrıldı. XX. yüzyılın başlarında diğer Ortodoks gruplar da gittikçe artan bir şekilde kendi millî kiliselerini kurma çabası içine girdi.

Makedonya Meselesi (1878-1913). 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra yapılan Ayastafanos Antlaşması ile kurulan Büyük Bulgaristan, Makedonya bölgesini de büyük ölçüde içine almaktaydı. Aynı yıl imzalanan Berlin Antlaşması ile Ayastafanos Antlaşması geçerliliğini yitirirken Büyük Bulgaristan da üçe bölündü. Tuna vilâyetini içeren kısım Bulgaristan Prensliği olarak tesis edilirken güney bölgesi Doğu Rumeli adı altında özerk bir eyalet haline getirildi. Makedonya bölgesini kapsayan kısım ise reformlar yapılması şartıyla Osmanlı idaresine bırakıldı. Bulgaristan Prensliği 1885'te Doğu Rumeli vilâyetini ilhak etti. Ardından Makedonya'yı hedef aldı. Makedonya'daki Yu-

nan etkisini kırmak ve oradaki Bulgar varlığını güçlendirmek için Bulgar ekzarhlığının aracılığıyla aktif bir kilise ve okul siyaseti izledi. Bulgar etkisi gittikçe yayılmaya başlayınca Sırp hükümeti benzeri bir siyaset uygulamaya başladı. Aynı şekilde patrikhâne ve Yunan hükümeti de karşı faaliyetlerini arttırdı. Böylece XIX. yüzyılın sonlarında Makedonya'da bir çeşit kültür savaşı yaşanmaya başlandı. Makedonya'da çoğunluğun kendi soydaşlarında olduğunu gösteren propaganda amaçlı pek çok Bulgar, Sırp ve Rum istatistikleri yayımlandı. 1900'de Makedonya nüfusunun köy köy etnik gruplara göre istatistiğini hazırlayan Bulgar ekzarhânesi müfettişi Vasil Kınçov, Makedonya'da 1.032.533 Hristiyan ve 148.803 müslüman olmak üzere toplam 1.181.336 Bulgar'ın yaşadığını, buna karşılık 499.204 Türk'ün, 228.702 Rum'un, 128.711 Arnavut'un ve daha az miktarlarda diğer etnik grupların bulunduğunu iddia ediyordu. Rum tarafınca hazırlanan istatistiklerde ise Makedonya'daki Rumlar'ın Bulgarlar'dan daha çok olduğu, meselâ Nicolaidis Cleanthes tarafından 647.384 Rum'a karşılık 427.644 Bulgar'ın yaşadığı öne sürülüyordu. Makedonya'da sayıları oldukça az olan Sırp tarafı da çoğunluk iddialarında bulunuyordu. Nitekim Spiridon Gopčević, Makedonya'da 1.540.500'ü Hristiyan ve 507.820'si müslüman olmak üzere toplam 2.048.320 Sırp bulunduğunu, diğer etnik grupların tamamının toplamının 835.100 olduğunu belirtiyordu. Bu iddialara karşılık Osmanlı müfettişi-umûmîsi (genel valisi) Hüseyin Hilmi Paşa 1904'te elviye-i selâsede bir nüfus sayımı yaptırdı. Fakat bu sayım vilâyet sınırlarına göre yapıldığından Makedonya'ya dahil edilmeyen, müslüman Arnavutlar'ın yoğun olarak yaşadığı Kosova ile Arnavutluk'un doğu bölgelerini de içine alıyordu. Buna göre Selânik, Manastır ve Kosova vilâyetlerinde 1.508.507 müslüman, 896.497 Bulgar, 307.000 Rum, 100.717 Sırp, 99.000 Ulah bulunmaktaydı. G. Weigand, Makedonya'daki etnik grupları büyüklüklerine göre Bulgarlar, Türkler, Rumlar, Arnavutlar, Ulahlar, yahudiler, Çingeneler, Sırp ve diğer etnik gruplar olarak sıralamıştır. Makedonya'nın nüfusu hakkında kesin bir bilgi verilememekle beraber bu istatistiklerden de yola çıkarak nüfusun yaklaşık yarısının müslüman, diğer yarısının Hristiyan olduğu düşünülebilir. Aynı problemler günümüzde de sürmekte, kesin bilgiler ve-

rilmemektedir. Bugün de nüfusun yaklaşık yarısının müslüman olduğu ileri sürülmektedir.

1878 Ayastafanos Antlaşması ile bazı Arnavut bölgelerinin Balkan devletlerine verilmesi Arnavutlar'ın Prizren'deki Prizren Cemiyeti'nin (Lidhja e Prizrenit) tepkisiyle karşılaşırken aynı yıl imzalanan Berlin Antlaşması, Makedonya'daki Bulgarlar'ın tepkisine, Kresna ve Razlog isyanına yol açtı. Sofya'da bulunan bir grup Makedonyalı öğrenci 1893'te Makedonya'nın özerkliğini elde etmek amacıyla İç Makedon İhtilâl Örgütü'nü (Vnatrešna Makedonska Revolucionerna Organizacija [VMRO]) kurdu. 1895'te Bulgar hükümetinin de desteğiyle Yüksek Makedonya Komitesi oluşturuldu. Aynı yıl bu komite Bulgar hükümetiyle iş birliği içinde Avrupa ve Rusya kamuoyunun dikkatini Makedonya'ya çekmek amacıyla Melnik isyanını hazırladı. 1897 Osmanlı-Yunan savaşı, Osmanlı Devleti'nin galibiyetiyle bitmesine rağmen büyük devletlerin müdahalesiyle Girit'e özerklik hakları verilmişti. Böyle bir müdahalenin Makedonya için de sağlanabilmesi amacıyla ihtilâlciler örgütler daha kapsamlı bir isyan hareketi hazırlamaya yöneldi. Makedonya'da iyice örgütlenen İç Makedon İhtilâl Örgütü 1898'den itibaren silâhlı çete hareketine başladı ve Makedonya'yı etkisi altına aldı. Avrupa'nın müdahalesini sağlayabilmek için 1902'de Cum'a-i Bâlâ'da bir isyan başlattı. Osmanlı kuvvetleri tarafından bastırılan bu isyanın ardından Avrupa devletlerinin talebi üzerine Osmanlı hükümeti vilâyet-i selâsede reform yapılmasını kabul etti. 1902 sonlarından itibaren söz konusu üç vilâyet bir müfettiş-i umûmî tarafından yönetilmeye başlandı. 1903 başlarında Makedonya ile en çok ilgilenen büyük devletler Rusya ve Avusturya-Macaristan İmparatorluğu, Viyana'da kararlaştırdıkları reformların Osmanlı hükümeti tarafından kabul edilmesini ve Makedonya'da uygulanmasını istedi. Osmanlı hükümetince kabul edilen bu reform paketi İç Makedon İhtilâl Örgütü'nün beklentilerini yerine getirmekten uzaktı. Makedonya'ya daha geniş özerklik hakları sağlamak isteyen örgüt 1903 yazında meşhur İliinden isyanını başlattı. İsyancıların kısmî başarılarına rağmen İliinden isyanı Osmanlı kuvvetlerince bastırıldı. Makedonya'daki isyan ve kargaşa üzerine Rusya ve Avusturya-Macaristan imparatorları Eylül 1903'te Münzsteg'de buluşarak yeni bir reform paketi hazırladı. Diğer bü-

yük devletlerin de onayladığı Mürtsteg reform paketine göre Makedonya'nın ıslâhı için buraya Avrupa'dan askerî ve sivil temsilciler gönderilecek ve bunlar müfettiş-i umûmî ile birlikte çalışacaktı. Osmanlı hükûmeti, egemenlik haklarının zedelendiği gerekçesiyle önce kabul etmek istemediği bu paketi büyük devletlerin ortak baskısı sonucu onaylamak zorunda kaldı ve böylece Makedonya'da reform dönemi başlamış oldu.

Silâhlı Bulgar-Makedon örgütlerinin faaliyetleri Yunanistan'ın Makedonya'daki durumunu oldukça zayıflatmıştı. Daha aktif bir Makedonya siyaseti uygulayarak Makedonya'yı Yunanistan topraklarına katmak isteyen Yunanistan, Selânik başkonsolosu ve sözde konsolosluk memuru olarak gönderilen subaylar aracılığıyla 1904'te Makedonya'da sistematik bir Rum çete hareketi başlattı. Rum çeteleri, Bulgar-Makedon örgütlerinden zarar gören müslüman halk tarafından ve bölgedeki memurlardan yer yer destek alıyordu. Aynı yıl içinde Sırp hükûmeti de Makedonya'da sistematik bir Sırp çete hareketini organize etti. Sırp ve Rum çete hareketleri, kendi içinde sağcılar ve solcular olarak ikiye bölünmüş olan İç Makedon İhtilâl Örgütü'ne karşı kısa sürede önemli başarılar elde etmeye başladı. Bulgar ekzarhlığına geçmiş pek çok köy yeniden Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi'ne döndürüldü. Ulahlar'ın patrikhâneneden ayrılma talepleri 1905'te kendi kiliselerini kurma hakkını elde etmeleriyle sonuçlandı. Bunun üzerine Rum çeteleri Ulahlar'ı da hedef aldı.

1906'da Selânik'te Jön Türkler tarafından Osmanlı Hürriyet Cemiyeti kurulduğunda Makedonya'da etnik çatışmalar ve kanlı çete savaşları bütün hızıyla sürüyordu. Makedonya müslümanlarının Make-

donya'daki gelişmelere bir tepkisi olarak kurulan bu örgüt, 1907'de Paris'teki Osmanlı Terakki ve İttihat Cemiyeti ile onun adı altında birleşerek dâhilî merkez-i umûmî (Osmanlı sınırları içindeki merkez komite) haline geldi. Makedonya'da çarpışan komitelerle de bağlantıları bulunan örgüt, Selânik'teki Üçüncü Ordu'da çetelerin takibiyle görevli birçok subayı Jön Türk hareketine kazandırmayı başardı. Haziran 1908'de İngiliz ve Rus hükümdarlarının Reval'de bir araya gelerek Makedonya'daki Osmanlı hâkimiyetini ortadan kaldıracak iddia edilen yeni bir reform paketi hazırlamaya başlamaları Jön Türkler'i, Osmanlı Devleti'nin haklarını korumakta yetersiz kaldığını iddia ettikleri II. Abdülhamid rejimine karşı isyana sevketti. Makedonya'da Enver Bey ve Ni-yâzi Bey gibi subaylar tarafından yürütülen isyan Jön Türk ihtilâli olarak tarihe geçti ve 24 Temmuz 1908'de Abdülhamid'in II. Meşrutiyet'i ilân etmesiyle sonuçlandı. 1908 ihtilâlinin ardından Makedonya'da yeni bir dönem başladı. Mürtsteg reform hareketine son verildi, silâhlı komiteler siyasî partilere ve meşrutiyet kulüplerine dönüştürüldü, genel seçimler yapılarak Makedonya bölgesinden Türk, Arnavut, Rum, Bulgar-Makedon, Sırp, Ulah ve yahudi mebuslar Osmanlı Meclis-i Meb'ûsanı'na girdi. Ancak İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin, Makedonya'daki farklı siyasî gruplarla Makedonya meselesini Osmanlı Devleti'nin menfaatlerine uygun olarak çözmek için yaptığı pazarlıklar ve görüşmeler başarı sağlamadı. Bunda bir yandan İttihatçılar'ın katı merkezîyetçi politikaları, öte yandan Makedonya'daki parti ve örgütlerin ayrılıkçı millî mücadelelerinden vazgeçmemeleri ve komşu devletlerle iş birliği içinde olmaları önemli rol oynadı. Makedonya'daki gruplarla pazarlıklar yoluyla anlaşamayacağını gören İttihat ve Terakki hükûmeti, etnik kimliği ön plana çıkaran siyasal partileri ve her türlü silâhlı hareketi yasakladı. Bu önlem Makedonya'yı merkezî otoritenin kontrolü altına almayı yetmedi. Bunun üzerine 1910'da Arnavutluk'ta başlatılan silâh toplama hareketi Makedonya'da da sürdürüldü. Makedonya'daki siyasal örgütlerin direnci üzerine sert askerî önlemler alındı. 1908'de tam bağımsızlığını ilân eden Bulgaristan, Avrupa'da ve büyük devletler nezdinde yeniden Osmanlı hükûmeti aleyhine şikâyetlere ve Makedonya'daki soydaşlarının Jön Türkler tarafından zorla Türkleştirildiği şeklinde propagandaya başladı. Os-

manlı hükûmetinin önlemleri karşısında Makedonya'da o zamana kadar elde etmiş oldukları nüfuzu kaybetmekten korkan Balkan devletleri, Rusya'nın da destek ve telkinleriyle 1912'de bir ittifak kurarak Osmanlı Devleti'ne savaş ilân etti (I. Balkan Savaşı). Mayıs 1913'te imzalanan Londra Antlaşması ile sona eren savaşta Osmanlı Devleti diğer bölgeler yanında Makedonya'yı bütünüyle kaybetti. Savaş esnasında ağır katliamlara mâruz kalan Makedonya müslümanları, sonraki yıllarda Balkan devletlerinin baskılarına mâruz kalarak bölgeden kaçmaya ve göç etmeye başladı. Fakat Balkan ittifakını meydana getiren devletler Makedonya'nın paylaşımı konusunda anlaşamadılar. Yunanistan, Sırbistan ve Romanya birleşerek Bulgaristan'ı II. Balkan Savaşı'nda yenilgiye uğrattı. Ağustos 1913'te Bükreş Antlaşması ile sona eren savaşta Makedonya'nın büyük bir kısmı Yunanistan ve Sırbistan'ın eline geçti. Yunanistan merkezi Selânik olmak üzere Ege Makedonyası'na, Sırbistan Üsküp ve Manastır'ı da içine alan Vardar Makedonyası'na hâkim oluyordu, Bulgaristan'ın elinde ise yalnızca Makedonya'nın kuzeydoğusundaki Pirin Makedonyası kalmıştı.

Makedonya'yı Bulgar anavatanının bir parçası olarak gören Bulgaristan Balkan savaşlarının getirdiği sonucu kabullenmek istemedi. I. Dünya Savaşı'na Ekim 1915'te Almanya'nın müttefiki olarak girip Sırbistan'ın idaresindeki Vardar Makedonyası'nı işgal etti. Ege Makedonyası üzerinde de hak iddia etmeye başlayarak buranın doğu kesimini ele geçirdi. I. Dünya Savaşı, İtilâf devletlerinin yanında yer alan Sırbistan ve Yunanistan'ın galibiyetiyle neticelenince Bulgaristan tekrar eski sınırlarına çekilmek zorunda kaldı. Savaş sonunda yapılan Versailles Antlaşması'nda (28 Haziran 1919) Bükreş Antlaşması'nın Makedonya için getirdiği şartlar onaylandı.

I. Dünya Savaşı Sonrası. I. Dünya Savaşı'ndan itibaren Yunanistan, Sırbistan ve Bulgaristan elde ettikleri topraklardaki egemenliklerini kuvvetlendirici önlemleri arttırdı. 27 Kasım 1919'da Yunanistan ve Bulgaristan arasında gönüllü ahali değişimi anlaşması yapıldı. Ege Makedonyası'nın Yunanlaşmasındaki en önemli etkenlerden biri de 1923'te Türkiye ile Yunanistan arasında yapılan ahali mübadelesi anlaşması oldu. 1936'da Yunanistan'da bir diktatörlük kuran Ioannis Metaxas bölgedeki Slavlar'ın Rumlaştırılmasına yönelik sıkı önlemlere başvurdu.

Kumanova'da 2001 savaşında tahrip edilen bir cami

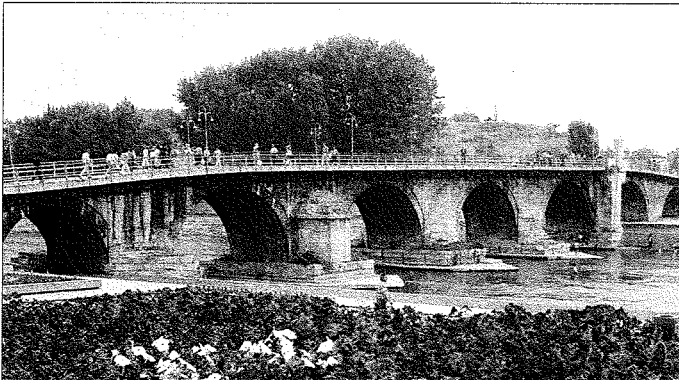


Sırbistan'ın yönetimindeki Vardar Makedonyası Güney Sırbistan adı altında üç idarî birime (Skopje, Bitola ve Štip) ayrıldı. II. Dünya Savaşı öncesinde Makedonya yeniden karşılıklı işgal ve paylaşma planlarının hedefi haline geldi. Savaş başladıktan sonra yeniden Almanya'nın yanında yer alan Bulgaristan, bir yandan Yunanistan'ın egemenliğindeki Ege Makedonyası'nın doğu kesimlerini (Drama, Kavala vb.), öte yandan Yugoslavya egemenliğindeki Vardar Makedonyası'nın batı bölgeleri hariç tamamını ele geçirerek Büyük Bulgaristan hayalini gerçekleştirdi. Vardar Makedonyası'nın batısı (Kalkandelen, Gostivar, Debre, Struga vb.) İtalya tarafından işgal edildi. Bulgar işgalindeki bölgede sıkı bir Bulgarlaştırma ve baskı rejimi uygulanmaya başlandı. Alman işgalindeki Selânik'te yaşayan yahudileri ise daha kötü bir kader bekliyordu. Nazi rejimi tarafından yaklaşık 46.000 yahudi Polonya'daki toplama kamplarına götürülerek yok edildi. Fakat II. Dünya Savaşı Almanlar'ın aleyhine dönünce 1944'te Sovyetler Birliği Bulgaristan'ı işgal etti. Bunun üzerine Vardar ve Ege Makedonyası'ndaki Bulgar işgali sona erdirildi. Bundan sonraki dönemde Ege Makedonyası'nda Yunan ve Pirin Makedonyası'nda Bulgar hâkimiyeti gittikçe kuvvetlendirildi. Sırbistan'ın idaresindeki Vardar Makedonyası ayrı bir gelişmeye sahne oldu. Bu bölge Yugoslavya'yı oluşturan beş kurucu cumhuriyetten biri olurken Makedonya adı yeniden bir devleti tanımlayan isim haline geldi (Narodna Republika Makedonija).

Bugünkü Makedonya. Modern Makedonya'nın doğuşu Balkanlar'da uluslaşma hareketlerinin en genç örneklerinden biridir ve gerek Balkan ülkelerinde gerekse Batı Avrupa'da halen tartışılmakta olan bir konudur. II. Dünya Savaşı esnasında Yugoslavya'nın işgaline karşı mücadele eden Yugoslavya Halk Kurtuluş Antifaşist

Kurulu'nun 1943'te Jajce'de (Bosna-Hersek) gerçekleşen ikinci toplantısında Makedonya'nın Sırbistan, Hırvatistan, Slovenya, Karadağ ve Bosna Hersek'le birlikte kurulacak federal Yugoslavya devletinin altı cumhuriyetinden birini oluşturacağı kararlaştırıldı. 2 Ağustos 1944'te ilk defa toplanan Makedonya Halk Kurtuluş Antifaşist Kurulu (ASNOM), Makedonya Devleti'nin kuruluşunu ilân etti. Kurulun hedeflediği devlet tarihî Makedonya coğrafyasının tamamını kapsamaktaydı. 1944'te Nazi işgalinden kurtulan Vardar Makedonyası, Tito'nun milliyetler politikasına uygun olarak Ocak 1946'da Yugoslavya Federal Halk Cumhuriyeti'nin ilk anayasasının yapılmasıyla bu devlete eşit bir federal birim olarak katıldı. 1953'te Yugoslavya Federal Halk Cumhuriyeti'nde yeni anayasa düzenlemelerinin yapılmasıyla federal cumhuriyetlerin hakları genişletildi ve 1963'teki anayasa ile kurumsallaştırıldı. Georgi Dimitrov yönetimindeki Bulgaristan Halk Cumhuriyeti 1945 ve 1946'da Makedonya halkını resmen tanıdı ve Bulgaristan yönetimindeki Pirin Makedonyası'ndan seçilen milletvekillerine parlamentoda bir Makedonya grubu kurma vb. haklar verdi. Bu dönemde Bulgaristan'ın Yugoslavya ile bir federasyona girmesi planlanıyordu. Fakat Georgi Dimitrov'un öldürülmesi (1948) ve Yugoslavya'nın Stalin Rusyası'nın etkisinden çıkmasıyla Bulgaristan'la Yugoslavya arasındaki ilişkiler 1940'ların sonunda kötüleşmeye başladı. Bulgaristan, Yugoslavya'yı Makedonya'nın tamamını ele geçirmeyi planlamakla suçlayarak Pirin Makedonyası'nda kültürel bir Makedonyalı varlığının bulunduğunu reddetti. İki ülke arasındaki gerilim 1960'larda savaşa yol açacak derecede büyüdü. Yunanistan'daki Slav Makedon halk ise Yunan hükümeti tarafından komünist komşularla ilişkileri olduğu gerekçesiyle daha sıkı kontrol altına alındı.

Yugoslav Makedonya Halk Cumhuriyeti içinde farklı etnik grupları barındırıyordu. Bu gruplar arasında evlilik gibi yollarla kaynaşmaya pek rastlanmamaktaydı. 1968'de ve 1980'lerde Makedonya'nın batı kesimlerinde çoğunluğu oluşturan Arnavutlar'la hükümet arasındaki ilişkiler gerilmeye başladı. Hükümetin Arnavutlar üzerine uyguladığı özellikle okullarla ilgili baskılar 1988'de Arnavut gösterilerine sebep oldu. "Makedon halkının ve Arnavut ve Türk azınlığının devleti" diye adlandırılan ülke 1989'da "Makedon halkının millî devleti" şekline dönüştürüldü. Sovyetler Birliği'ndeki çözülmeyle birlikte Yugoslavya'nın da dağılmaya başlaması üzerine 8 Eylül 1991'de yapılan referandumla dayanarak 17 Eylül 1991'de Makedonya Yugoslavya'dan bağımsızlığını ilân etti. Başlangıçta yaşanan sorunlara rağmen Yugoslavya Halk Ordusu (Sırp ordusu [JNA]) Makedonya'dan savaşırsız olarak çekildi. Makedonya Cumhuriyeti'ni ilk tanıyan ülkelere bir Türkiye, diğerleri ise Bulgaristan ve Arnavutluk olurken bağımsızlık yolundaki en büyük engeli Yunanistan'ın politikası oluşturdu. Yunanistan, Makedonya adının ve Büyük İskender zamanından kalma bir sembol olan Vergina güneşinin Makedonya Cumhuriyeti'nin bayrağında kullanılmasına karşı çıkıyordu. Bunu, kendi geçmişi olarak gördüğü bir tarihin sahiplenilmesi ve egemenliği altında bulunan Ege Makedonyası üzerinde hak iddiası anlamında yorumluyordu. Yunanistan'ın çabaları sonunda 1992'de Avrupa Birliği Makedonya'yı ancak ismini değiştirdiği takdirde tanıyacağını ilân etti. Yunanistan'ın da onayıyla Eski Yugoslav Cumhuriyeti Makedonya (Former Yugoslav Republic of Macedonia [FYROM]) adıyla Nisan 1993'te Birleşmiş Milletler'e üye olan Makedonya Cumhuriyeti'nin bağımsızlığı Şubat 1994'te Amerika Birleşik Devletleri tarafından da kabul edildi. Fakat aynı ay içinde Yunanistan, Makedonya'ya karşı 1995 Eylülüne kadar devam eden bir ekonomik ambargo başlattı. Bu tarihte yapılan bir anlaşmada Makedonya Cumhuriyeti bayrağını değiştirmeyi ve anayasada bazı değişiklikler yapmayı kabul etti. İsim meselesi için bir çözüm hâlâ bulunamamış olup müzakereler devam etmektedir. Bu anlaşmayla Yunanistan Makedonya Cumhuriyeti'ni resmen tanıdı. Böylece Makedonya Cumhuriyeti için diğer uluslararası organizasyonlara katılma yolu açılmış oldu. Nisan 1996'da Yugoslavya da Makedonya'yı resmen tanıdı.



Vardar
üzerindeki
taş köprü –
Üsküp

Makedonya Cumhuriyeti'nin bağımsızlığını ilân ettikten sonra karşılaştığı en büyük iç çalkantı Slav Makedonyalılar ile Arnavutlar arasındaki etnik bölünmedir. Birinci grup kendini devletin esas ve kurucu unsuru olan bir millet (narod) olarak görürken ülkenin batısında çoğunluğu oluşturan Arnavutlar, Yugoslavya dönemindeki gibi ikinci sınıf ve yalnızca bir azınlık olmak istemiyorlardı. 1992'de polis bir Arnavut'u öldürmesi üzerine gösteriler başladı. Ardından meydana gelen çatışmaların sonunda pek çok önde gelen Arnavut, ayrılıkçı faaliyetleri gerekçeyle tutuklandı. Şubat 1995'te Arnavut öğretim üyeleri tarafından Kalkandelen'de kurulan Arnavut Üniversitesi (Universiteti i Tetovës) hükümet tarafından yasa dışı ilân edildi. 1996 yerel seçimlerinden sonra Arnavut bayrağı yasak edildi. Ardından Gostivar'da yapılan gösterilerde bazı göstericilerin polis tarafından öldürülmesi gerginliği daha da arttırdı. 1999'da yaşanan ve yüzbinlerce Arnavut'un göç etmesine sebep olan Kosova krizi Makedonya'yı önemli ölçüde etkiledi. 2001 baharında Makedonya'nın batısında başlayan etnik kargaşa ülkenin tamamında gerilimi arttırdı. Ali Ahmeti, Fazli Veliu ve Gëzim Ostreni önderliğinde kurulan Arnavut Millî Kurtuluş Ordusu (UÇK) adlı örgüt aynı yılın ortalarında Üsküp Karadağı'ndaki Tanushë, Breza ve Malina'dan başlayarak Kumanova, Üsküp ve Kalkandelen'e kadar geniş bir bölgede faaliyet gösterdi ve Makedon birlikleriyle çatıştı. Komşu ülkelerin de karışmasıyla daha büyük bir krizin yaşanabileceği tehlikesi belirince NATO sorunu çözmek için Haziran 2001'de bir barış planı hazırlayarak taraflara sundu. Ohri'de yapılan yoğun pazarlıklar sonucu Makedonya Cumhuriyeti hükümeti Arnavut dilini, yerel yönetimin haklarının genişletilmesini, polis teşkilâtına daha çok Arnavut'un alınmasını, Arnavutça yüksek öğretim haklarının genişletilmesini, buna karşılık Arnavutlar silâhlarını NATO birliklerine teslim etmeyi kabul ediyordu. Makedonya'da yaşanan sıcak çatışma böylece sona erdirildi. Silâhlı örgüt olan Arnavut Millî Kurtuluş Ordusu lağvedildi ve Ali Ahmeti liderliğinde siyasî partiye dönüştürüldü.

III. EDEBİYAT ve MİMARİ

1945'teki tesisinden günümüze kadar Makedonca yazılmış büyük bir literatür meydana gelmiştir. Üsküp'te kurulan Millî Tarih Enstitüsü'nde (Institut za Nacionalna Istorija [INI]) yapılan çalışmalarla Makedon milletin tarihi yazılmaya baş-

lanmış ve çok sayıda eser verilmiştir. Buna benzer çalışmalar, MANU olarak bilinen Makedonya İlimler Akademisi ve Makedonya Arşivi tarafından da yapılmaktadır. Üsküp okulu, kısmen tarihî gerçeklere ters düşse de antik dönemden günümüze kadar bir Makedon milletin varlığını ve devamlılığını ortaya koymaya çalışmıştır. Bulgar, Yunan ve Makedon tarihçiliğinde Makedonya ve geçmişiyle ilgili önemli tezatlara ve tartışmalar sürmektedir.

Osmanlılar'ın son döneminde ve özellikle XX. yüzyılın başlarında Makedonya'da Türkçe neşriyat arasında *Birlik*, *Elhan*, *Envâr-ı Hürriyyet*, *Neyyir-i Hakikat*, *Hüsün ve Şiir*, *Hak, Hak Yolu*, *Hukûk-ı İbâd*, *Işık-Zrak*, *İttihâd-ı Millî*, *Kasatura*, *Kosova*, *Kurşun*, *Manastır*, *Mücâhede*, *Mücâhede-i Milliyye*, *Uhuvvet*, *Üsküp-Shkupi*, *Yeni Vakit-Novo Vreme* gibi gazete ve dergiler mevcuttu. II. Dünya Savaşı'nın ardından komünist rejim esnasında ve günümüze kadar *Birlik* gazetesi, *Sevinç*, *Sesler*, *Tomurcuk* gibi dergiler ve Makedonya Meşihatı'na bağlı *el-Hilâl* gazetesi yayımını sürdürmüştür. Üsküp Üniversitesi'ne bağlı Türkoloji Kürsüsü de faaldir. Başta Üsküp olmak üzere Batı Makedonya'nın birçok kesiminde Türkçe eğitim veren sekiz yıllık ilkokullar ve liseler de vardır (Eren, XIV-XV [1969], s. 371-386, 388-392). Müslümanlara ait ders kitapları ve her üç dilde dinî neşriyat yapan Logos-a isimli müessesenin son yıllardaki faaliyetleri de müslüman etnik gruplar için büyük bir önem arz etmektedir.

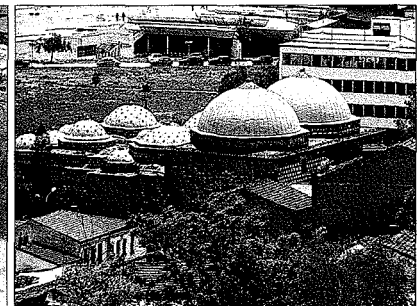
Osmanlı döneminde gerek Makedonya Cumhuriyeti'nin kapsadığı Vardar Makedonyası'nda gerekse Ege ve Pirin Makedonyası'nda pek çok mimari eser yapılmıştır.

(cami, medrese, han, hamam, kervansaray, köprü vb.; bk. Ayverdi, bibl.). Bunların önemli bir kısmı tahrip edilmiş olmakla birlikte halen bu bölgelerde çok sayıda Osmanlı eseri ayakta durmaktadır. Söz konusu eserlerin büyük bir kısmı komünist rejimi esnasında (1945-1990) imar planları iddiasıyla yıktırılmıştır. Bunun en belirgin örneklerinden biri, Üsküp'teki Yenikapan Camii'nin yıktırılıp yerine Üsküp Üniversitesi binalarının inşa edilmesidir. Kalkandelen ve Gostivar'daki tarihî çarşı camileri de aynı âkubete mâruz kalmıştır. Ayrıca 1963'teki Üsküp depremi çok sayıda tarihî eserin yok olmasına sebep olmuştur.

Makedonya'da Osmanlı döneminden kalan pek çok mimari eserden bir kısmı UNESCO tarafından koruma altına alınmıştır. Camilerden en meşhurları Üsküp'teki İsmâ Bey Camii, Sultan Murad Camii, Yahyâ Paşa Camii, Alaca İshak Bey Camii, Murad Paşa Camii, Köse Kadı Camii, Mustafa Paşa Camii, Dükkâncık Camii; Üsküp yakınında Hüseyin Şah Camii, Manastır'daki İshakye Camii, Hasan Babâ Camii, Haydar Kadı Camii, Hamza Bey Camii; Kalkandelen'deki Paşa Camii, Pirlape'deki Çarşı Camii, Ohri'deki Tekye Camii, İştîp'teki Hüsameddin Paşa Camii, Köprülü'deki Fâzıl Ahmed Paşa Camii'dir. Tekkeler arasında en meşhur olanı Kalkandelen'deki Harâbâti Baba ve Üsküp'teki Rifâi Tekkesi'dir. Üsküp'te Vardar üzerindeki taş köprü de (Vardar Köprüsü) tarihî eserler arasındadır. Ayrıca Üsküp'te galeriye dönüştürülen Dâvud Paşa Hamamı ve Sulî Han da sayılabilir (bk. Kumbaradzi – Bogoević, s. 16-133).

Makedonya'da 2001 yılının Mart ayında başlayan iç savaş neticesinde elli yedi cami tahrip edilmiştir. Bunlar arasında

Kurşunlu Hanı ve Dâvud Paşa Hamamı – Üsküp

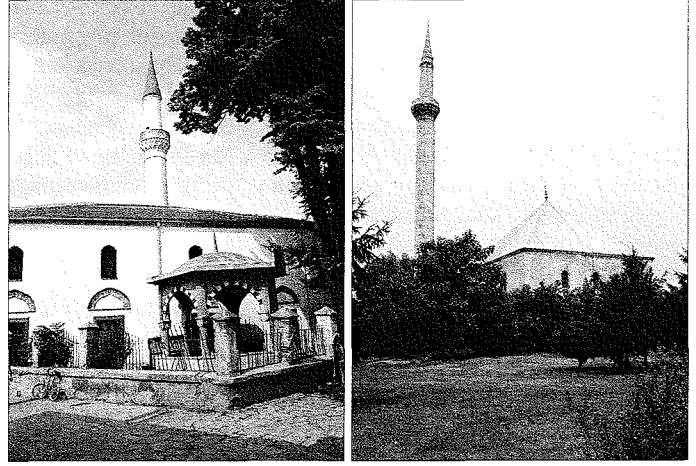


tarihî eser olarak bilinen Pirlepe Çarşı Camii (1475) ve Köprülü'deki Fâzıl Ahmed Paşa Camii (XVIII. yüzyıl) Makedon paramiliter güçler tarafından tamamen yakılmıştır. Savaş esnasında Manastır'daki İshakiye Camii (1506), Hasan Baba Camii (1629), Hamza Bey Camii (XVIII. yüzyıl), Kalkandelen'deki Paşa Camii (1495) ve Harâbâfî Baba Tekkesi (XVI. yüzyıl) kısmen tahrip edilmiştir (*Plagët e Pavdekshmerisë*, s. 26-47). 2003 yılında Üsküp Büyük Şehir Belediyesi tarafından Üsküp Taş Köprüsü'ne (Kameni Most) yapılan restorasyonda kitâbesi ve mihrabı yıktırılmış, bunun ardından müslüman aydınlar ve siyasîlerle Makedonya Devleti arasında yeni bir siyasî kriz doğmuştur. Aynı şekilde 1990'lı yılların başında Makedon milliyetçileri tarafından Manastır ve Pirlepe'deki Osmanlı dönemine ait saat kulelerinin üzerine takılan haçlar yüzünden de kriz yaşanmış ve bu durum günümüze kadar bir çözüme kavuşturulamamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

G. Weigand, *Ethnographie von Makedonien*, Leipzig 1924; Blaže Koneski, *Towards the Macedonian Renaissance*, Skopje 1961, s. 5-42, 94-95; Ayverdi, *Aurupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri III*, tür.yer.; a.e., IV, tür.yer.; A. Stojanovski, *Gradovite na Makedonija od Krajot na XIV do XVII vek*, Skopje 1981, s. 5-146; M. Apostolski, *Macedoine (Articles d'Histoire)*, Skopje 1981, tür.yer.; G. Todorovski, *Makedonija po Balkanskite vojni*, Skopje 1981; a.mlf., *Makedonskoto prašanje i reformite vo Makedonija*, Skopje 1989; J. de Jong, *Der nationale Kern des makedonischen Problems. Ansatz und Grundlagen einer makedonischen Nationalbewegung: 1890-1903*, Frankfurt-Bern 1982; S. Troebst, *Die bulgarisch-jugoslawische Kontroverse um Makedonien: 1967-1992*, München 1983; H. Siljanov, *Osvoboditelnite borbi na Makedonija*, Sofia 1983, I-II; Oktay Aslanapa, *Osmanlı Devri Mimârisi*, İstanbul 1986, tür.yer.; K. A. Vakalopoulos, *Neoturkoi kai Makedonia: 1908-1912*, Thessaloniki 1988; M. Bernath – K. Nehring, *Historische Bücherkunde Südosteuropa*, Bd. II Neuzeit: Teil I, *Osmanisches Reich, Makedonian, Albanian*, München 1988; M. Kiel, *Studies on the Ottoman Architecture of the Balkans*, Hampshire 1990, tür.yer.; D. Dakin, *The Greek Struggle in Macedonia: 1873-1913*, Thessaloniki 1993; L. M. Danfort, *The Macedonian Conflict. Ethnic Nationalism in a Transnational World*, Princeton-New Jersey 1995; Yusuf Hamza, *Mladoturskata Revolucija vo Osmanskata Imperija*, Skopje 1995, tür.yer.; Gül Tokay, *Makedonya Sorunu, Jön Türk İhtilâlinin Kökenleri: 1903-1908*, İstanbul 1996; L. Kumbardžić-Bogoević, *Osmanliski Spomenici vo Skopje*, Skopje 1998, s. 16-133; V. Popovski – M. Panov, *Opštinite vo Republika Makedonija*, Skopje 1998, tür.yer.; V. Georgieva – S. Konechni, *Historical Dictionary of the Republic of Macedonia*, London 1998; Muhammed Aruçi, "Üsküp'te Meddah Medresesi", *Balkanlar'da İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğ-*

Üsküp'te
Murad Paşa
ve Yahyâ Paşa
camileri



leri, İstanbul 2002, s. 181-198; Nur Urfalıoğlu, "Günümüz Makedonya'sındaki Osmanlı-Türk Sivil Mimari Örnekleri", a.e., s. 155-166; Osman Tural, "Osmanlı Kent Mekanında Hanlar ve Üsküp Hanları", a.e., s. 167-180; M. D. Colović, "The Clock Towers in Macedonia: A Typological and Stylistic Analysis", *Proceedings of the International Symposium on Islamic Civilisation in the Balkans*, İstanbul 2002, s. 37-43; Hasan Djilo, "Islamic Manuscripts in Macedonia", a.e., s. 45-48; Z. Pavlov, "Khans-Caravansaries and Bedestens as Part of the Ottoman Architectural Heritage in the Republic of Macedonia", a.e., s. 93-111; R. J. Crampton, *The Balkans Since the Second World War*, London 2002, tür.yer.; *Plagët e Pavdekshmerisë* (ed. Behixhudin Shehapi), Shkup 2002, s. 26-47; Mehmet Hacısalıhoğlu, *Die Jungtürken und die Mazedonische Frage: 1890-1918*, München 2003; İsmail Eren, "Turska Štampa u Jugoslaviji (1866-1966)", *POF*, XIV-XV (1969), s. 359-395; B. Rć. v.dğr., "Makedonci", *Enciklopedija Jugoslavije*, Zagreb 1962, V, 600-623; A. Uć, "Makedonija", a.e., V, 623-690; "Balgarija", *Kratka Balgarska Enciklopedija*, Sofia 1966, I, 321-405; "Makedonija", a.e., III, 323-324.



MEHMET HACISALİHOĞLU

MA'KİL B. SİNÂN

(معتقل بن سنان)

Ebü Muhammed Ma'kıl b. Sinân
b. Muzahhir (Muzâhir) el-Eşcaî
(ö. 63/683)

Harre Savaşı'nda öldürülen
şahâbî.

Gatafân kabilesinin Eşca' koluna mensup olup Ebû Abdurrahman, Ebû Yezîd, Ebû İsa ve Ebû Sinân künyeleriyle de anılır. Kabilesinde ilk müslüman olanlardan- dır. Resûl-i Ekrem tarafından Benî Hilâl b. Âmir'e İslâm davetçisi olarak gönderilen Ma'kıl Mekke'nin fethinde kabilesinin sancağını taşıdı; fetihten sonra bir müddet orada kaldı, ardından Medine'ye döndü. Kaynaklarda bir süre Kûfe'de kaldığı,

H. Ömer döneminde tekrar Medine'ye gelip yerleştiği kaydedilmektedir. Emevîler devrinde Medine valisi tarafından Yezîd b. Muâviye'ye biat etmek üzere gönderilen heyette yer aldı. Emevî kumandanlarından Müslim b. Ukbe'ye kendilerine istemeyerek biat ettiklerini söyledi ve Yezîd'in başta içki olmak üzere bazı haramları işlediğini anlattı. Daha sonra Yezîd b. Muâviye'ye karşı muhalefetleri giderek büyüyen Medineliler, valiyi ve Yezîd'i görevden uzaklaştırma kararı alıp ensardan Abdullah b. Hanzale'ye biat ettiler. Fakat bu seçim ensara üstünlük sağladığı için huzursuzluğa yol açtı. Bunun üzerine Kureys ve mevâlisinin başına Abdullah b. Mutî, muhacirlerin başına Ma'kıl b. Sinân getirildi. Yezîd b. Muâviye ile Medineliler arasındaki anlaşmazlık Harre Savaşı'na sebep oldu. Medineliler'le Emevî kuvvetleri arasında Harretülvâkım'da cereyan eden savaşta Emevî kumandan Müslim b. Ukbe galip geldi ve ertesi günü Kubâ'da Medineliler'den biat aldı. Buna karşı çıkan bazı kişilerle birlikte Ma'kıl b. Sinân da öldürüldü. Ma'kıl'ın Nevfel b. Mûsâ tarafından öldürüldüğü kaydedilir.

Cesaretiyle tanınan Ma'kıl b. Sinân Hz. Peygamber'den hadis rivayet etmiş, kendisinden de Alkame b. Kays, Mesrûk b. Ecda', Esved b. Yezîd, Sâlim b. Abdullah, Hasan-ı Basrî gibi âlimler rivayette bulunmuştur. Ma'kıl'ın rivayetleri Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce ve Nesâî'nin *es-Sünen*'lerinde yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV, 282-283; VI, 55; İbn Hazm, *Cemhere*, s. 249; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe* (Bennâ), V, 230-231; Mizî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXVIII, 273-274; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, II, 576-577; İbn Hacer, *el-İşâbe*, III, 446; Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Harre Savaşı", *DİA*, XVI, 245-246.



AHMET YÜCEL

MA'KIL b. YESÂR

(مقل بن يسار)

Ma'kil b. Yesâr b. Abdillâh el-Müzenî
(ö. 59/679 [?])**Sahâbî.**

Müzenî nisbesi dedelerinden Osman b. Amr'ın annesi Müzeyne bint Kelb'den gelmektedir. Künyesi hakkında Ebû Abdullah, Ebû Yesâr ve Ebû Ali şeklinde üç farklı rivayet vardır. Hudeybiye Antlaşması'ndan önce müslüman olduğu anlaşılmaktadır. Bey'atürrıdvân'da bulunan, haklarında Allah'ın rızâsını müjdeleyen âyetin (el-Feth 48/18) indiği aşıptan biridir. Boşanmış kadınların iddet süresini tamamladıktan sonra kocalarıyla tekrar evlenmek istemeleri halinde onlara mâni olunmamasını emreden âyetin (el-Bakara 2/232) Ma'kil'in bu durumdaki kız kardeşine engel olması üzerine nâzil olduğu rivayet edilir (Taberî, II, 484-487).

Hz. Peygamber, Ma'kil'i kabilesindeki bazı ihtilâfları çözmek üzere kadı olarak görevlendirmişti. Ma'kil, Hz. Ömer döneminde kurulan Basra'ya ilk yerleşenlerden olup bu şehrin gelişmesinde önemli katkıları olmuştur. 18 (639) yılında Hz. Ömer'in Ma'kil'i burada bir sulama kanalı açmak üzere görevlendirdiği, onun da Basra yakınlarında kendi adıyla anılan (Nehr-i Ma'kil) kanalı açtığı rivayet edilir. Bir rivayete göre ise kanalı Ebû Müsâ el-Eş'arî kazdırmış, Hz. Ömer onun Ma'kil eliyle açılmasını istemiştir (Belâzürî, s. 515; Yâkût, V, 323). Daha sonra Ziyâd tarafından Übüle'de kazdırılan bir kanalın açılışı da hayatta olan az sayıdaki sahâbiden biri olması dolayısıyla ona yaptırılmıştır (a.g.e., V, 324). Ziyâd, Ma'kil ailesine Basra'da iktâ yoluyla araziler tahsis etmişti. Burada yetişen bir tür hurmaya ona nisbetle "ma'kilî" denilmiştir. Ma'kil, Hz. Ali döneminde İran fetihlerine katılmış, Abdullah b. Abbas'ın Basra valiliği sırasında Abdullah b. Âmir b. Küreyz'in İstahr'ı ikinci fethinde de ordunun bir kanadına kumanda etmiştir (Belâzürî, s. 566). Ölümüyle sonuçlanan hastalığı sırasında kendisini Vali Ubeydullah b. Ziyâd'ın ziyaret ettiğine ve cenaze namazını Ubeydullah'ın kıldırıldığına dair rivayetlerden (İbn Kesîr, VIII, 288), Ma'kil'in Ubeydullah'ın öldürüldüğü tarih olan 66 (685-86) yılından önce vefat ettiği anlaşılmaktadır. Ma'kil'in ölümüyle ilgili olarak İbn Kesîr 59 (679) senesini verirken Buhârî onu 60-70 (680-690) yılları arasında vefat edenler içinde zikreder.

Sahih ve sünen türü hadis mecmualarında Ma'kil'den sınırlı sayıda hadis rivayeti bulunsa da Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde ondan yirmi yedi (V, 25-27), Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-kebir*'inde mükerrerleriyle birlikte 100 civarında (XX, 199-232) rivayet mevcuttur. Kendisi Nu'mân b. Mukarrin'den rivayette bulunmuş, ondan da kızı Hind, oğlu Abdullah, mevlâsı Habîb el-Mualim ile İmrân b. Husayn, Amr b. Meymûn, Ebû Osman en-Nehdî, Hasan-ı Basrî, Muâviye b. Kurre, Nâfi' b. Ebû Nâfi', Ebû Hâlid el-Becelî, Alkame b. Abdullah, Ebû'l-Esved Müslim b. Mihrâk gibi râviler hadis rivayet etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, V, 25-27; Buhârî, "Tefsîr", 2/40, "Nikâh", 36, "Tâlâk", 44; a.mlf., *et-Târîhu'l-evsaf* (nşr. Muhammed b. İbrâhîm el-Lahîdân), Riyad 1418/1998, I, 247, 248, 258-259, 262; Şâfiî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (nşr. Ebû Üsâme İzzet el-Attâr), Beyrut 1400/1980, I, 173; Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef* (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, III, 419; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 99, 100; VII, 14; VIII, 481; İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, VI, 559-560; Halife b. Hayyât, *et-Tabakât* (Zekkâr), I, 83-84, 414, 415; a.mlf., *et-Târîh* (Ömerî), Riyad 1985, s. 81, 148, 251; Belâzürî, *Fütûh* (Fayda), s. 506, 515, 530, 566; Taberî, *Cami'u'l-beyân*, II, 484-487; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb* (Abdülhamîd), II, 322-324; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir* (nşr. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi), Musul-Kahire 1403/1983, XX, 199-232; İbn Beşkûvâl, *Gavâmizü'l-esmâ'i'l-mübheme* (nşr. İzzeddin Ali es-Seyyid - M. Kemâleddin İzzeddin), Beyrut 1407/1987, I, 292-293; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, I, 432; V, 323, 324; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (nşr. Ahmed Ebû Müslim vdğr.), Beyrut 1985, IV, 174; VIII, 106, 286, 288; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* (Hatîb), XIII, 127; a.mlf., *el-İşâbe* (Bicâvî), VI, 184-185.



HAMDÎ DÖNDÜREN

MAKKARÎ, Ahmed b. Muhammed

(أحمد بن محمد المقرئ)

Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-Makkarî et-Tilimsânî el-Fâsî
(ö. 1041/1632)**Edip, biyografi yazarı ve hadisçi.**

Orta Mağrib'deki (Mağrib-i Evsat) Tilimsân'da dünyaya geldi. 1009 (1600-1601) yılında Fas'a gittiğinde gençlik çağında olduğu dikkate alınırsa 990'da (1582) veya daha sonraki birkaç yıl içinde doğduğu söylenebilir. Tilimsân'a bağlı Makkare köyünden aslı Kureys kabilesine dayanan bir aileye mensup olduğu için Makkarî nisbesiyle anılır. Dedelerinden Muhammed

b. Muhammed, Fas başkadılığı yapmış olup aynı zamanda Gırnatalı vezir Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in hocalarındandı.

1009 (1600-1601) yılında önce Fas'a, ardından Merakeş'e giden Makkarî kısa süre sonra Tilimsân'a döndü. 1013'te (1604) tekrar Fas'a gitti ve orada on dört yıl kaldı. Amcası Ebû Osman Saîd'in yanında başladığı öğrenimini Fas'ta birçok âlimden okuyarak devam ettirdi. O sırada Fas'ta büyük bir saygınlığa sahip olan Sudanlı âlim Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî'den kendi eserlerini, İmam Mâlik'in *el-Muvatta'*ını, Buhârî ve Müslim'in *eş-Şâhih*'lerini, Kâdî İyâz'ın *eş-Şifâ'* adlı kitabını okutmak üzere icâzet aldı. Muhtemelen aynı sıralarda Dilâye Zâviyesi'nde hadis hocası Muhammed b. Ebû Bekir'in derslerine devam etti. Kassâr ve İbnü'l-Kâdî de Makkarî'nin ders aldığı hocaları arasında zikredilir. 1022-1027 (1613-1618) yıllarında Karaviyyîn Camii'nin imam-hatipliği yanında müftülük görevi yapan Makkarî, Sa'dî Sultanı Ebû'l-Meâlî Zeydân ile kurduğu yakınlık sayesinde saray kütüphanesinden yararlanarak *Ezhârü'r-riyâz* adlı eserini telif etti.

Makkarî hac vazifesini ifa etmek üzere 1027 (1618) veya 1028'de (1619) Fas'tan ayrıldı. Deniz yoluyla Tunus ve İskenderiye'ye, oradan Kahire üzerinden Hicaz'a gitti. Hicaz'dan Kahire'ye dönüşü buraya evlendi. Birkaç defa Kudüs'e, Mekke ve Medine'ye gidip geldi. Mekke ve Medine'de verdiği hadis dersleriyle Ezher'deki dersleri büyük ilgi gördü. Ardından Şam'a geçti. Burada kaldığı bir ay içinde Çakmakıye Medresesi hocalarından Ahmed b. Şâhin'den samimi ilgi gördü; *Şa-hih-i Buhârî* dersleri verdi. Şam'dan gittiği Gazze'de şehrin valisi de ona ilgi gösterdi. Bundan faydalanarak öğrencisi Şeyh Abdülkâdir b. Gusayn'ın bir medrese kurmasına valinin izin vermesini sağladı. Buradan Kahire'ye döndü ve kısa süre sonra Cemâziyelâhir 1041'de (Ocak 1632) vefat etti.

Kuvvetli bir hâfızaya sahip olan Makkarî'nin pek çok edebî eseri ve hadis külliyatını gençlik yıllarında ezberlediği belirtilir. Edebiyat, dinî ilimler ve tarih alanında geniş birikime ve etkileyici bir hitabet gücüne sahip olduğundan gittiği yerlerde âlim, kâtip, şair ve ediplerle dostluk kurmuştur. Eserlerinde Mısır dışındaki dostları hakkında geniş bilgi verir. O dönemin geleneğine uygun olarak dostlarıyla edebî yazışmalarda bulunmuştur. Bir tarikata mensup olduğuna dair bilgi

bulunmamakla beraber gittiği yerlerde vefî olarak bilinen kişilerin kabirlerini ziyaret etmesi, ayrıca eserlerinde tasavvuf erbabına dair yaptığı bolca nakiller onun bu alana olan ilgisini göstermektedir.

Eserleri. 1. *Nefhu't-tîb min ğuşni'l-Endelûsi'r-raṭîb ve zikru vezîrihâ Lisânî'd-dîn İbnî'l-Haṭîb*. Müellif eserine önce 'Urfû't-tîb fi't-ta'rîf bi'l-vezîr İbnî'l-Haṭîb adını vermiş, ancak Endülüs hakkında geniş bilgi aktardığı için adını *Nefhu't-tîb*... olarak değiştirmiştir. İki ana kısımdan oluşan kitabın sekiz bölüm halinde birinci kısmında genel olarak Endülüs'e dair bilgi yer almaktadır. İkinci kısım yine sekiz bölüm halinde Lisânüddin İbnü'l-Haṭîb'e ayrılmıştır. Eserin birinci kısmı Reinhart Dozy, William Wright, I. Krehl ve Gustave Dugat tarafından *Analectes sur l'histoire et la littérature des arabes d'Espagne* adıyla ve Fransızca bir mukaddimeyle birlikte neşredilmiştir (I-II, Leiden 1855-1861). Pascual de Gayangos'un *The History of Mohammedan Dynasties in Spain* adlı kitabı (I-II, London 1840-1843; Delhi 1984) *Nefhu't-tîb*'in Endülüs'le ilgili bölümünün kısmen tercümesinden ibarettir. Eserin tamamını ilk defa Muhammed el-Adevî yayımlamış (I-IV, Bulak 1279/1862) ve daha sonra birçok neşri yapılmıştır (Kahire 1302/1885, 1304/1887, nşr. Ahmed Ferîd Rifâî, I-IX, Kahire 1355/1936; nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, I-X, Kahire 1367/1949; nşr. İhsan Abbas, I-VIII, Beyrut 1388/1968). *Nefhu't-tîb*'in muhtasarları arasında Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Muhammed'in *Tagrîdû'l-ʿandelîb ʿalâ ğuşni'l-Endelûsi'r-raṭîb*'i, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Fâsî'nin *Muhtaşaru Nefhi't-tîb*'i, Ahmed b. Zeynî Dehlân'ın *Muhtaşaru Nefhi't-tîb*'i zikredilebilir. Ayrıca *Fürce-tü'l-enfûs fi şe'ni Cezîreti'l-Endelûs* adlı bir muhtasarı daha mevcuttur. Hüdâ Şevket Behnâm *Nefhu't-tîb*'deki edebî tenkitler hakkında bir çalışma yapmıştır (*en-Nakdû'l-edebî fi Kitâbi Nefhi't-tîb li'l-Makkarî*, Necef, ts.; Beyrut 1984). Günümüze ulaşmayan birçok eseri ihtiva etmesi bakımından ayrı bir öneme sahip olan eserde İbn Liyûm'un *Kitâbü Neşâ'ihî'l-aḥbâb ve şaḥâ'ihî'l-âdâb*'ı da yer alır (V, 543-603). 2. *Ezhârû'r-riyâz fi aḥbâri ʿîyâz*. Makkarî, Sebteli âlim Kâdî İyâz'ın hayatına dair rivayetleri topladığı bu eserini Fas'ta bulunduğu yıllarda kaleme almıştır. Mağrib'de çok beğenilen ve çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan eser yayımlanmıştır (nşr. Murâd et-Türkî,

Cezayir 1906; Tıtvân 1939; nşr. Mustafa es-Sekkâ – İbrâhîm Ebyârî – Abdülhafız Şelebî, I-III, Kahire 1358-1361/1939-1942; nşr. Abdüsselâm Herrâs, I-V, Rabat 1978-1979). Feth b. Hâkân el-Kaysî'nin, hocası İbnü's-Sid el-Batalyevsî'nin hayatını anlattığı eseriyile İbn Zümrek'in on beş müveşşahı ve 2481 beyti de bu kitapta yer almaktadır. 3. *Ravzatü'l-âsi'l-âṭireti'l-enfâs fi zikri men lekîthûh min a'âmî'l-haḍrateyn Merrâkûş ve Fâs*. Makkarî, Sa'dî Fas Sultanı Ahmed el-Mansûr'a takdim ettiği bu eserde Fas ve Merakeş'te karşılaştığı âlimleri tanıtmıştır (nşr. A. Mansûr, Rabat 1383/1964; 1403/1983). 4. *Fethu'l-müte'âl fi medhi'n-ni'âl*. Hz. Peygamber'in pabuçlarını (na'i-i şerîf) konu alan manzum bir eserdir (Haydarâbâd 1334/1916; Rabat 1983). 5. *İḍâ'etü'd-düçne bi-ʿaḳâ'idi Ehli's-sünne*. Manzum bir eserdir (Kahire 1304/1887; nşr. Ebû'l-Fazl İbnü's-Siddîk el-Gumârî, Kahire 1952). 6. *İthâfû'l-muğramî'l-muğrâ fi şerhi's-Şuğrâ*. Kelâmla ilgilidir (Rabat, el-Hizâne-tü'l-melekiyye, nr. 3544, 5928). 7. *Ref'û'l-ğalaṭ ʿani'l-muḥammesi'l-hâli'l-vasaṭ* (Kahire, Fihristu Hidîviyye, V/342). 8. *Neylû'l-merâmi'l-muḡtabat li-tâlibi'l-muḥammesi'l-hâli'l-vasaṭ*. Tilsima dair bir eserdir (Berlin Ktp., nr. 4119). 9. *Qavâ'idü's-seriyye fi ḥallî müşkilâtî's-Şecereti'n-nu'mâniyye*. 1010-1110 (1601-1698) yılları arasında meydana gelecek olaylarla ilgili kehanet kabilinden bilgileri ihtiva etmektedir (Berlin Ktp., nr. 4222). 10. *Hüsnü's-şenâ ʿan men cenâ*. Af dilemekle ilgili âyet, hadis ve hikmetli sözleri içeren bir eser olup Hindistan ve Mısır'da taş baskısı yapılmıştır. 11. *el-Muḥtâr min nevâdiri'l-aḥbâr* (Kahire 1310/1892; Beyrut 1986).

BİBLİYOGRAFYA :

Makkarî, *Nefhu't-tîb*, neşredenin girişi, I, 5-24; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1124; Meyyâre. *ed-Dür-rû's-şemîn ve'l-mevidi'l-mu'în*, Kahire 1306, I, 41; Hafâcî, *Reyhânetü'l-elibbâ*, II, 185, 293; Yûsî, *Muḥâḍarât*, Fas 1317, s. 59; Brockelmann, *GAL*, II, 297; *Suppl.*, II, 408; *Hedîyyetü'l-ʿarîfin*, I, 157; Abdurrahman b. Muhammed el-Cilâfî, *Târîhu'l-Cezâ'iri'l-ʿâm*, Beyrut 1400/1980, s. 144-148; Reşîd Yûsuf Atâullah, *Târîhu'l-âdâbi'l-Arabîyye* (nşr. Ali Necîb Atvî), Beyrut 1985, s. 267-270; Tâhir Ahmed Mekki, *Dirâsât fi meşâdiri'l-edeb*, Kahire 1986, s. 365-382; Necâh el-Attâr, *el-Endelûs min Nefhi't-tîb li'l-Makkarî* (nşr. Adnân Derviş – Muhammed el-Mısırî), Dimaşk 1990; Muhammed Abdülğani Hasan, *el-Makkarî*, Kahire, ts.; Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Makkarî ve kitâbuhû Nefhu't-tîb*, Beyrut, ts.; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, *ʿUyûnû'l-muʿellefât* (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1413/1992, I, 194-196; Cezzâr, *Medâhilü'l-muʿellifîn*, III, 1604-1605; Sâlihiyye, *el-Muʿcemü's-şâmil*, V, 133-137; M.

Abdullah İnân, "el-Makkarî mü'errihu'l-Endelûs", *er-Risâle*, IV/161, Kahire 1936, s. 1247 vd.; Hüseyin Münis, "el-Makkarî egrabi sefir fi'l-vücûd", *el-Arabî*, sy. 52, Küveyt 1963, s. 50 vd.; Hüdâ Şevket Behnâm, "Kitâbu Nefhi't-tîb li'l-Makkarî", *el-Mevrid*, VII/1, Bağdad 1978, s. 63-88; Necât el-Merîni, "et-Ta'rîf bi-muḡtaşarâti Nefhi't-tîb", *Mecelletü Dirâsât Endelûsiyye*, sy. 9, Tunus 1413/1993, s. 52-69; E. Levi-Provençal – [Ch. Pellat], "al-Makkarî", *EJ²* (İng.), VI, 187-188; Ali Edhem, "Nefhu't-tîb li'l-Makkarî", *Tî*, III, 901-916; D. J. Wasserstein, "al-Makkarî, Şiâb al-Dîn", *Encyclopaedia of Arabic Literature* (ed. J. S. Meisami – P. Starkey), London 1998, II, 509.

MEHMET ÖZDEMİR

MAKKARÎ, Muhammed b. Muhammed (محمد بن محمد المرقى)

Ebû Abdillâh Muhammed
b. Muhammed b. Ahmed el-Makkarî
el-Kureşî et-Tilimsânî
(ö. 759/1358)

Mâlikî fakihî.

Aslen Kureyş kabilesinden olup ticaretle uğraşan nüfuzlu bir aileye mensuptur. Aile önce Cezayir'in Makkara şehrinde ikamet etmiş, VI. (XII.) yüzyılın sonlarında Tilimsân'a yerleşmiştir. Abdülvâdî Hükümdarı I. Ebû Hammû devrinde (1308-1318) Tilimsân'da doğup yetişen Makkarî'ye ailesinden zengin bir kütüphane miras kaldı. Makkârî, Ebû Hammû ve Ebû Tâşfîn medreselerinde eğitim gördü; aralarında Ebû Abdullah Muhammed b. Yahyâ b. Ali İbnü'n-Neccâr et-Tilimsânî'nin de bulunduğu birçok âlimden ders aldı. Ebû Tâşfîn'in huzurunda düzenlenen ilmi tartışmalara katıldı. 737 (1337) yılında Bicâye'ye ve ardından Tunus'a gitti. İbn Abdüsselâm el-Hevârî başta olmak üzere devrin ulemâsının derslerine katıldı. Memleketine döndükten kısa bir süre sonra ilim için Fas, Tâze, Ağmat ve Sebte gibi şehirleri dolaştı. Geri geldiği Tilimsân'da bir müddet kaldı ve ardından hac yolculuğuna çıktı (744/1343). Mısır'da Ebû Hayyân el-Endelûsî, Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî, İbnü'l-Lebbân gibi âlimlerle görüştü. Hicaz ulemâsıyla birlikte oldu. Dönüşünde Şam ve Kudüs üzerinden geçerek başta İbn Kayyim el-Cevziyye olmak üzere bölge âlimlerinden faydalandı. Daha sonra yeni bir yolculuğa çıkıp Fas ve Endülüs'te Sicilmâse, Der'a, Ustubûne, Merbelle, Mâleka, Hâme ve Girnata'yı dolaştı. Bu süre zarfında Merfî'nin idaresi altına giren Tilimsân'a geri döndü. Tahta yeni çıkan Ebû İnân el-Me-

rînî'nin talebiyle biat metnini hazırlayıp cülûs merasiminde okudu. Ardından hü-kûmdarla birlikte gittiği Fas şehrinde başkadılığa (kâdîcemâa) getirildi. Bu ara-da Ebû İnân'ın huzurunda *Şahîh-i Mûs-lim* dersleri verdi, ilmî müzakerelere ka-tıldı. Ayrıca onun yaptırmış olduğu Mü-tevekkiliyye Medresesi'nde başta tefsir olmak üzere çeşitli dersler okuttu. Yedi yıl sonra kadılıktan alındı. Kaynakların bun-dan sonraki vazifesine dair bilgi verme-mesine karşılık Escorial Library'deki (nr. 1140) mecmuada bulunan 289. menşur-dan (metni için bk. Muhammed b. el-Hâdî Ebû'l-Ecfân, s. 177-178), Tilimsân'ın kuze-yindeki sahil bölgesinde yer alan Huneyn kadılığına tayin edildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca aynı hükümdar tarafından Endü-lûs sefirliğiyle görevlendirildi (757/1356). Görevinden dönüşünde her türlü resmî vazifelerinden ayrıldı. Mâleka'ya yerleşip ilim ve ibadetle meşgul oldu. Burada Nas-rî Emîri Ganî-Billâh'tan saygı gördü ve kendisine Divân-ı A'sâr'dan maaş bağlan-dı. Ebû İnân, aleyhinde propaganda yap-tığı zanıyla Makkarî'nin iade edilmesi yönünde ısrarlı girişimlerde bulundu. Eman vermesi üzerine de iki âlimin eşli-ğinde Fas şehrine gönderilen Makkarî'ye baskı uygulandı (iade talebinin ve ema-nın metni için bk. a.g.e., s. 179-181). Ancak muhtemelen yaptıklarından pişmanlık duyan hükümdar tarafından Kostantîne (Cezayir) seferi sırasında kazaskerliğe ge-tirildi. Sefer dönüşünde hastalanan Makkarî 29 Cemâziyelevvel 759 (9 Mayıs 1358) tarihinde Fas şehrinde vefat etti. 758 Zil-hiccesi (Kasım-Aralık 1357) veya 759 Mu-harremi (Ocak 1358) sonlarında öldüğüne dair rivayetler de vardır. Ertesi yıl naaşı yakınları tarafından Tilimsân'ın Bâbüs-sarf cihetindeki ecdat kabirlerinin yanına nakledilmiştir.

Fıkıh, usûl-i fıkıh, tefsir, nahiv, mantık, tarih ve tasavvuf sahalarında eser verecek düzeye erişen Makkarî mezhepte müctehid olmakla birlikte mezhep taas-subuna karşı çıkardı. Şairlik yönü de bu-lunan âlim güçlü bir hâfızaya sahip, doğ-ru sözlü, mütevazı, yardım sever ve cömert bir şahsiyetti. Talebeleri arasında Lisânüddin İbnü'l-Hatib, Şemseddin el-Vâdiâşî, İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtibî, İbn Abbâd er-Rundî, İbn Zümrek, İbn Haldûn, Mevâk gibi meşhur kişiler vardır.

Eserleri. 1. *el-Kavâ'idü'l-fıkhîyye*. 1200 küllî kaideyi içeren eserin ibadet-lerle ilgili bölümü üzerine Ahmed b. Abdullah b. Humeyd tarafından Câmi-

atü Ümmi'l-kurâ'da hazırlanan dokto-ra tezi (1404/1984) daha sonra yayımlanmıştır (I-II, Mekke, ts.). Muhammed el-Abbâdî, nikâh ve talâk bahislerin-den seçtiği bazı kaideleri *Mecelletü Râbîti'l-kuğâti'l-Mağribiyye*'deki makalesinde neşretmiştir (sy. 4 [1383/1964], s. 16-23). 2. *el-Hakâ'ik ve'r-ra-kâ'ik*. Tasavvufa dair en önemli eseri olup Abdülkâdir Zimâme'nin tahkikiyle *Mecelletü Da'veti'l-hakîk'l-Mağribiyye*'de yayımlanmıştır (sy. 8 [1386/1966]). 3. *Amelü men tabbe li-men habbe*. Mübtedîler için bir ders kitabı mahiyetinde olan eser dört kısımdan oluş-maktadır: Hadis, fıkıh kaideleri, ahlâk ka-ideleri ve hikmetli sözler. Eserin kavâid-i külliyyeye dair kısmı Muhammed b. el-Hâdî Ebû'l-Ecfân tarafından tahkik edi-lerek neşredilmiştir (Tunus 1997). 4. *el-Muĥâdarât*. Çeşitli ilimlere ait söylev (muhâdara) ve münazaraları ihtiva eden eserin Mağrib'deki Mektebetü'z-zâviy-yeti'l-Hamziyye'de (Mecmû', nr. 282) bir nüshası bulunmaktadır.

Makkarî'nin kaynaklarda adı geçen di-ğer bazı eserleri de şunlardır: *en-Na-zâ'irü'l-fıkhîyye*, *Maĥâle fi't-talkâti'l-mümelleke*, *Hâşiye 'ale'l-Muĥtaşari'l-fer'î* (İbnü'l-Hâcib'in Mâlikî fıkhına dair *Câmi'u'l-ümmehât*'ının hâşiyesidir), *Tek-milü't-Ta'ĥib 'alâ şâhîbi'l-Tehzîb* (Ab-dülhak b. Muhammed b. Hârûn es-Sehmî tarafından Berâzîlî'nin *et-Tehzîb fi'htîşâri'l-Müdevenne*'si üzerine hazırladığı *Ta'ĥi-bü't-Tehzîb*'in zeylidir), *İĥâmetü'l-mürîd*, *en-Necmü's-şâkîb fîmâ li'l-evliya' min-ne'l-menâkıb* (bu eserleri ve diğer bazı çalışmaları için bk. a.g.e., s. 102-118).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Hatib, *el-İhâta*, II, 191-226; Nübâhî, *Târîhu kuğâti'l-Endelûs*, Beyrut 1403/1983, s. 169-170; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcû'l-muĥzeb*, II, 264-265; İbn Haldûn, *et-Ta'rif bi'bn Haldûn* (nşr. Muhammed b. Tâvî et-Tancî), Kahire 1951, s. 59-60; Mecârî, *Bernâmec* (nşr. Muhammed Ebû'l-Ecfân), Beyrut 1982, s. 119-122; Bedred-din el-Karâfî, *Teuĥhu'd-Dibâc* (nşr. Ahmed eş-Şüteyvi), Beyrut 1403/1983, s. 246-248; İbnü'l-Kâdî, *Cezvetü'l-iktibâs*, Rabat 1973, I, 298-300; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, *Neylû'l-ibtihâc*, Trablus 1408/1989, II, 420-427; Makkarî, *Nef-hu't-tib*, V, 203-341; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VI, 193-196; Kâdirî, *Neşrü'l-meşânî*, I, 292-293; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, I, 232; Abbas b. İbrâ-him, *el-İ'lâm*, IV, 382-408; Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemü a'lâmi'l-Cezâ'ir*, Beyrut 1400/1980, s. 312-313; Hifnâvî, *Ta'rifü'l-halef bi-ricâlî's-selef*, Beyrut 1402/1982, II, 500-509; Mu-hammed b. el-Hâdî Ebû'l-Ecfân, *el-İmân Ebû 'Abdillâh Muhammed el-Makkarî et-Tilimsânî*, Trablus 1988.



MUHAMMED EL-HÂDÎ EBÜ'L-ECFÂN

MAKLÛB

(المقلوب)

Bir kelimedeki harflerin yeri değiştirilerek yapılan yeni kelime (bk. KALB).

MAKLÛB

(المقلوب)

İsnadda veya metindeki kelimeleri yerini değiştirerek rivayet etmek anlamında hadis terimi.

Sözlükte "bir şeyin altını üstüne getir-mek, çevirmek" anlamındaki kalb kökün-den türeyen kelime, hadis terimi olarak "isnadında râvilerin isim veya nesepleri-nin, metninde ise kelime yahut ibarelerin yerleri değiştirilerek rivayet edilen hadis" mânasında II. (VIII.) yüzyıldan beri kulla-nılmaktadır. Bu tür hadislerle ma'kûs da denmektedir. Bir hadisin metninde veya isnadında yanılarak yahut bilerek yapılan bu yer değiştirme işlemi, aynı sened ve metin içerisinde olabileceği gibi farklı ha-dislerin senedlerinin ve metinlerinin bir-birine eklenmesiyle de meydana gelebilir. Bu durum bir hadisin senedini başka bir hadisin senedi olarak göstermek veya bir hadis metnini başka bir hadise ilâve et-mek şeklinde gerçekleşir. Yer değiştirme isnadda yapılmışsa "maklûbü'l-isnâd", metinde meydana gelmişse "maklûbü'l-metin" adını alır. İsnad ve metinde keli-melerin yerini değiştirme işlemi yanıla-rak olabileceği gibi râvinin hadis bilgisini ve hâfıza gücünü denemek amacıyla da yapılabilir. Bağdatlı muhaddisler-in, 100 hadisin sened ve metinlerini bir-birine karıştırarak Bağdat'a geldiğinde Muhammed b. İsmâil el-Buhârî'nin hadis bilgisini ve hâfıza gücünü ölçmek istedik-leri bilinmektedir. Hadis âlimlerinin ya-lancılıkla itham ettiği Hammâd b. Amr en-Nasîbî'nin güvenilir isnadla Süheyl b. Ebû Sâlih'ten nakledilen, "Müşriklere rastladığınız zaman ilk olarak siz selâm vermeyiniz" hacisini A'meş'in rivayeti ola-rak göstermesi hadisin başka bir rivayeti olduğu izlenimini vermek için kasıtlı ola-rak değiştirmeye yöneliktir.

Allah'ın kıyamet gününde kendi gölgesi altında gölgelendireceği yedi sınıf kim-senin anlatıldığı Müslim'in rivayetinde altıncı kişinin "sol elinin verdiğini sağ eli duymayacak şekilde gizlice sadaka veren kimse" olarak ifade edilmesi (Müslim,

"Zekât", 91) maktûb hadisın örneğidir. Zira hadisın diğerkaynaklarında (meselâ bk. *el-Muvatta*², "Şa'r", 14; Buhârî, "Ezân", 36, "Zekât", 16, "Hudûd", 19; Tirmizî, "Züh'd", 53; Nesâî, "Kudât", 2) altıncı grup, "sağ elinin verdiğini sol eli duymayacak şekilde gizlice sadaka veren kimse" şeklinde tavsif edilmektedir. İbn Hacer el-Askalânî, Müslim'deki rivayetin maktûb olduğunu söylemekte ve doğrusunun yine Şahîh Hayn'da geçen "sağ elin verdiğini sol el duymayacak" ifadesinin yer aldığı hadis olduğunu ifade etmektedir (*Nüzhetü'n-naẓar*, s. 92). Ancak Müslim'in Şahîh'inde sadece maktûb rivayet yer almaktadır. Sağ elle yapılan infakın sadakanın açıktan verilmesini, sol elle yapılanın ise gizliliği gerektirdiği, dolayısıyla sol elle yapılan infakın sağ elle yapılandan daha üstün olduğu belirtilerek maktûb kabul edilen rivayetle ilgili farklı yorum getirenler de bulunmaktadır (İbn Hacer, *en-Nüket*, II, 883).

Maktûb hadis zayıf hadisler arasında sayılmakla birlikte isnad veya metindeki değişikliğin yanılarak yahut kasten yapılmış olmasına göre bunlara farklı hükümler verilmiştir. Yer değiştirme işlemi râvinin yanılmasından dolayı ise hadisın zayıflığına delâlet etmektedir. Isnaddaki râviler hadise râğbeti arttırmak için onu değiştirilmişse bunu yapanlar yalancı (kezzâb) kabul edilmekte, rivayetleri de mevzû sayılmaktadır. Râvinin hâfıza gücünü ve hadis bilgisini kontrol etmek amacıyla hadislerin kasten kalbedilmesi muhaddisler tarafından hoş karşılanmamış, maktûb hadisın tarifinde "sehven veya kasten" kaydına bu sebeple yer verilmiştir. Maktûb hadislerin zayıf sayılmasının sebebi, sadece râvinin zabt noksanlığı değil metinde meydana gelen herhangi bir değişikliğin mânâyı bozabileceği endişesidir. Zira hadis metnindeki kelime veya ifadelerin yer değiştirmesiyle hadisın anlamı da değişmekte, böylece Hz. Peygamber'e onun söylemediği sözler isnat edilmektedir. Bu değişiklik hadisten yanlış bir hüküm çıkarmaya da sebep olmaktadır. Buna bakarak maktûb hadislerin zayıflığının maktûbû'l-isnaddan çok maktûbû'l-metinden kaynaklandığını söylemek mümkündür.

Maktûb hadislerle ilgili olarak Hatîb el-Bağdâdî *Râfi'ü'l-irtiyâb fi'l-maqlûb mine'l-esmâ² ve'l-ensâb (ve'l-elkâb)* (*Maktûbû'l-esmâ² ve'l-ensâb*), İbn Hacer el-Askalânî *Nüzhetü'l-kulûb fi ma'rifeti'l-mübdel ve (mine)'l-maqlûb (Cilâ'ü'l-*

kulûb fi ma'rifeti'l-maqlûb) adlı eserleri kaleme almışlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

*el-Muvatta*², "Şa'r", 14; Buhârî, "Ezân", 36, "Zekât", 16, "Hudûd", 19; Müslim, "Zekât", 91; Tirmizî, "Züh'd", 53; Nesâî, "Kudât", 2; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, II, 15-16; XII, 353-354; İbnü's-Salâh, *'Ulûmü'l-hadis*, s. 101-102; İbn Hacer, *en-Nüket 'alâ kitâbi İbnî's-Salâh* (nşr. Rebî' b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, II, 864-886; a.m.f., *Nüzhetü'n-naẓar* (nşr. Nûreddin İtr), Dimaşk 1413/1992, s. 92; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî* (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1414/1993, I, 246-250; Emîr es-San'ânî, *Tavzîhu'l-efkâr* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid), Medine, ts. (el-Mektebetü's-selefiyye), I, 98-113; *Tecrid Tercemesi*, Mukaddime, I, 306-310; Nûrettin İtr, *Menhecü'n-nakd fi 'ulûmü'l-hadis*, Dimaşk 1401/1981, s. 435-439; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe* (Özbek), s. 246; Talat Koçyiğit, *Hadis İstihlaları*, Ankara 1985, s. 208-210; Abdullah Aydın, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, İstanbul 1987, s. 92, 93; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 206-208; Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstihlaları* (trc. M. Yaşar Kandemir), İstanbul 1996, s. 160-164; Ahmet Yücel, *Hadis İstihlalarının Doğuşu ve Gelişimi-Hicrî İlk Çık Asır*, İstanbul 1996, s. 168-169.



MUSTAFA ERTÜRK

MAKNÂ

(مقنا)

Hız. Peygamber'in
Tebük Gazvesi sırasında
ahaliyle cizye karşılığında
barış antlaşması yaptığı,
Akabe körfezinin kuzey sahilinde
eski bir yahudi yerleşim merkezi
(bk. TEBÜK GAZVESİ).

MAKRİZÎ

(المقريزى)

Ebü Muhammed (Ebü'l-Abbâs)
Takiyyüddîn Ahmed b. Âlî b. Abdülkâdir
b. Muhammed el-Makrîzî
(ö. 845/1442)

Mısırlı tarihçi.

766'da (1364-65) Kahire'nin Burcuvân semtinde doğdu. Bugünkü Lübnan'ın Ba'lebek şehrinin Makârîze semtinden Mısır'a göç eden bir aileye mensuptur. Bundan dolayı Makrîzî nisbesiyle meşhur olmuştur. Makrîzî'nin dedesi Şeyh Muhyiddin Ebü Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed b. İbrâhim Kahire'ye birkaç defa gitmiş, ancak Mısır'da kalmamış ve 733 (1332) yılında Dimaşk'ta vefat etmiştir. Babası Âlâeddin Âlî b. Abdülkâdir daha sonra Kahire'ye gelip burada yerleşmiş ve 779'da (1377-78) vefat edinceye

kadar Kahire'de yaşamıştır. Makrîzî'nin ailesi en az dedesinden itibaren Hanbelî mezhebine mensuptu. Zira Abdülkâdir b. Muhammed, Hanbelî fıkhnın meşhurlarından olduğu gibi bu mezhebin büyük muhaddislerinden sayılırdı. Abdülkâdir'in oğlu Âlî Mısır'a göç edip Kahire'de yerleştikten sonra Dîvânü't-tevkî, Dîvân-ı İnşâ ve hesap işleriyle ilgili birçok görevde bulunmuştur. Makrîzî'nin Şâfiî olan babası 765'te (1364) Hanefî âlimlerinden kazasker ve müderris İbnü's-Sâiğ ez-Zümür-rüdî'nin kızı Esmâ ile evlenmiştir.

Hem baba hem anne tarafından ilimle uğraşan bir aileye mensup olan Makrîzî, dinî ilimleri baba tarafından dedelerinin mensup olduğu Hanbelî mezhebinde değil anne tarafından dedesi İbnü's-Sâiğ'den etkilenecek Hanefî mezhebi usulüne göre okudu. Makrîzî, Hanefî mezhebinin dedesi İbnü's-Sâiğ'in vefatına kadar (ö. 776/1375) benimsedi, ancak üç yıl sonra Zâhiriyye mezhebine de ilgi duymakla beraber Şâfiî mezhebine intisap etti. Makrîzî'nin Şâfiî mezhebinin benimsemesinde bu mezhebi Hanefîlik'ten daha titiz görmesi ve Şâfiîliğin yaygın olduğu Mısır toplumuyla daha fazla kaynaşmayı düşünmesi etkili olmuştur.

Sehâvî'nin bizzat kendisinden naklettiğine göre Makrîzî fıkhn, hadis, kıraat, dil, nahiv, edebiyat ve tarih alanlarında 600 hocadan ders gördü. 784'te (1382) Mısır'a gelip burada yerleşen İbn Haldûn ile birkaç defa görüştü ve ondan önemli ölçüde etkilendi. *Dürerü'l-ukûdi'l-ferîde* adlı kitabında İbn Haldûn'un biyografisini ayrıntılı olarak kaydeden Makrîzî, hem hocasına karşı beslediği sevgi hem de *el-İber*'ine duyduğu hayranlığı dile getirmiş ve bu eserin başlangıç bölümü olarak yazılan *Mukaddime*'yi eşi bulunmayan bir pırlanta olarak nitelemiştir. İbn Haldûn'un Mısır'daki uzun ikameti sırasında birçok âlim ve tarihçi yanında hayranları ve talebeleriyle birlikte oluşturduğu ekol içinde Makrîzî de vardır. Makrîzî'nin hocaları arasında dedesi İbnü's-Sâiğ ve İbn Haldûn'dan başka İsnvî, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Ezraî, İbnü'l-Mulâkn, Ömer b. Raslân el-Bulkinî, Zeynüddin el-İrâkî, Heysemî, Fîrûzâbâdî ve İbn Hatîb en-Nâsiriyye zikredilebilir. Talebeleri içinde İbn Tağrîberdî, İbn Kutluboğa, Ebü't-Tayyib İbn Zahîre, Ebü Bekir İbn Zahîre ve İbnü'l-Haydırî yer almaktadır.

Makrîzî bir âlim olarak Mısır'ın siyasî, içtimâî ve iktisadî hayatını bilimsel bir araştırmaya tâbi tuttu, doğduğu yer olan Kahire'nin bilinmeyen yönlerini aydınlattı,

belli başlı eserlerini kaydedip tanıtarak onu âdeta yeniden canlandırdı ve meşhurlarının hayat hikâyesini yazdı. Küçük yaşından beri toplumsal hayatla ilgilendi, genç yaşlarından itibaren birçok önemli görevde bulundu. 790 (1388) yılına kadar sürdürdüğü divan vazifelerinden sayılan tevki' ile ilgili görevini, Kahire Kalesi'ndeki inşa salonunda Kadı Bedreddin Muhammed b. Fazlullah el-Ömerî'nin yanında yaptı. 11 Receb 801 (19 Mart 1399) tarihinde Şemseddin Muhammed el-Mehâsinî'nin yerine Kahire ve Vechü'l-bahrî (Aşağı Mısır) bölgelerinin muhtesibliğini üstlenen Makrîzî, el-Melikü'n-Nâsir Ferec b. Berkûk'un tahta çıkışından sonra aynı yılın 17 Zilkadesinde (21 Temmuz 1399) Sultan Ferec'in hil'atine mazhar oldu ve kendisine Kahire muhtesibliği verildi. Makrîzî, hisbe görevinde bulunduğu sıralarda ekonominin hem teorisine hem uygulamalarına vâkıf oldu, özellikle *İğâsetü'l-ümme* adlı kitabını yazarken bu bilgilerini kullandı. Ayrıca tevki' ve inşâ divanındaki görevleri onun birçok âlim ve devlet adamıyla tanışmasına vesile oldu, onlara devletin meselelerini anlattı ve elde ettiği bilgi ve tecrübelerden gelecekte bir tarihçi olarak büyük ölçüde faydalandı. Bilinmeyen tarihlerde Sultan Hasan Medresesi ve Amr b. Âs Camii'nde kadı yardımcılığı, hatiplik ve Hâkim Camii'nde imamlik görevlerinde bulundu. Muhtemelen bu görevleri, İbn Haldûn vasiyetiyle tanıştığı ve ihsanına nâil olduğu Sultan el-Melikü'z-Zâhir Berkûk döneminde yapmıştır. Esasen Makrîzî o devirde tanıştığı, Sultan el-Melikü'n-Nâsir Ferec b. Berkûk döneminde meydana gelen karışıklıkları bastıran Emîr Yeşbeg b. Abdullah el-Atâbekî ile çok iyi ilişkiler kurmuştu. Bu ilişkiler sayesinde, büyük bir siyasî kargaşanın yaşandığı Dimaşk'a Sultan el-Melikü'n-Nâsir Ferec ile beraber girdi. 815 (1412) yılına kadar Dimaşk'a birçok defa daha gitti; orada Kalânîsî Vakfı ve el-Bîmâristânü'n-Nûrî Nezâreti, Dârü'l-hadîsi'l-Eşrefiyye ve el-Medresetü'l-İkbâliyye hocalığı görevlerinde bulundu. Suriye'de kaldığı sıralarda Sultan Ferec tarafından kendisine Suriye Şâfiî kadılığı teklif edildiyse de bazı endişeleri sebebiyle bunu kabul etmedi. Nihayet Bahrî Memlûk Devleti'nin asıl kurucusu el-Melikü'l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî devrinde 815'te (1412) tekrar Mısır'a döndü.

Yeni sultana büyük ümitlerle bağlanan Makrîzî 823'te (1420) tamamlanan, Kahire'nin Bâbüzüveyle'sine bitişik el-Medresetü'l-Müeyyediyye'de hadis hocalığı

görevine başladı. Bu medresede ne kadar kaldığı bilinmemektedir; muhtemelen Sultan el-Melikü'l-Müeyyed'in 824'te (1421) ölümüyle görevi sona ermiştir. Bundan sonra sultanlar onu devlet görevlerinden ayırdı; kendisinin de isteksiz olması sebebiyle yirmi yıl boyunca devlet işlerinden uzak durdu, evine kapanarak tarih incelemeleriyle meşgul oldu ve bu alanda büyük bir isim yaptı. 834-839 (1430-1435) yılları arasında Mekke'de bulunan Makrîzî, 834 Ramazanından (Mayıs 1431) itibaren Mescid-i Harâm'da *İmtâ'u'l-esmâ*'nın da dahil olduğu birçok eserini okuttu. Bu sırada Beytullah'a gelen hacılardan Güney Arap memleketleri ve Habeşistan hakkında bilgi toplayan Makrîzî, bu eserlerinin müsveddesini 839'da (1435) Mekke'de yazdı ve 841'de (1437) Kahire'ye döndükten sonra temize çekti. Bu tarihten itibaren Burcuvar mahallesindeki evine kapanıp ibadetle meşgul oldu ve 200 cildi aşan eserlerini telif etti. Uzun bir hastalığın ardından 16 (veya 27) Ramazan 845'te (28 Ocak [veya 8 Şubat] 1442) vefat eden Makrîzî, Kahire'nin Bâbünnasr semtinin dışında bulunan Baybars sülûflerine mahsus mezarlıkta defnedildi.

Makrîzî, Ortaçağ İslâm dünyasının yetiştirdiği en büyük tarihçilerden biri olup siyasî tarih yanında iktisat tarihi, kültürel ve sosyal tarihe dair çalışmalarıyla meşhur olmuştur. Hadisçilerin tenkidine mâruz kalması onun tarihçiliğine bir hâlel getirmemiş, özellikle Mısır'ın İslâmî dönem tarihine dair eserleri kaynak olarak kullanılmıştır. Konuları kaynaklarına inerek tedkik etmesi yanında gözlemleriyle de dikkat çeken Makrîzî güvenilir bir tarihçidir. Siyasî, iktisadî, içtimâî ve kültürel sonuçlar doğuran hiçbir hadiseyi ihmal etmemiş, olayları objektif ve tarafsız bir gözle ifade etmeye özen göstermiştir. Tarihçiliği yanında hadis ve fıkıh gibi ilimlerde, tenkit ve edebiyat gibi konularda da kendini ispat etmiş ve otuzdan fazla eser kaleme almıştır. Makrîzî yeni eserlerinde eski eserlerine atıflarda bulunur, dolayısıyla her zaman göz önünde tuttuğu titiz tarihî metodu doğrultusunda o eserde geçen bilgiler arasında bir bağlantı kurar. Bazı şarkiyatçıların söylediğinin aksine Makrîzî sadece bilgi toplayıcı değil aynı zamanda belli bir metot ve bilimsel araştırma planı sahibi bir müellif olup eserlerini birbirine bilgi zinciriyle bağlamaktadır.

Eserleri. A) Telifleri. a) Mısır'la İlgili Eserleri. Memlûk sultanları hakkında VII.

(XIII.) yüzyıldan itibaren birçok tarih yazılmışsa da Mısır'da Memlûkler'e dair bir tarih ekolü ancak Memlûk devrinin son yüzyılında meydana çıkmıştır. Bu ekolde öğrencilik yapan ilk nesil İbn Haldûn'un talebeleridir. Makrîzî ile başlayan bu zincir Makrîzî'nin rakibi Bedreddin el-Aynî, İbn Hacer el-Askalânî, Makrîzî'nin talebesi İbn Tağrıberdî ve onun rakibi Hatîb el-Cevherî, tarihçi ve münekkî Şemseddin es-Sehâvî, Celâleddin es-Süyûtî ve onun talebesi İbn İyâs gibi şahsiyetleri içine almaktadır. Bu tarihçilerin görüş-tükleri ilim ve devlet adamları sayesinde hem görüş ufukları genişlemiş hem yargıları objektif olmuştur. Makrîzî yalnız ilmi titizliğiyle değil sabrı, konuları çok iyi bilmesi, sosyal hayata ve yaşayan toplumun tarihine verdiği önemle de çağın önde gelen tarihçisi olarak ün kazanmıştır. Çeşitli eserlerinde Mısır tarihinin çağlar boyunca kaydettiği gelişimi dile getirmiştir. 1. *el-Hıfâtü'l-Makrîziyye**. Asıl adı *el-Mevâ'iz ve'l-İtibâr bi-(fi) zikri'l-hıfât ve'l-âşâr olan eser Mısır'ın topografyası ve tarihi hakkında olup daha sonra bu alanda yapılan çalışmalara kaynak teşkil etmiştir. Eserin çeşitli baskıları yapılmıştır (ilk baskısı, I-II, Bulak 1270). 2. 'İk-dü cevâhiri'l-esfât min aḥbâri'l-Fustât. Makrîzî, Fustât şehriyle ilgili olayları günümüze ulaşmayan bu kitabında toplamıştır. 3. İttî'âzû'l-ḥunefâ' bi-aḥbâri'l-e'immeti'l-Fâtımiyyîn el-ḥulefâ'. Abbâsî hilâfetinden ayrı ve onlara rakip olması düşüncesiyle kurulan Şii Fâtımî hilâfetinin başşehri olarak inşa edilmiş Kahire'nin tarihine dairdir (nşr. Hugo Bunz, Leipzig 1908; nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl, Kahire 1367, 1387-1390/1967-1971; nşr. Muhammed Hilmi Muhammed Ahmed, Kahire 1971-1973). 4. es-Sülûk li-ma'rifeti düvelî'l-mülûk. Eserde, Kahire Kalesi'nin Mısır'ın saltanat merkezi haline gelmesi üzerine kaleye hâkim olan sultanlar, Selâhaddin-i Eyyûbî'nin halefleri ve Memlûk sultanlarının müellifin dönemine kadar gelen tarihi hakkında bilgi verilmektedir (nşr. Muhammed Mustafa Ziyâde – Saîd Abdülfettâh Âşûr, I-IV, Kahire 1934-1973). İbn Tağrıberdî kitabı *Havâdisü'd-dühûr* adıyla bir zeyil yazmış, E. M. Quatremère (*Histoire des sultans mamlouks*, I-II, Paris 1837-1844) ve G. J. Edgard Blochet (*Histoire de l'Egypte de Makrizi*, Paris 1908) eseri Fransızca'ya tercüme etmişlerdir. 5. *el-Mukaffâ'l-kebîr (et-Târîḫü'l-mukaffâ, el-Mukaffâ fi terâcimi ehli Mısr ve'l-vâridine ileyhâ)*. Bu eserinde özellikle Mısır'ın siyasî tarihini*

ele alan Makrîzî aslında Mısır'ın İslâmî dönem tarihini yazmak arzusundaydı. Dolayısıyla Mısır'ın fethinden (20/641) VIII. (XIV.) yüzyılın ortalarına kadar Mısır'da doğup yaşayan ve Mısır'a gelen ünlü âlim, şair ve edebiyatçıları içine alan geniş hacimli bir meşhurlar ansiklopedisi yazmaya başlamıştı. Müellif seksen cilt olarak planladığı eserin ancak on altı cildini tamamlayabilmiş, bunlardan beşi günümüze ulaşmıştır. Kendi hattıyla olan bu ciltlerin ti harfinin bir bölümüyle zı ve ayn harflerini içine alan bir cildi Paris Bibliothèque Nationale'de kayıtlıdır (Ar., nr. 2144). Diğer üç cildi elif harfinin bir bölümünü, kâf ve lâm harflerini, ayrıca Muhammed adlı kişileri içine almakta ve Leiden Library'de bulunmaktadır (nr. 1366). Elif harfinden hı harfine kadar olan isimleri ihtiva eden beşinci cilt İstanbul'da Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Pertev Paşa, nr. 496). Muhammed el-Ya'lâvî tarafından sekiz cilt olarak yayımlanan bu beş cilt (Tunus 1986; Beyrut 1991) 3530 tercüme-i hâli içine almaktadır. *el-Muḳaffa'l-kebîr*'de Endülüs tarihiyle ilgili biyografileri Muhammed el-Ya'lâvî *Mecelletü'd-dirâsât el-Endelüsiyye*'de yayımlamıştır (sy. 1 [1408/1988], s. 77 vd.). 6. *Dürerü'l-ḳūḍi'l-Feride fi terâcimi'l-a'yânî'l-müfide*. Makrîzî, 816'dan (1413) sonra vefat eden arkadaş ve akrabalarının hayat hikâyelerini yazdığı esere ayrıca 760-816 (1359-1413) yılları arasında ölen hükümdar, emîr, kâtip, nâzir, hadisçi, fakih, âlim, şair ve diğer ünlüleri de ekleyerek biyografî sayısını 666'ya çıkarmıştır. Eserin müellif nüshası Almanya'nın Gotha Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Ar., nr. 270). Bu nüsha bir önsözle birlikte elif harfindeki 353 tercüme-i hâli içine almaktadır. Kitabı tahkik edip yayımlayan Muhammed Kemâleddin İzzeddin'e göre eser Makrîzî'nin *el-Muḳaffa'l-kebîr*'inin ayn harfini tamamlayan bir çalışmadır. Kitabın bir nüshası da Irak'ta Musul âlimlerinden Mahmûd el-Celîlî'nin özel kütüphanesinde bulunmakta olup müellif nüshasından 878'de (1473) istinsah edilmiştir. Muhammed Kemâleddin İzzeddin, Gotha nüshasından 300 biyografi seçerek *el-Makrîzî ve Kitâbü Düreri'l-ḳūḍi'l-feride fi terâcimi'l-a'yânî'l-müfide* adıyla yayımlamıştır (Beyrut 1412/1992). Adnân Dervîş ve Muhammed el-Misrî de eserin elif harfiyle ayn harfinden bir kısmını neşretmişlerdir (Dimaşk 1995). 7. *Telḳihu'l-ḳūḳūl ve'l-ârâʿ fi tenḳihi'l-cülleti'l-vüzerâʿ*. 8. *Hulâşatü't-Tibr fi aḥbâri kütübî's-sır*. Mısır'ın özel İslâm tarihi çerçevesi içinde

yazılan son iki eserin nüshası bulunmamaktadır. Makrîzî *el-Hıḩat*'ında ikinci esere atıfta bulunmuştur.

b) İslâm Tarihi ve Hz. Peygamber'in Hayatı. 1. *el-Haber 'ani'l-beşer. İm-tâ'u'l-esmâ'* adlı eserine (aş. bk.) bir giriş mahiyetindedir. Kitapta dünyanın yaratılışından, çeşitli kavimlerden, Arap kabilelerinden ve Câhiliye devrindeki Arap panayırlarından söz edilmektedir. Makrîzî dört cilt tutan bu eserine bir ciltlik mukaddime yazmıştır. *el-Haber 'ani'l-beşer*'in birçok kütüphanede nüshaları bulunmaktadır. Başta Makrîzî'nin hattıyla yazılmış, sonundan eksik ve I. cildin başlangıcında fihristi bulunan altı ciltlik bir nüsha Süleymaniye (Fâtih, nr. 4338) ve Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 2926) kütüphanelerinde kayıtlıdır. 2. *İm-tâ'u'l-esmâ' bimâ li'r-resûl mine'l-eb-nâʿi (enbâʿi) ve'l-aḥvâl ve'l-ḩafede ve'l-metâʿ*. Hz. Peygamber hakkında telif edilmiş en geniş muhtevalı eserlerin başında gelir. Makrîzî siyer, hadis ve delâilü'n-nübüvve gibi alanlarda yazılmış kitaplardan faydalanarak Resûl-i Ekrem'i çok çeşitli yönleriyle ele almıştır. Resûlullah'ın hayatı, gazveleri, örnek ahlâkı, hasâis ve şemâili, mücizeleri, aile hayatı, giyim kuşamı ve özel eşyaları, gündelik hayatı, yiyecekleri, tıp bilgisi, devlet başkanı olarak icraatları, sahâbîlerle münasebetleri, geleceğe yönelik olarak verdiği haberler, yahudi, hristiyan, müşrik ve münafıklara karşı tutumu, Hz. Peygamber'e salâtü selâm getirmenin önemi eserin temel konularından bazılarıdır. Bir nüshası Köprülü Kütüphanesi'nde bulunan kitabın (nr. 1004) I. cildi Mahmûd Muhammed Şâkir tarafından yayımlanmış (Kahire 1941), aynı cildi Muhammed Abdülhamîd en-Nümeysî tekrar neşretmiştir (Kahire 1981). Eserin tamamını Muhammed Abdülhamîd en-Nümeysî yayımlamıştır (I-XV, Beyrut 1420/1999).

c) Diğer Eserleri. Makrîzî, hacmi küçük olmakla birlikte ilmî bakımdan önem taşıyan başka eserler de yazmış olup bunları dört grupta toplamak mümkündür. Birinci grupta Makrîzî genel İslâm tarihi problemlerini tartışmaktadır. İkinci grupta diğer tarihçiler tarafından önem verilmeyen İslâm âleminin etrafındaki ülkelerin tarihini özetlemiştir. Üçüncü grubu birçok hükümdarın biyografisinden kısaca bahsettiği eserler oluşturmaktadır. Müellif dördüncü grupta İslâm âleminin sosyal ve ekonomik hayatını, İslâmî dönem Mısır tarihini ve özellikle bilimsel faaliyetleri araştırmaya tahsis etmiştir. Makrîzî bu

eserlerin çoğunu hayatının sonunda olgunluk döneminde, 839'da (1435) Mekke'ye gidip 841'de (1437) Mısır'a döndükten sonra yazmıştır. 1. *İğâsetü'l-ümme bi-keşfi'l-gumme*. 808 (1405) yılına kadar Mısır'da meydana gelen kıtlıklardan, bunların ülkede yarattığı ekonomik ve sosyal sıkıntılardan bahseder. Muhammed Mustafa Ziyâde ve Cemâleddin eş-Şeyyâl tarafından yayımlanan eser (Kahire 1940) daha sonra tekrar neşredilmiştir (Dimaşk 1956; Hıms 1956, 1970; Kahire 1957; Beyrut 1980). Eseri Gaston Wiet Fransızca'ya (*JESHO*, V [1962], s. 1-90) ve Adel Allouche İngilizce'ye (Saltlake City 1994) çevirmiştir. 2. *Şüzûrû'l-ḳūḳūḍ fi zikri'n-nuḳūḍ (en-Nuḳūḍü'l-'Arabîyye ve'l-İslâmîyye, en-Nuḳūḍü'l-İslâmîyye)*. Sultan Berkuk devrine kadar (784/1382) Mısır'da basılan paralar hakkında geniş bilgi veren eser ilk defa Oluf Gerhard Tychsen tarafından yayımlanmış (Rostock 1797), Silvestre de Sacy tarafından Fransızca'ya çevrilmiştir (Paris 1797). Kitabın Arapça metnini Ahmed Fâris eş-Şidyâk neşretmiş (Mısır 1297), daha sonra da birçok baskısı yapılmıştır. L. A. Mayer'in de İngilizce tercüme ve notlarla birlikte neşrettiği (İskenderiye 1933) eseri İbrahim Hakkı Konyalı *Eski ve İslâmî Paralar* (İstanbul 1946), İbrahim Artuk "en-Nuḳūḍ el-ḳadîme ve'l-İslâmîyye" (*Belleten*, XVII/68 [1953], s. 367-391) adıyla Türkçe'ye çevirmiştir. 3. *el-İlmâm bi-aḥbâri men bi-arzi'l-ḩabeşe min mülûki'l-İslâm* (nşr. Fr. Th. Rink, Leiden 1790; Kahire 1895). 4. *eṭ-Ṭurfetü'l-ḩarîbe fi aḥbâri Vâdî ḩaḩramevt el-'acîbe* (nşr. P. Noskowi, Bonn 1866). 5. *ez-Zehebü'l-mesbûk fi zikri men ḩacce mine'l-ḩulefâʿi ve'l-mülûk* (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl, Kahire 1955). 6. *el-Beyân ve'l-i'râb bi-men nezele arza Mısr mine'l-a'râb* (nşr. Ferdinand Wüstenfeld, Göttingen 1263/1847; Kahire 1334; nşr. Abdülmecîd Âbidîn, Kahire 1961; İskenderiye 1989). 7. *en-Nizâʿ ve't-teḩâşum fimâ beyne Benî Ümeyye ve Benî Hâşim* (nşr. Gerhardus, Vos Leiden 1888). Daha sonra çeşitli baskıları yapılan eseri (Necf 1368/1949, 1387/1967; Kahire 1937; nşr. A. T. Welch - P. Cachia, Edinburgh 1979; nşr. Hüseyin Münis, Kahire 1988) Clifford Edmund Bosworth *al-Maqrîzî's Book of Contention and Strife* adıyla İngilizce'ye (Manchester 1981) ve İbrahim Sarıçam Türkçe'ye (Ankara 1997) çevirmiştir. 8. *ḩav'û's-sârî fi ḩaberi Temîm ed-Dârî* (nşr. Muhammed Ahmed Âşûr, Beyrut 1392/1972). 9. *Risâle fi'l-evzân ve'l-ekyâli's-şer'îyye (Ri-*

sâle fi'l-mevâzin ve'l-mekâyilî's-şer'iyye). Oluf Gerhard Tychsen tarafından İtalyanca tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Rostock 1800).

Makrîzî'nin diğer bazı eserleri de şunlardır: *Ma'rife mâ yecibü li-âli'l-beyti's-Şerîf mine'l-hak'alâ men'adâhüm* (veya *Fazlû âli'l-beyt*; nşr. Muhammed Ahmed Âşûr, Beyrut 1972; Kahire 1392/1973, 1984); *el-Makâşidü's-seniyye li-ma'rifeti'l-ecsâmi'l-ma'deniyye*; *İzâletü't-te'ab ve'l-andâ fi ma'rifeti halli'l-ğınâ*; *el-İşâre ve'l-îmâ ilâ halli lügazî'l-mâ* (*Resâ'ilü'l-Makrîzî* içinde [nşr. Ramazan el-Bedri – Ahmed M. Kâsim], Kahire 1419/1998, s. 267-276); *Naḥl İbere'n-naḥl* (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl, Kahire 1946); *el-İşâre ve'l-îlâm bi-binâ'i'l-Kâ'be ve'l-Beyti'l-harâm*; *et-Tezkire* (Haneffî âlimlerine dair); *Menâkıbü Ahmed b. Hanbel*; *el-Beyânü'l-müfîd fi'l-fark beyne't-tevhîd ve't-telhîd* (nşr. ve Fr. trc. Georges C. Anawati, Kahire 1969); *Tecrîdû't-tevhîdî'l-müfîd* (Matbaatü'l-Medenî, 1303/1885; Kahire 1343/1924; nşr. Ahmed b. Muhammed Tâhûn, Kahire 1414/1993). Makrîzî'nin ele aldığı konulardan biri de Muh-yiddin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd nazariyesidir. *el-Beyânü'l-müfîd fi'l-fark beyne't-tevhîd ve't-telhîd* adlı risâlesinde bu nazariyenin IX. (XV.) yüzyılda Dimaşk'ta taraftarlarının bulunduğunu, Kahire'de yayıldığını ve nazariyeyi benimseyenlerin gerçek müslüman olmadığını kaydeder.

B) İhtisar Ettiği Eserler. Birçok kitabı özetleyen Makrîzî'nin bu tür eserlerinden günümüze ulaşanlardan bazıları şunlardır: 1. *el-Müntekâ min Aḥbâri Mısr li'bn Müyesser*. 439-553 (1047-1158) yılları arasındaki olayları içeren kitabın telifi 814'te (1411) tamamlanmıştır. Eser, müellif hattıyla Paris Bibliothèque Nationale'de kayıtlı (Ar., nr. 1688) yegâne nüshadan istinsah edilmiştir. Kitabın Haçlı seferleriyle ilgili kısmı Baron Mac-Guckin de Slane tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlandığı gibi (*RHC Or*, III [1884], s. 457-473) Henri Massé (Fransızca özetıyla beraber Kahire 1919), William Mylord (Kahire 1980) ve Eymen Fuâd Seyyid (bir mukaddime ve bir fihrist ilâvesiyle birlikte, Kahire 1981) tarafından neşredilmiştir. 2. *Muḥtaşarü'l-Kâmil fi ma'rifeti du'afâ'i'l-muḥaddi-şîn li-İbn 'Adî*. İbnü'l-Kattân adıyla anılan İbn Adî'nin cerh ve ta'dîl konusundaki eserinin özetidir. Makrîzî'nin 795'te (1393) kaleme aldığı kitap, Murad Molla Kütüphanesi'nde kayıtlı (nr. 575) mü-

ellif hattıyla yazılmış yegâne nüshasına dayanılarak Eymen b. Ârif ed-Dimaşki tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1415/1994). Makrîzî bu eserini Sultan Hasan Medresesi'nde hadis okuttuğu sıralarda özetlemiş ve Müeyyediyye Medresesi'nde hadis okuturken de kullanmıştır. 3. *Muḥtaşarü 'Acâ'ibi'l-makdûr*. Şehâbeddin İbn Arabşah'ın eserinin muhtasarıdır. Şerîf el-İdrîsî'nin *Nüzhetü'l-müştâk fi'htirâkı'l-âfâk* adlı eserinin özetini olan Cen-yü'l-ezhâr mine'r-ravzi'l-mi'târ bazı müellifler tarafından Makrîzî'ye nisbet edilirse de bu doğru değildir. Hâfız Şehâbeddin Ahmed el-Makrîzî'ye ait olan eserin nisbesinden dolayı Takıyyüddin el-Makrîzî'ye izâfe edildiği anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'* (nşr. M. Abdülhamîd en-Nümeysî), Beyrut 1420/1999, neşredenin girişi, s. 7-39; a.mlf., *Müsevveddetü Kitâbi'l-Mevâ'iz* (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), London 1416/1995, neşredenin girişi, s. 1-104; İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-ğumr*, IX, 169-171; Bedreddin el-Aynî, *İkdü'l-cümân* (nşr. Abdürrâzık et-Tantâvî), Kahire 1409/1989, s. 574; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XV, 490-491; a.mlf., *el-Menhelü's-şâfi*, I, 415-420; a.mlf., *Havâdisü'd-dühûr* (nşr. Fehîm M. Şeltût), Kahire 1990, I, 39-41; Hatib el-Cevherî, *Nüzhetü'n-nüfûs ve'l-ebdân fi tevârihi'z-zamân* (nşr. Hasan Habeşî), Kahire 1994, IV, 242-244; Şehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmî*, II, 21-25; a.mlf., *et-Tibrü'l-imesbûk*, Bulak 1896, s. 21-24; Süyûtî, *Hüsnü'l-muḥâḍara*, I, 321; İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zuhûr*, II, 231-232; Şevkânî, *el-Bedrî't-tâli*, I, 79-81; Ali Paşa Mübârek, *el-Hitâtü'l-tevfiḳiyye*, Kahire 1993, IX, 69-70; M. Şemseddin [Günaltay], *İslâmîde Tarih ve Müverrihler*, İstanbul 1339-42, s. 365-370; M. Abdullâh İnân, *Mısrü'l-İslâmiyye ve târihu'l-hiṭâ'i'l-Mısrîyye*, Kahire 1350/1931, s. 44-59; a.mlf., *Mü'errihü Mısrü'l-İslâmiyye ve mesâdirü't-târihi'l-Mısrîyye*, Kahire 1388/1969, s. 85-104; Brockelmann, *GAL*, II, 38-41; *Suppl.*, II, 36-38; a.mlf., "Makrîzî", *İA*, VII, 206-208; M. Mustafa Ziyâde, *el-Mü'errihün fi Mısr fi'l-karni'l-hâmis 'aşer el-milâdi*, Kahire 1954, s. 6-17; a.mlf. v.dğr., *Dirâsât 'ani'l-Makrîzî*, Kahire 1391/1971; I. Krachkovsky, *Târihu'l-edebi'l-Cogrâfiyyi'l-Arabî* (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1965, II, 476-487; Abbâs el-Azzâvî, *et-Ta'rîf bi'l-mü'errihîn*, Bağdad 1376/1957, s. 231-232; F. Rosenthal, *A History of the Muslim Historiography*, Leiden 1968, bk. İndeks.; a.mlf., "al-Makrîzî", *El²* (İng.), VI, 193-194; D. P. Little, *An Introduction to Mamlûk Historiography*, Wiesbaden 1970, s. 76-80; Cemâleddin eş-Şeyyâl, *Mü'ellefâtü'l-Makrîzî eş-Şağîre*, Kahire 1971, s. 25-28; Ramazan Şeşen, *Muḥtârât mine'l-maḥtûṭâtü'l-Arabiyyeti'n-nâdire fi mektebâti Türkiyye*, İstanbul 1997, s. 777-780; a.mlf., *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998, s. 208-212; A. Fuad Sayyid, "Remarques sur la composition des *Ḥitât* de Maqrîzî d'après un manuscrit autographe", *Hommages à la mémoire de Serge Sauneron*, 1927-1976, Caire 1979, II, 231-258; a.mlf., "Mülâhazât ḥavle te'lîfi'l-Ḥitâti'l-Makrîzî", *MMMA* (Küveyt), XXVI

(1980), s. 13-26; Baron Carre de Vaux, *Müfekkirü'l-İslâm* (trc. Âdil Züayyit), Kahire 1979, s. 142-150; M. Kemâleddin İzzeddin Ali, *el-Makrîzî mü'erriḥen*, Beyrut 1410/1990; Şâkir Mustafa, *et-Târihu'l-Arabî ve'l-mü'erriḥîn*, Beyrut 1990, III, 140-151; *Studies en Taqiyyaddin al-Maqrîzî* (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1992; Hüseyin Âsî, *el-Makrîzî, Takıyyüddin Ahmed b. 'Alî b. 'Abdülkâdir, 766-845 h.*, Beyrut 1412/1992; F. Taurer, "Zu al-Maqrîzî's Schrift al-Ḥabar 'an al-Başar", *Islamica*, I/2-3, Leipzig 1925, s. 357-364; J.-Cl. Garcin, "Al-Maqrîzî, un historien encyclopédique du monde afro-oriental", *Les Africains*, IX, Paris 1978, s. 197-223; Sâmi Hannâ, "İğâsetü'l-ümme bi-keşfi'l-ğumme li'l-Makrîzî", *el-Kermil*, sy. 1, Hayfa 1980, s. 53-69; Saïd Abdülfettâh Âşûr, "Edvâ' cedide 'ale'l-mü'erriḥ Ahmed b. 'Alî el-Makrîzî ve kitâbâtih", *Âlemü'l-fikr*, sy. 14, Küveyt 1983, s. 453-498; Gulâm Yahyâ Encüm, "el-Makrîzî ve kitâbühu el-Muḥaffa'l-kebir", *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, XXVIII/2, İslâmâbâd 1993, s. 29-52; Abdülkâdir Ahmed Abdülkâdir, "el-Makrîzî: Mü'erriḥü'd-diyâri'l-Mısrîyye ve âşârühü'l-maḥtûṭa", *Âfâku's-sekâfe ve't-türâs*, VIII, Dübey 1415/1995, s. 98-159; A. F. Bvoad Bridge, "Academic Rivalry and the Patronage System in Fifteenth-Century Egypt: al-'Ayni, al-Maqrîzî and Ibn Hajar al-'Asqalânî", *Mamluk Studies Review*, III, Chicago 1999, s. 85-107; Ferrâc Atâ Sâlim, "el-Makrîzî: Dirâse târihiyye-Bibliyogrâfiyye", *Âlemü'l-kütüb*, XXI/4-5, Riyad 1421/2000, s. 380-422.



EYMEN FUÂD SEYYİD

el-MAKSADÜ'L-ESNÂ

(المقصود الأسنى)

Gazzâlî'nin

(ö. 505/1111)

esmâ-i hüsnâya dair eseri.

Tam adı *el-Makşadü'l-esnâ fi şerhi (me'ânî) esmâ'ilâhi'l-hüsnâ* olup bir mukaddime ile üç bölümden (fen) meydana gelmektedir. Müellif eserin kısa mukaddimesinde, insan gücünün ilâhî sıfatları irdelemesinin imkânsız denecek kadar zor olduğunu, ayrıca kitleleri alışageldikleri kanaatlerinden uzaklaştırıp onlara gerçeği anlatmanın önemli bir problem oluşturduğunu, bununla birlikte Allah'ın lutfuna güvenerek işe başladığını söylemekte ve kitabın muhtevasını kısaca tanıtmaktadır.

el-Makşadü'l-esnâ'nın birinci bölümü ön bilgiler niteliğinde olup dört fasıldan oluşur. Birinci fasılda isim, müsemmâ ve tesmiye, ikinci fasılda yakın anlamlı veya eş anlamlı isimler, üçüncü fasılda birden fazla mânaya gelme ihtimali olabilecek (müşterek) isimler ele alınmış, dördüncü fasılda ilâhî ahlâkla ahlâklanma, ilâhî sıfat ve isimlerin muhtevalarıyla derunî hayatını mâmur edip yetkinlik ve mutluluğa erişme konusuna yer verilmiştir.

İkinci bölüm temel konular ve hedefler hakkında olup üç fasıl halinde düzenlenmiştir. Birinci fasıl, meşhur olan Ebû Hüreyre rivayetindeki doksan dokuz ismin kendi sırasına göre açıklanmasından ibarettir. 100 sayfalık bir hacme sahip bulunan bu kısım on sayfalık bir açıklama ile sona ermektedir. Müellif burada, isimleri açıklarken kulun o isimden alabileceği hissenin neden ibaret olduğu yolundaki uyarılarının sebeplerini anlatmaktadır. Bunları ilâhî ahlâkla, yani esmâ-i hüsnâ'nın içerdiği ahlâkla ahlâklanmanın gereği yanında bazı sûfilere nisbet edilip burada sözü geçen ahlâklanma ile bağlantılı gösterilen hulûl ve ittihad söylentisinin imkânsızlığı ve yanlışlığının vurgulanması şeklinde özetlemektedir. İkinci bölüm, çok sayıda ismin zât-ı ilâhiyyeye rûcû edip yoğunlaşması ve Ehl-i sünnet'e göre yedi sınıfta özetlenmesiyle Mu'tezile ve filozoflara ait sıfat anlayışında bu yoğunlaşmanın nasıl telakki edildiği konuları ile son bulmaktadır.

Kitabın üçüncü bölümü eklerden teşekkül etmiş olup üç fasla ayrılmıştır. Burada, Kur'an'da ve Sünnet'te Allah'a izâfe edilen isimlerin doksan dokuzla sınırlı olmadığı, bu sayının öne çıkarılmasının hikmeti, ilâhî isim ve sıfatların nasların bildirmesiyle sabit olmasının yanı sıra (tevkîfî) akli çıkarımlarla O'na isim ve sıfat nisbet etmenin imkân dahilinde bulunup bulunmadığı gibi hususlar işlenmektedir.

el-Makşadü'l-esnâ, gerek önsözü ve doksan dokuz ismin ele alınışından gerekse sonundaki eklerden anlaşıldığı üzere Gazzâlî'nin tasavvufia ilgilendiği dönemde kaleme alınmıştır. Kitabın bütün bölümlerinde müellifin sürükleyici ve samimi üslûbunun yanında zihnin ve kalbin ürünü olan kelâmî ve tasavvufî yaklaşımları dikkat çekmektedir. Gazzâlî'nin, eserlerinde başarısını sağlayan zâhir-bâtın uyumunun sanatkârane tecellisi bu kitapta açıkça görülmektedir. Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin aynı konuda kaleme aldığı *et-Taḥbîr fi't-tezkîr* ile *el-Makşadü'l-esnâ* arasındaki mistik anlatım benzerliği Gazzâlî'nin Kuşeyrî'den etkilendiğini ortaya koymaktadır. *el-'Avâşım mine'l-kavâşım* adlı eserinde Gazzâlî'nin keşf anlayışını eleştiren Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (*el-'Avâşım*, II, 14-17, 30-33) esmâ-i hüsnâya dair *el-Emedü'l-aḫşâ* adlı kitabında büyük çapta onun açıklamalarından istifade etmiştir. Fahreddin er-Râzî'nin *Levâmî'u'l-beyyînât* adlı esmâ-i hüsnâ

şerhi de hem genel plan hem işleniş açısından *el-Makşadü'l-esnâ*'yı takip etmiştir. Râzî eserinde isim vererek Gazzâlî'den nakiller yapmıştır. *el-Makşadü'l-esnâ*'nın aynı konuda yazılan eserler üzerindeki etkileri sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Eser Ortaçağ'dan itibaren Batı dünyasında da ilgi görmüş ve bazı bölümleri tercüme edilmiştir (*DîA*, XIII, 520, 527).

İslâm dünyasında ve diğer ülkelerdeki kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunan *el-Makşadü'l-esnâ*'nın Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi bilgisayar kayıtlarında çoğu Süleymaniye'de olmak üzere elliye yakın nüshası görülmektedir (çeşitli kütüphanelerdeki yazma nüshaları için bk. Brockelmann, *GAL*, I, 538; *Suppl.*, I, 746; ayrıca bk. *el-Makşadü'l-esnâ*, neşredenin girişi, s. XVI-XVII; Abdurrahman Bedevî, s. 135-136). Eser Kahire (1322, 1324, ts. [el-Mektebetü'l-allâmiyye]) ve Beyrut'ta (ts. [Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye]) basılmıştır. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî'nin neşrinden başka (Kıbrıs 1407/1987) Fazlûh Şehâde Almanyâ, İngiltere ve Amerika'da bulunan altı nüshaya dayanarak eserin ilmî neşrini gerçekleştirmiştir (Beyrut 1971, 1982).

Kitap üzerine Şemseddin Muhammed b. İbrâhim el-Hatîb el-Vezîrî'nin yaptığı çalışma (*el-Menhelü'l-'azb fi şerhi esmâ'r-rab*) Kâtib Çelebi tarafından *Şerḥu'l-esmâ'i'l-hüsnâ* başlığı altında zikredilmişse de kendisinin de ifade ettiği gibi *el-Makşadü'l-esnâ*'nın muhtasarından ibarettir (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1033, 1805; *İzâḥu'l-meknûn*, II, 594; Süleymaniye Ktp., M. Murad – M. Ârif, nr. 190). Eserin Türkçe ve İngilizce tercümeleri de vardır (Yurdagür, s. 55). Helmut Gâtje ve Ahmet Arslan kitabı dair birer makale yazmışlardır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

Gazzâlî, *el-Makşadü'l-esnâ* (Fazlûh); ayrıca bk. neşredenin girişi, s. XVI-XVII; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-'Avâşım* (nşr. Ammâr C. et-Tâlibî, Ârâ'ü Ebî Bekr İbnî'l-'Arabî el-kelemlîyye içinde), Cezayir, ts. (eş-Şirketü'l-vataniyye li'n-neşr ve't-tevzî'), II, 14-17, 30-33; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1033, 1805; *İzâḥu'l-meknûn*, II, 594; Brockelmann, *GAL*, I, 538; *Suppl.*, I, 746; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, VIII, 198; Abdurrahman Bedevî, *Mü'ellifâtü'l-Gazzâlî*, Küveyt 1977, s. 135-136; Metin Yurdagür, *Esmâ-i Hüsnâ*, İstanbul 1996, s. 54-55; H. Gâtje, "Logisch-semasiologische Theorien", *Arabica*, XXI/2, Leiden 1974, s. 151-182; Ahmet Arslan, "Kur'an, İlâhî Sıfatlar ve Hoşgörü", *II. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1996, s. 333-337; Bekir Karlığa, "Gazzâlî", *DîA*, XIII, 520, 527.



BEKİR TOPALOĞLU

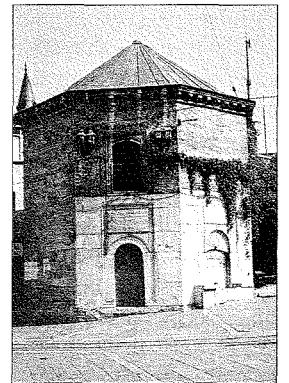
MAKSEM

(مكسم)

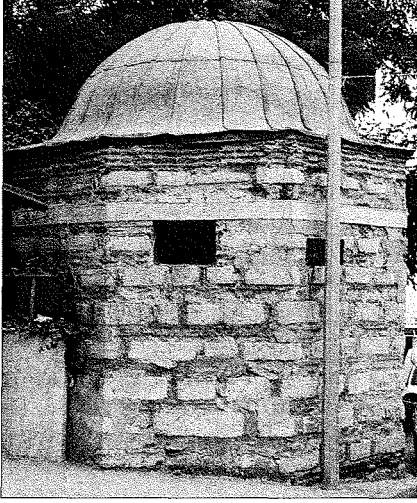
Şehir suyu şebekelerinde su taksim merkezi.

Kelimenin aslı Arapça maksim olup "suyun kollara ayrıldığı yer" demektir. İlk defa Romalılar tarafından kullanıldığı sanılan maksem, dağıtılan suların dış kirlenmelerden korunması için daima kapalı bir bina halindedir. Bu dağıtma merkezine su yolcular "kubbe" adını da verirler. Makseme gelen su tekne veya sandık denilen küçük bir havuza alınır. Sandığın düşey yüzü üzerine su seviyesinden ekseni 96 mm. aşağıya yerleştirilen lüle adlı kısa borular vasıtasıyla debi ölçülür. Sandığın içerisindeki su seviyesini sabit tutmak için lülelerin bulunduğu cephenin üzerinde savaclar yer alır; yağmurların fazla olduğu mevsimlerde savaclardan taşan sular dağıtılan yerlere gider. Ana maksem, büyük ve gösterişli yapılardır. İstanbul'un en büyük maksemi, Eğrikapı'daki Savaclar Kubbesi de denilen Mimar Sinan'ın yaptığı Eğrikapı Maksemi'dir. Taksim meydana adını veren ve sekiz köşeli bir yapı olan Taksim Suyu Maksemi de mevcut maksemelerin tahribat görmemiş tek örneğidir.

1127 (1715) tarihli Kırkçeşme suyunun tevzi şemasında Eğrikapı Maksemi'nden 100 lüle (5200 m³/gün) su dağıtıldığı belirtilmiştir. Mimar Sinan'ın 976 (1568-69) yılına ait tevzi defterinde de aynı miktar yazılıdır. Maksemin 124 lülesinden on üçü Yedikule yönüne, 111'i ise Fatih İtfaiyesi'nin arkasındaki Tezgâhçılar Maksemi'ne su gönderir. Buradan ayrılan bir dehliz Gedikpaşa üzerinden Ayasofya Kubbesi'ne, bir diğeri de Tahtakale Kubbesi'ne gider; bu son iki maksem bugün yolun altında kalmıştır. Tezgâhçılar Maksemi de halen yer altında olmakla birlikte kaldırımın üzerindeki bir taş kaldırılarak içine inilebilmektedir. Tabanı yol seviyesinden



Taksim Maksemi – İstanbul



Üsküdar Doğancılar Maksemi – İstanbul

8 m. kadar aşağıda olan maksemin Roma devrinden kaldığı ve en köklüsü Mimar Sinan tarafından gerçekleştirilen çeşitli tamirler geçirdiği anlaşılmaktadır. Taksim Maksemi, I. Mahmud tarafından Taksim suyu tesisleriyle beraber 1732 yılında yaptırılmıştır. İsâle hattından Taksim deposuna dolan su bu maksemdeki on lüleden Fındıklı -Tophane, diğer on lüleden Beyoğlu Galata ve yandaki dört lüleden Kasımpaşa yönüne dağıtılır. Kayıtlara göre bu makseminden dağıtılan suların debisi 41 lüledir (2132 m³/gün). Giriş olmasının iki kitabede bulunmakta ve solda Gazi Hasan Paşa'ya yaptırdığı Kalyoncu Kışlası ve çeşmelere toplam 22 masura (143 m³/gün), sağda Sadrazam Yûsuf Paşa'ya 8 masura (52 m³/gün) su tahsis edildiği yazmaktadır. Taksim isâle hattı üzerinde yakın zamanlara kadar mevcut olan Harbiye Maksemi ise yol açılması dolayısıyla kaldırılmıştır. Anadolu yakasındaki mevcut en önemli maksem Üsküdar Doğancılar'da bulunan ve halk arasında genellikle türbe sanılan Damad İbrâhim Paşa Maksemi'dir. Harap durumundaki yapının üzerinde ta'lik hatla yazılmış Şair Nedîm'in bir kasidesi vardır.

Maksemilerin küçük birer örneği de şehir içerisindeki suyun basıncını ayarlayan su terazilerinin tepesinde bulunur ve bunlar vasıtasıyla aynen maksemde olduğu gibi su ölçülerek çeşitli yerlere dağıtılır. Halen Süleymaniye Çocuk Kütüphanesi'nin duvarı üzerinde bunun tipik bir örneği

yer almaktadır. Şehir dışındaki ana isâle hatları üzerinde bulunan maksemelere ise maslak veya kubbe ve bazen da şekline göre baca denir. İstanbul'daki maslakların başlıcaları Taksim suyu isâle hattı üzerindeki Hacı Osman Bacası, Ayazağa Van, Derbent ve Maslak kubbeleriyle Mecidiyeköy Maslağı'dır.

BİBLİYOGRAFYA :

Tevzi Defteri, Âtuf Efendi Ktp., nr. 1734 (Kırkçeşme ve Kâğıthane sularının 976 yılında Mimar Sinan tarafından İstanbul'a getirilişiyle ilgili); Sadi Nirven, *İstanbul Suları*, İstanbul 1945; Kâzım Çeçen, *Mimar Sinan ve Kırkçeşme Tesisleri*, İstanbul 1988; a.mlf., *Üsküdar Suları*, İstanbul 1991; a.mlf., *Taksim ve Hamidiye Suları*, İstanbul 1992; SA, III, 1267-1268, 1287; IV, 1840.



KÂZIM ÇEÇEN

el-MAKSÛD

(المقصود)

Osmanlı medreselerinde okutulan
Arapça sarf kitabı.

Müellifi bilinmemektedir. Birgivi eserin İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'ye ait olduğunu söylüyorsa da (*İm'ânü'l-enzâr*, s. 151) kaynaklarda bu görüşü teyit eden bir kayda rastlanmamıştır. Kitapta önce sarf ilminin önemine işaret edilmiş, daha sonra sülâsî mücerred ve rubâî mücerred fiillerin vezinleriyle rubâî mücerred veznine mülhak altı bab tanıtılmış, ardından sülâsiye mezîd rubâî, humâsî ve sūdâsî fiil kalıpları ile (toplam on dört kalıp) rubâî mücerrede mezîd üç fiil kalıbı ele alınmıştır. “Masdardan türeyen kipler” başlığı altında masdar, masdar çeşitleri ve masdardan türeyen mâzi, muzâri, emir ve nehiy, ism-i fâil ve ism-i mef'ûl kip ve kalıplarının kuruluş ve çekimleri açıklanmıştır. “Sahih fiillerin çekimi” başlığıyla sahih fiillerin mücerred ve mezîd kalıplarının mâzi, muzâri, emir ve nehiy kiplerinin mâlûm ve meçhul şekilleriyle ism-i fâil ve ism-i mef'ûllerinin çekimleri anlatılmıştır. “Notlar” (Fevâid) başlığını taşıyan bölümde geçişsiz (lâzım) bir fiili geçişli (müteaddî), geçişli bir fiili geçişsiz yapmanın yolları, hangi fiil kalıplarının (bab) geçişlilik veya geçişsizlik bildirdiği, fiil kalıplarının ifade ettiği istek, işteşlik (müşâreket) ve dönüşlülük (mutâvaat) gibi diğer anlamlar, isim ve fiillerdeki zâid harfler ve bu harflerden bazılarının bildirdiği mânalarla bir kelimedeki zâid harfleri belirlemenin yolları açıklanmıştır. “İletli fiillerle sahih fiillerden hemzeli ve muzaaf olanlar” başlıklı bölümde söz konusu fiillerle bunların çekimleri esnasında mey-

dana gelen i'lâl, ibdâl ve idgam gibi değişiklikler ve kuralları açıklanmıştır.

el-Maksûd'a birçok şerh yazılmıştır (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1807). Bunlardan Birgivi'nin *İm'ânü'l-enzâr'ale'l-Maksûd*'u (Bulak 1244; İstanbul 1293), Ömer b. Asker el-Hamevî'nin şerhiyle (*el-Matbaatü'l-meymeniyye*, 1306) müellifi meçhul *el-Maflûb bi-şerhi'l-Maksûd* (*el-Matbaatü'l-Vehbiyye*, 1293; *el-Matbaatü'l-Meymeniyye*, 1310; İstanbul 1324, 1331) ve İsâ (Efendi) es-Sîrevî'nin *Rûhu's-şurûh*'u (bk. bibl.) sayılabilir. Eser Manisalı Ahmed b. Muhammed tarafından Türkçe olarak şerhedilmiştir. Hocaâde Ahmed kitaba bazı ilâveler yapmış ve bu çalışma *İlâveli Maksûd* adıyla basılarak dönemin okullarında okutulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA :

Hocaâde Ahmed, *İlâveli Maksûd*, İstanbul 1312; *el-Maflûb bi-şerhi'l-Maksûd fi't-taşrif* (İsâ es-Sîrevî, *Rûhu's-şurûh ve Birgivi, İm'ânü'l-enzâr'ale'l-Maksûd* ile birlikte), İstanbul 1331; Abdüllatif b. Muhammed Riyâzîzâde, *Esmâ'ü'l-kütûb* (nşr. Muhammed Altuncî), Kahire, ts. (Mektebetü'l-Hâncî), s. 307; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1806-1807; Serkis, *Mu'cem*, I, 304; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 287; II, 657.



KENAN DEMİRAYAK

MAKSÛR

(bk. KASR).

MAKSÛR ve MEMDÛD

(المقصود والممدود)

Sonunda

maksûr ve memdûd elif bulunan
Arapça kelimelere dair eserlerin
ortak adı.

Arapça'da kelimenin sonunda bulunan ve önü fetha olan elife “maksûr elif”, bu harf ile biten isim ve sıfatlara da “maksûr isimler” adı verilir. Maksûr elif ya uzatan elif ya da önü fetha olan yâ şeklinde yazılır. Maksûr elifin bazan uzun elif, bazan da yâ şeklinde yazılması belli kurallara bağlıdır. Kelime sonundaki elif-hemzeye (ء) “memdûd elif”, böyle isim ve sıfatlara da “memdûd isimler” denir.

Lugat ve gramer âlimleri ilk devirlerden itibaren maksûr ve memdûd isimlerle sıfatların müennes veya müzekker, münzarif veya gayri münzarif olduklarının belirlenmesi, tesniye ve cemi hallerinde eliflerin dönüşüme uğraması yahut aynen kalması üzerinde durmuşlar, bu konular ve elifin az veya çok uzatılmasına göre

şekillenmesinden ortaya çıkan zorluklar üzerine "el-maksûr ve'l-memdûd" vb. adlar taşıyan risâleler kaleme almışlardır. Bu risâlelerde ayrıca kelimelerin anlam ve kullanım özellikleriyle kullanım kuralları incelenmiştir.

Bu tür kelimelerin bir araya toplanıp açıklandığı risâleler, II. (VIII.) yüzyılda telifine başlanan konu sözlüklerinin de bir bölümünü oluşturmuştur. Bir kısmı alfabetik olarak, bir kısmı da ilk harfinin mahrecine göre tertip edilen ve İbn Düreyd'in *el-Makşûre*'si ile İbn Mâlik et-Tâî'nin eseri dışında diğerleri mensur olan bu risâlelerin müellifleri arasında Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Asmaî, Kâsım b. Sellâm, İbnü's-Sikkît, Ebû Hâtim es-Sicistânî, Müberred, Mufaddal b. Seleme, Zeccâc, İbn Keysân, Muhammed b. Cerîr et-Taberî, İbn Düreyd, Muhammed b. Osman el-Ca'd, Niftaveyh, Ahmed b. Vellâd, Ebû Ali el-Kâfî, Ebû Ali el-Fârisî, İbnü'l-Kûtîyye, İbn Hâleveyh, İbn Dürüstevayh, İbn Cinnî, İbn Sîde, Ahmed b. Muhammed el-Hazâz, Ebû'l-Muzaffer İbn Hübeyre, Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, Kemâleddin el-Enbârî ve İbn Mâlik et-Tâî'nin adı zikredilebilir. İbn Düreyd'in *el-Makşûre*'si İstanbul (1300), Kahire (1324) ve Dimaşk'ta (1928) şerhiyle birlikte basılmış, Mehdî Ubeyd Câsim tarafından ilmi neşri gerçekleştirilmiş (*el-Mevrid*, XIII/1, Bağdad 1984, s. 183-200, İbn Hişâm el-Lahmî şerhiyle birlikte), üzerine birçok şerh yazılmıştır (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1807-1808). Bunlardan Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (nşr. Abdülilâh Nebhân – M. Hayr el-Bikâî, Dimaşk 1983), Ahmed b. Vellâd (nşr. Brûnleh, Leiden 1900; Kahire 1326/1928), Niftaveyh (nşr. Hasan Şâzelî Ferhûd, Kahire 1980), İbnü'l-Enbârî (nşr. Atıyye Âmir, Beyrut 1962) ve İbn Mâlik'in (nşr. Şinkitî, Kahire 1329) risâleleri zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Müberred, *el-Muktedab* (nşr. M. Abdülhâlik Uzeyme), Kahire 1386/1966, III, 78-88; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Şüveymî), s. 250, 264, 267, 277, 278, 284, 304, 331, 337, 339, 370, 374, 384; İbn Yâiş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), VI, 36-42; İbn Hişâm en-Nahvî, *Evâhu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1987, s. 295-297; a.mlf., *Şerhu Şüzûri'z-zeheb* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1385, s. 65; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1461-1462, 1807-1808; Ahmed Nâsif Câsim, *ed-Dîrâsâtü'l-luğaviyye ve'n-nahviyye fi Mısır*, Kahire 1977, s. 246-255; a.mlf., "Eşerü'l-makşûr ve'l-memdûd li'bn Vellâd fi'l-hareketi'l-luğaviyye", *Mecelletü Âdâbi'l-Müstasrıyye*, II, Musul 1977, s. 9 vd.; Ahmed eş-Şerkâvî İkbâl, *Mu'cemü'l-me'âcim*, Beyrut 1407/1987, s. 272-279.



KENAN DEMİRAYAK

MAKSÛRE

(bk. MAHFİL).

MAKTA'

(مقطع)

Gazel ve kasidenin son beyti

(bk. BEYÎT; GAZEL; KASİDE).

MAKTA'

(المقطع)

Üzerinde kamış kalem ağzının kesilip düzeltildiği alet.

"Üstünde kesim yapılan alet" mânasıyla sözlükte yer alan **makta'** kelimesi Türkçe'ye yanlış olarak yerleşmiş olup doğrusu "kesmek, yontmak" anlamındaki **katt** kökünden gelen **mikattadır** (üzerinde kalem ağzı kesilen alet). Çoğunlukla eni 2-3 cm., boyu 10-20 cm. olan, 2-3 mm. kalınlığında kemik veya fildişinden yapılmış bir plakadan ibaret makta'ların yapılarak şeklinde boyu kısa olanları da vardır; bunlar maden veya deriden yapılmış ince bir zincirle divite bağlanır ve gerektiğinde kullanılır. Basitleri kemikten, kıymetlileri fildişinden yapılan makta'ların abanoz ağacından, boynuz, bağa ve sedeften olanlarına da rastlanır. Gümüşten, sarı madenden veya üstü altın kakmalı taban demirinden imal edilmiş makta'larda kalem kesileceği yere fildişinden küçük bir parça tutturulmuştur. Çünkü kalem

ağzı sert bir zeminde kesilirse kalem tıraşın "tığ" veya "namlu" denilen ağır kısmı dönerek keskinliğini kaybeder. Bu sebeple makta' yapımında kalem tıraşın keskinliğine zarar vermeyen fildişi gibi sertliği az maddeler tercih edilmiştir.

Önce sol elin ayasına yaslanarak ucu dil şeklinde yontulan kamış kalem daha sonra makta' üstüne yatırılıp ağzı eğri olarak kesilir (katt-ı kalem). "Kalem ağzının dikine kesilmesi veya çatlatılması" demek olan "şak" işlemiyse kalem elde tutulurken yapılabileceği gibi istenirse makta' üstünde de gerçekleştirilebilir. Ancak her iki durumda da kalem oynamadan sabit kalabilmesi için makta' üzerinde "hâne-i kalem, kalem yastığı, kalem yuvası" denilen ve kalem çapı kadar yivi bulunan bir yuva çıkıntısı yapılmıştır.

Makta' imali, dergâhların açık olduğu devirlerde mevlevîhânelere gelir sağlamak için Mevlevî dervişleri tarafından ince bir sanat haline getirilmiş, makta' üzerine çakı, mil ve kıl testere ile gayet ince oygularla Mevlevî sikkesi, nakış, çiçek ve yazı gibi (çoğunlukla Hz. Mevlânâ'nın ismi) gibi tezyinî unsurlar işlenmiştir. Bilhassa XIX. yüzyıla ait sanat değeri taşıyan böyle makta'ların dip tarafında Fikrî, Resmî, Sırrî gibi makta' sanatkârlarının imzalarına da rastlanır. Kızıldeniz sedeflerinden özenle yapılan, baş makamına Kubbetü's-sahre'nin ekseriya kabartma olarak işlendiği sedef makta'lara da yapıldığı şehrin adı dolayısıyla "Kudûs işi" denilmektedir.

Kâtipler veya hattatlar makta' bulama-dıkları âcil durumlarda kalem gövdesini sol elin üçüncü ve dördüncü parmakları arasına sıkıştırıp ağzını baş parmak tırnağı üstünde kalem tıraşla kesmek yoluna giderler.

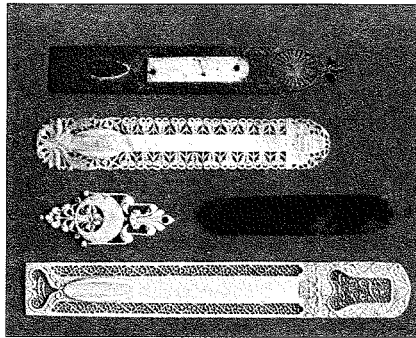
BİBLİYOGRAFYA :

Gülzâr-ı Savâb, s. 105; Nurettin Rüştü Büngül, *Eski Eserler Ansiklopedisi*, İstanbul 1939, s. 162; A. Süheyl Ünver, "Türk İnce El Sanatları Tarihi Üzerine", *Atatürk Konferansları I*, Ankara 1964, s. 111-112; Mahmud Bedreddin Yazır, *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli*, Ankara 1974, II, 171, 176-177; M. Uğur Derman, "Makta", *Âletler ve Âdetler*, İstanbul 1987, s. 45-46; a.mlf., "Kalem I", *İslâm Düşüncesi*, sy. 3, İstanbul 1967, s. 173-175; a.mlf., "Kalem tıraş ve Makta'lar", *İlgi*, sy. 19, İstanbul 1974, s. 40-43; a.mlf., "Maktalar", *P Sanat Kültür Antika*, sy. 12, İstanbul 1999, s. 136-139; a.mlf., "Makta", *TA*, XXIII, 204; Filiz Çağman – Şule Aksoy, *Osmanlı Sanatında Hat*, İstanbul 1998, s. 22-25; Pakalın, II, 534.



M. UĞUR DERMAN

Makta' örnekleri: a) Demir, b) Sedef, c) Fildişi, d) Bağa, e) Fildişi



MAKTEL

(مقتل)

Tanınmış bir veya birkaç kişinin öldürülmesini konu alan eserlere verilen ad.

Sözlükte “öldürmek” anlamındaki **katl** kökünden türeyen **maktel** “birinin öldürüldüğü yer veya öldürülme zamanı; vahşice öldürme; ölümlere sebep olan büyük savaş” demektir. Kelime, Câhiliye devrindeki öldürmelerden söz eden şiirlerde katl karşılığında kullanılmakla beraber (Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, V, 34; VII, 180; X, 75 vd.) tarihî-edebî terim anlamını İslâmî dönemde kazanmıştır. Hz. Peygamber döneminden itibaren İslâmiyet'le ilgili mücadeleler, hilâfet meselesinden kaynaklanan öldürmeler ahhâr, tarih, ensâb kitaplarında genellikle maktel kelimesiyle karşılanmış ve ayrı bölümler halinde kaleme alınmıştır. Zamanla ölümlerin sayısı ve önemi arttıkça “maktel” veya “makâtil” başlığı altında tarihî-edebî nitelikli müstakil eserler yazılmıştır. Maktellerin öldürmeleri konu edinen diğer eserlerden farkı, bu metinlerde yalnız katl olayının ele alınması ve söz konusu hadiselerin etraflı şekilde anlatılmasıdır.

İlk makteller, önemli kişilerin öldürülmesini gören veya görenlerden işitenler vasıtasıyla bilgi vermek üzere kaleme alınmıştır. Bu metinlerde İslâmiyet uğruna katledilen kimselerden söz edilmekle beraber Resûl-i Ekrem'in akrabalarının ve özellikle Hz. Ali neslinin savaşlar, suikastlar ve başka sebeplerle öldürülmesi konuları daha yaygın biçimde ele alınmıştır. Maktellerde râvi zincirinin ve incelenen başka kaynakların zikredilmesine rağmen tarihî gerçeklere uymayan dinî-efsanevî unsurların da yer aldığı, konunun çok zaman duygulu ve destanî bir üslûpla işlendiği görülmektedir.

Daha çok Şîî müellifleri tarafından kaleme alınmakla birlikte peygamber ailesine duyulan muhabbet sebebiyle diğer müslümanların yazdığı maktel sayısı da az değildir. Arap tarihi ve edebiyatının zengin alanlarından birini oluşturan maktellerin ilk örnekleri II. (VIII.) yüzyılın birinci çeyreğine aittir. Fakat bunların önemli kısmı kaybolmuş, bir kısmı da orijinal biçimde veya tahrif edilmiş haliyle bugüne ulaşmıştır. Şîî ricâl kitapları, fihristler ve tarih kitapları tarandığında ilk dört yüzyılda en az otuz iki yazarın bir veya birkaç maktel / makâtil yazmış olduğu görülür (Günther, XXV [1994], s. 199). Kaynaklarda

adı geçen en eski maktel Câbir el-Cu'fî'nin (ö. 128/746) günümüze kadar gelmeyen *Mahtelü ('Alî) Emîri'l-mü'minîn*'idir (Sezgin, GAS, I, 307; U. Sezgin, s. 85, 133). İlk maktel müellifi olarak bilinen Şîî tarihçisi Ebû Mihnef'in (ö. 157/774) *Mahtelü 'Alî* (U. Sezgin, s. 60, 114), *Mahtelü'l-Hüseyn* (a.g.e., s. 42, 46, 116-123), *Mahtelü Hucr b. 'Adî* (a.g.e., s. 69, 107), *Mahtelü Muhammed b. Ebî Bekir eş-Şiddîk* (a.g.e., s. 106), *Mahtelü Muhammed b. Ebî Huzeyfe* (a.g.e., s. 42, 106), *Mahtelü 'Osmân* (a.g.e., s. 42, 62, 102), *Mahtelü Mus'ab b. Zübeyr* (a.g.e., s. 42) gibi en az on üç makteli olduğu haber verilmektedir (a.g.e., s. 42, 201). Ebû Mihnef hakkında bir monografi hazırlayan Ursula Sezgin bu eserlerin bir kısmının ona atfedildiğini, bir kısmının kaybolduğunu, günümüze ulaşan yazmaların ise yapılan ilâvelerle tahrif edildiğini söylemektedir (a.g.e., tür.yer.). Ebû Mihnef'in eserleri hakkında bilgi kendisinden sonra maktel yazarı İbnü'l-Kelbî, Nasr b. Müzâhim, Ebû'l-Ferec el-İsfahânî gibi müelliflerle Taberî, Belâzürî, Mes'ûdî gibi tarihçilerin eserlerindeki, “Ebû Mihnef der ki; Lût b. Yahyâ rivayet eder ki” gibi sık karşılaşılan alıntılardan elde edilebilmektedir.

III. (IX.) yüzyılda tarihî ve içtimâî sebeplerin etkisiyle maktel yazarların sayısında artış olduğu görülür. Bunların en tanınmışları Hişâm b. Muhammed el-Kelbî'nin (ö. 204/819) *Mahtelü Hucr b. 'Adî* (a.g.e., s. 107), *Mahtelü 'Osmân* (a.g.e., s. 102), *Mahtelü Emîri'l-mü'minîn* (a.g.e., s. 114) ve *Mahtelü Mus'ab b. Zübeyr*'i (a.g.e., s. 51); Nasr b. Müzâhim el-Minkarî'nin *Mahtelü Hucr b. 'Adî*'si (a.g.e., s. 107); İbrâhim b. Muhammed b. Saîd b. Hilâl es-Sekafî'nin *Mahtelü 'Osmân* (Sezgin, GAS, I, 321; U. Sezgin, s. 102) ve *Mahtelü 'Alî*'si (Sezgin, GAS, I, 321; U. Sezgin, s. 114); Medâinî'nin *Mahtelü 'Osmân*'ı (Sezgin, GAS, I, 315; U. Sezgin, s. 102); İbn Ebû'd-Dünyâ'nın *Mahtelü Emîri'l-mü'minîn 'Alî*'si (Günther, XXV [1994], s. 192); Muhammed b. Zekeriyâ b. Dînâr'ın *Mahtelü 'Alî*'si (U. Sezgin, s. 114); Abdülazîz b. Yahyâ el-Celûdî'nin *Kitâbü Makteli 'Alî*'siyle (U. Sezgin, s. 114) *Kitâbü Makteli 'Osmân*'ıdır (a.g.e., s. 102). Bu eserler gerçekte birer tarih kitabı niteliğinde düzenlenmekle beraber duygusal ve sanatkârane üslûpla yazılmaları, efsanevî unsurlar ve şiir örnekleri ihtiva etmeleri sebebiyle edebî yönü de olan metinlerdir.

IV. (X.) yüzyılda Hz. Ali ve Hz. Hüseyin hakkında yazılan maktellerin yanı sıra Ebû

Tâlib akrabalarının ölümüne ayrılan büyük Şîî koleksiyonları da vardır. Bunların bir kısmı maktel / makâtil başlığı taşımasa da bu tür içinde değerlendirilmesi gereken metinlerdir. Önemlileri arasında şunlar sayılabilir: Medâinî, *Esmâ'ü men kutile mine't-Tâlibiyyîn*; İbrâhim b. Muhammed es-Sekafî, *Kitâbü men kutile min Âli Muhammed* (Günther, XXV [1994], s. 204); Muhammed b. Ali b. Hamza el-Hâşimî el-Alevî, *Mahtelü't-Tâlibiyyîn* (Sezgin, GAS, I, 322); Ahmed b. Ubeydullah es-Sakafî, *Kitâbü fî Mahtelî't-Tâlibiyyîn* (Günther, XXV [1994], s. 204); İbn Ukde, *Kitâbü men şehide ma'a Emîri'l-mü'minîn 'Alî* (a.g.e., XXV [1994], s. 204); Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Mahtelü't-Tâlibiyyîn* (U. Sezgin, s. 59-61). Ayrıca VII. (XIII.) yüzyılda İbn Tâvûs'un *el-Melhûf (Lehûf) 'alâ (fî) katli't-tufûf* unu da saymak gerekir (Tahran 1317; Sayda 1329).

Maktel türü Ebû'l-Ferec'in eseriyle Arap edebiyatında muhteva, kompozisyon ve üslûp bakımından en yüksek seviyeye ulaşır. *Mahtelü't-Tâlibiyyîn*, 313 (925) yılına kadar Ebû Tâlib ailesinden öldürülen 300'den fazla kişinin biyografisini ihtiva eder. Yazar öldürülüştünü anlattığı şahsın özellikleri, ölümüne yol açan olaylar, ölümün nasıl olduğuna dair ayrıntılı bilgi verir. Ebû'l-Ferec etkili bir üslûpla kaleme aldığı eserini yer yer şiirlerle zenginleştirmiştir.

IV. (X.) yüzyıldan itibaren Arap edebiyatında tarihî-biyografik makteller fazla görülmez. Bundan sonra yazılan eserlerin hemen tamamı Hz. Hüseyin ve yakınlarının şehâdetinden bahseder. Kendilerinden önceki tarih kitaplarından faydalanılarak kaleme alınan bu maktellerde esas tarihî hakikatlere bağlı olmakla beraber konunun ele alınışı, mucizevî inanışlarla dolu içeriği ve işleniş şekli daha ziyade edebî eserlerin üslûbunu taşır.

BİBLİYOGRAFYA:

Ebû'l-Arab, *el-Mihan* (nşr. Yahyâ Vehîb el-Cübûrî), Beyrut 1408/1988, s. 15; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, V, 34; VII, 180; X, 75 vd.; a.mlf., *Mahtelü't-Tâlibiyyîn* (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Tahran 1970, tür.yer.; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Flügel), s. 101, 148; İbn Tâvûs, *el-Melhûf 'alâ katli't-tufûf* (nşr. Fâris Tebrîziyân), [bas-kıyeri yok] 1414 (Dârü'l-İsve); Browne, *LHP*, I, 226-228; J. Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu* (trc. Fikret İşıltan), Ankara 1963, s. 54-72; Sezgin, GAS, I, 307-308, 321, 322; Ursula Sezgin, *Abû Mihnef*, Leiden 1971, s. 42, 46, 51, 59-62, 69, 85, 102, 106-109, 114, 116-123, 133, 201; I. Mëlikoff, “Le drame de Kerbelâ dans la littérature épique turque”, *REI*, XXXIV (1966), s. 133-148; S. Günther, “Maqâtil Literature in Medieval Islam”, *JAL*, XXV (1994), s. 193-212.



ŞEYMA GÜNGÖR

MAKTEL-i HÜSEYİN

(مقتل حسین)

H. Hüseyin ve yakınlarının
Kerbela'da öldürülmesini anlatan
eserlerin genel adı.

H. Hüseyin'in 61 (680) yılında Kerbelâ'da şehid edilmesi İslâm tarihinin trajik olaylarından biridir. Onun ve yakınlarının Emevî ordusu tarafından çölde on gün susuz bırakılarak katledilmesi müslümanlar üzerinde derin etki bırakmış, zamanla oluşan yas atmosferinin tesiri mersiyele-re yansımış, ardından halk arasında yeni inançların ve efsanelerin doğmasıyla bu konuda pek çok eser kaleme alınmıştır. Kerbelâ olayı önceleri tarih, ahbâr, ensâb gibi kitaplarda bir bölüm halinde yer alırken daha sonra "maktel-i Hüseyin" adı verilen müstakil kitaplar yazılmaya başlanmıştır.

Bu konuda ilk eser *Maktelü'l-Hüseyn* adıyla Câbir el-Cu'fî (ö. 128/746) tarafından kaleme alınmışsa da (Sezgin, GAS, I, 307; U. Sezgin, s. 85, 107, 133) günümüze ulaşan ilk metin Ebû Mihnef'in (ö. 157/774) *Maktelü'l-Hüseyn*'idir (Sezgin, GAS, I, 308-309; U. Sezgin, s. 42, 46, 116-123 vd.). Yazılı ve sözlü rivayetlerden faydalanılarak meydana getirilen bu eser, daha sonra yazılan maktellerin önemli kısmı için hem muhteva hem kompozisyon bakımından kaynak teşkil etmiştir. Abbâsîler devrinde Hişâm b. Muhammed el-Kelbî (U. Sezgin, s. 43, 52), Vâkidî (Sezgin, GAS, I, 297; U. Sezgin, s. 107), Nasr b. Müzâhim (U. Sezgin, s. 61, 107), Hüseyin b. Yahyâ el-Kummî, Muhammed b. Zekeriyâ b. Dînâr el-Gallâbî (a.g.e., s. 107) gibi müellifler, Ebû Mihnef'in muharrem'in ilk on gününde okunmak üzere on bölüm halinde kaleme aldığı kitabının kompozisyonunu ve üslûbunu taklit ederek, rivayetlerini aktararak zaman zaman yeni eklemeler yaparak maktel-i Hüseyin başlıklı eserler yazmışlardır. Aynı konu Medâinî, İbrâhim b. Muhammed es-Sekafî ve Ebû'l-Ferec el-İsfahânî'nin maktel koleksiyonlarında da yer almıştır (bk. MAKTEL).

Şii Büveyhîler devrinde muharrem ayının resmî mâtem kabul edilmesiyle maktellere verilen önem de artmış (Storey, I/1, s. 211-235), maktel yazarları eserlerini bilgi aktarmaktan çok mâtem toplantılarında halkı coşturmak amacıyla kaleme almaya başlamışlardır. Hz. Hüseyin'in ümmetin günahlarının affı için şehid olduğu, onun şehâdetine ağlayanların cen-

nette Ehl-i beyt ile beraber olacağı inancının hâkim olduğu maktellerde belâ, mâtem, sevap, saadet duyguları bir arada işlenmiştir. Maktelini Meşhed'i ziyaret edenlerin yanında bulundurmaları için yazdığını söyleyen İbn Tâvûs, *Kitâbü'l-Melhûf (Lehûf) 'alâ (fi) katli'l-tufûf*'ta (Tahran 1317; Sayda 1329) Kerbelâ Vak'a-sı'nı bir fâcia olarak değil Şiîler'in imanlarını zinde tutmak için ilâhî bir lutuf diye yorumladı. Bu inancı taşıyan İranlı yazarlar ve Hüseyin Vâiz-i Kâşîfî'nin kitabını örnek alan sanatkarlar eserlerine "ravzatü's-şühedâ, hadikatü's-suadâ, saâdetnâme, şühedânâme, dâstân-ı gam, mecâlisü'l-ahzân" (a.g.e., I/1, s. 212, 213, 222, 223, 230) gibi isimler verdiler.

İlk olarak Araplar tarafından işlenen Kerbelâ Vak'ası, zamanla başta Şii İranlılar olmak üzere diğer müslüman milletlerin edipleri arasında da popüler hale gelmiş, IV. (X.) yüzyıldan itibaren Arap tarihçilerinden ziyade Arapça yazan edipler tarafından ele alınmaya başlanmıştır. XV. yüzyıl sonu ile XVI. yüzyıl başlarında Şia inancını benimseyen veya Ehl-i beyt'e sevgiyle bağlı olan hükümdarlar devrinde edebî değeri yüksek makteller yazılmıştır. İlk önemli Farsça makteli, Hüseyin Baykara döneminde tefsir ve hadis âlimi Hüseyin Vâiz-i Kâşîfî 908'de (1502) Herat'ta kaleme almıştır. On bab ve bir hâtime üzere düzenlenilen *Ravzatü's-şühedâ*' adlı bu eserin kompozisyonu ve üslûbu kısa zamanda İslâm âleminde tanınmış, Şiîliği resmî mezhep kabul eden Safevîler döneminde bilhassa İran'da "ravza" denilen mâtem toplantılarında ravzahanlar tarafından ezbere okunmuş ve tâziye meclislerine model olmuştur (And, s. 35). Pek çok tercüme ve şerhi yapılan eser (Storey, I/1, s. 212-213; Münzevî, VI,

4473-4476) 1285'te (1868) Bombay'daki ilk baskısından sonra Lahor, Leknev, Caunpûr ve Tahran'da neşredilmiştir.

Uzun zaman *Ravzatü's-şühedâ*'nın gölgesinde kalan Fars maktel edebiyatı özellikle Kaçarlar döneminde canlanmış ve bu devirde *Belâ vü İbtîlâ* (Münzevî, VI, 4419), *Envâr-ı Hüseyinî* (a.g.e., VI, 4414), *Mâtemgede* (Tahran 1280; Bombay 1303), *Dâstân-ı Gam* (Madras 1258), *Esrârü's-şehâde* (Tahran 1284), *Hikmet-i Şehâdet* (Tahran 1283) gibi çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Siyasî sebepler yüzünden Pehlevîler döneminde âdeta terkedilen makteller az sayıda da olsa günümüzde yazılmaya devam edilmektedir.

Türk edebiyatında en eski maktel Kastamonulu Şâzî'nin *Dâstân-ı Maktel-i Hüseyin*'idir. 763'te (1361-62) tamamlanan ve mesnevî nazım şekliyle kaleme alınan bu eser üzerinde (Üsküdar Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankuş Emîr Hoca, nr. 528) Nurcan Öznel Güder bir doktora tezi hazırlamıştır (bk. bibl.). Emîr Sultan'ın müridlerinden olan Yahya'nın (b. Bahşi) *Maktel-i Hüseyin*'i 905'te (1499) tamamlanmıştır (DTCF Ktp., Muzafer Ozak, nr. 1). Sâfî'nin *Maktel-i Hüseyin*'i (DTCF Ktp., nr. 248), Nûreddin Efendi'nin 940 (1533-34) yılında yazdığı, *Vak'a-i Kerbelâ* adıyla 1285'ten (1868) itibaren dört defa basılan *Maktel-i Hüseyin*'i Ebû Mihnef'e dayanan, on bölüm halinde düzenlenmiş eserlerdir. *Kitâb-ı Maktel-i Âl-i Resûl* adıyla Lâmiî Çelebi'nin kaleme aldığı eserin diğerlerinden farkı tarihi gerçeklere daha yakın bir içeriğe sahip olmasıdır. Müellifi ve dönemi bilinmeyen *Maktel-i Âl-i Hüseyin* ile (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4724) bir diğer *Maktel-i Hüseyin* (is-



Lâmiî
Çelebi'nin
*Kitâb-ı
Maktel-i
Âl-i Resûl*
adlı eserinden
minyatürlü
iki sayfa
(İstanbul
Arkeoloji
Müzesi Ktp.,
nr. 253,
vr. 40^a-40^b)

tinsahı: 1027/1618'den önce, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 1285/2) ve Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan metinler (Hacı Mahmud Efendi, nr. 4394) manzum olup kütüphanelerde isimleri bilinmeyen mensur makteller de vardır (İÜ Ed. Fak., Seminer Ktp., nr. 3346, 4030).

XVI. yüzyıla ait Türkçe maktellerin önemli kısmı Hüseyin Vâiz-i Kâşifi'nin *Ravzatü's-şühedâ'* adlı eserinin doğru- dan veya ilâvelerle tercümesidir. Bu eser Câmî-i Rûmî'nin *Saâdetnâme'si* (istin- sahi: 999/1590-91; İÜ Ktp., TY, nr. 2374) ve Âşık b. Ali Nattâî'nin *Ravzatü's-şühedâ'*siyle (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 3634) Anadolu Türkçesi'ne; Neşâtî'nin *Şühedâ'nâme'si*yle (Araslı, s. 264-265) Âzerî Türkçesi'ne; Askerî, Hûyî, Saykalî gibi sanatkarlar tarafından Orta Asya Türkçesi'ne (Özbekistan Sovyet Rusya Hanlar Akademisi Şark Kol Yazmaları, VII, 342-344) çevrilmiştir. Maktel türü içinde Fuzulî'nin 954 (1547) yılından önce kaleme aldığı *Hadikatü's-suadâ'*nın müstesna bir yeri vardır (bk. HADİKATÜ'S-SUADÂ').

XVII. yüzyıldan itibaren Türk edebiyatında maktel sayısı oldukça azalır. Bununla birlikte Tanzimat'tan sonra olduğu gibi günümüzde de Şii ve Sünnî yazarlar tarafından Kerbelâ Vak'ası ile ilgili eserlerin yazılmasına devam edilmektedir. Bunların önemli bir kısmında XIV. yüzyıldaki maktellerin temel özelliklerinin az veya çok korunduğu görülmektedir. Hasan İp- çî'nin *Menâkıb-ı Âl-i Resûl* (İstanbul 1960), Âsım Köksal'ın *Hız. Hüseyin ve Kerbelâ Fâciası* (Ankara 1979), Ziya Şa- kir'in, *Kerbelâ Vakası ve Kerbelâ'nın İntikamı* (İstanbul 1981) bunlar arasında sayılabilir.

Urdu edebiyatında genellikle Fars edebiyatını takip eden şairler Kerbelâ Vak'ası ile ilgili eserler de kaleme almışlardır. Maktel türü bilhassa Şiîler'in yaşadığı Leknev, Caunpûr gibi bölgelerde sevilmiş ve rağbet görmüştür. Urdu edebiyatının maktel konusunda en tanınmış şairleri XIX. yüzyılda yaşayan Mîr Bebr Ali Enîs, Selâmet Ali Debîr ve Mîr Muzaffer Hüseyin Zamîr'dir (ayrıca bk. HÜSEYİN [Litera- tür]).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Tâvûs, *el-Melhûf 'alâ katlâ't-tufûf* (nşr. Fâris Tebrîziyân), [baskı yeri yok] 1414 (Dârü'l-üs- ve); Fuzulî, *Hadikatü's-süedâ* (haz. Şeyma Güngör), Ankara 1987, s. LX-LXXI; Storey, *Persian Literature*, I/1, s. 211-235; Özbekistan Sovyet Rusya Hanlar Akademisi Şark Kol Yazmaları, Taşkent 1954, VII, 342-344; Browne, *LHP*, I-IV, tür.yer.; Hamit Araslı, *Büyük Azerbaycan Şairi*

Fuzulî, Bakû 1958, s. 264-265; Sezgin, *GAS*, I, 297, 307, 308-309; Ursula Sezgin, *Abû Mihnaf*, Leiden 1971, s. 42, 43, 46, 52, 61, 85, 107, 116-123, 133; Münzevi, *Fihrist*, VI, 4414, 4419, 4432-4433, 4473-4476; Mustafa Asım Köksal, *İslâm Tarihi: Hazreti Hüseyin ve Kerbelâ Fâciası*, Ankara 1984, tür.yer.; Nurcan Öznal Güder, *Kastamonulu Şâzi, Maktel-i Hüseyin* (doktora tezi, 1997), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Halil Tokar, *Hindistan'da Farsça ve Urduca Şiir ve II. Bahâdur Şâh Devri Şâirleri* (doktora tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 106-107; Metin And, *Ritüelden Drama, Kerbelâ-Muharrem-Ta'ziye*, İstanbul 2002, s. 35, 224-226; I. Mélikoff, "Le drame de Kerbelâ dans la littérature épique turque", *REI*, XXXIV (1966), s. 133-148; Bedri Noyan, "Bektaşî ve Alevîlerde Muharrem Âyini ve Mâtem Erkânı", *HK*, sy. 1 (1984), s. 81-101; S. Günther, "Maqâtil Literature in Medieval Islam", *JAL*, XXV (1994), s. 205-206; Ahmed Ateş, "Hüseyin", *İA*, V/1, s. 639-640; Abdülkadir Karahan, "Maktel", *ML*, VII, 278.



ŞEYMA GÜNGÖR

MAKTÜ

(المقطوع)

Tâbün ve tebeu't-tâbiinin söz ve fiilleri anlamında hadis terimi.

Sözlükte "kesmek" anlamındaki *kat'* kökünden ism-i mef'ûl olan *maktû'* "kesilmiş, kesik" demektir. Terim olarak "tâbiîn yahut tebeu't-tâbiinden birinin söz veya fiili ya da isnadı onlara kadar varmakla birlikte daha ileri gidemeyen hadis" mânasında kullanılmaktadır. Böylece sahâbeden sonra gelen neslin söz ve fiillerinin de bir hadis çeşidi olarak kabul edildiği görülmektedir. II. (VIII.) yüzyıldan itibaren İslâm âlimleri ve özellikle muhaddisler Hz. Peygamber'in, "Ümmetimin en hayırlı nesli benim zamanımda yaşayanlardır, sonra onları takip edenler, daha sonra da bunların peşinden gelenlerdir" (Buhârî, "Fezâ'ilü aşhâbi'n-nebî", 1; Müslim, "Fezâ'ilü's-şahâbe", 214) meâlindeki hadisiyle övülen ilk üç nesli (sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn) diğer nesillerden farklı saymışlardır. Şahıslarını Resûl-i Ekrem'in faziletli kabul ettiği bu insanların sözlerini ve davranışlarını sıradan insanların söz ve davranışlarından ayrı olarak ele alıp özel bir değerlendirmeye tâbi tutmuşlardır. Ancak bu âlimlerin bütün tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn nesillerinin değil ilmi hüviyetleri, ahlâkî üstünlükleri ve olgun kişilikleriyle kendilerini kabul ettiren, yaşadıkları dönemde sorumluluklar üstlenen, söz ve davranışları ile İslâm'ı temsil eden seçkin şahsiyetlerin söz, fetva ve hareketlerini ele alıp bir hadis çeşidi olarak görmüşlerdir. Genelde muhaddisle-

rin kanaati böyle olmakla birlikte Bedreddin ez-Zerkeşî maktûun bir hadis çeşidi olarak kabul edilmesini doğru bulmamaktadır. Bazı kaynaklarda ise onun bu görüşünün aksine tâbiîn ve tebeu't-tâbiinden sonra gelenlerin sözlerine de maktû denebileceği ileri sürülmektedir (İbn Hacer el-Askalânî, s. 112).

Maktû terimini ilk defa, hadis terimlerinin henüz yerleşmediği II. (VIII.) yüzyılda İmam Şâfiî "isnadı muttasıl olmayan münkatî' hadis" anlamında kullanmıştır. Daha sonra Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî, Taberânî ve Dârekutnî gibi III (IX) ve IV. (X.) yüzyılların bazı muhaddisleri bu konuda onu takip etmişlerdir. Aynı kökten türeyen bu iki terimin zaman zaman karıştırıldığı ve birbirinin yerine geçtiği olmuştur. Zeynüddin el-İrâkî'nin belirttiğine göre hadis hâfızı Ebû Bekir el-Beridî tâbiînin sözleri için münkatî' terimini kullanmış, ancak hadis usulü âlimleri bunu yanlış sayarak kendisini eleştirmişlerdir. Bilindiği kadarıyla maktûu "tâbiînin sözü" mânasında ilk kullanan âlim Hatîb el-Bağdâdî'dir. *el-Câmî' li-ahlâkî'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'* adlı eserinde bazı tâbiîlerin sözlerini naklettikten sonra, "Bu maktû hadislerdendir" diyerek maktûun terim anlamına işaret etmiş ve maktû hadisleri "isnadı tâbiinde kalan rivayetler" diye tarif etmiş, İbnü's-Salâh da bu tarifi benimsemiştir ('*Ulûmü'l-hadîs*, s. 47). Maktû terimi senedin değil metnin sıfatı olduğu halde birçok hadis usulü kitabında buna dikkat edilmemiş, İbn Hacer el-Askalânî gibi bazı usul yazarları, "Maktû metinle, münkatî' senedle ilgili bir konudur" diyerek bu iki terim arasındaki farkı göstermişlerdir (*Nüzhetü'n-naazar*, s. 112).

İslâmî eserlerin pek çoğunda maktû hadise rastlamak mümkünse de bunlar özellikle Abdürrezâk es-San'ânî'nin *el-Muşannef*'i, İbn Ebû Şeybe'nin *el-Muşannef*'i, Tahâvî'nin *Şerhu Me'âni'l-âşâr*'ı, İbn Ebû Hâtim'in *Tefsir*'i ve İbn Cerîr et-Taberî'nin *Câmî'u'l-beyân*'ı gibi rivayete dayanan hadis ve tefsir kaynaklarında bulunmaktadır. Bu terimi kullanmamakla birlikte *Kütüb-i Sitte* musan- nifleri de kitaplarında maktû rivayetlere çokça yer vermişlerdir. "Eser" diye de anılan maktû hadis kavli ve fiili olmak üzere ikiye ayrılır. Muhammed b. Sîrîn'in, "Bu hadis ilmi dindir, şu halde dininizi kimden aldığınıza dikkat edin" sözüyle (Müslim, "Mukaddime", 5) Hasan-ı Basrî'nin, "Selâm vermek sünnet, almak ise farzdır" sözü (Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, s. 358)

kavli maktûun, "Mesrûk, ev halkı ile arasına bir perde çekerek namaza durur, onları dünyalarıyla baş başa bırakırdı" rivayeti de (Ebû Nuaym, II, 96) fiili maktûun örnekleridir.

Hadis ve haberleri senedleriyle birlikte nakletme geleneğinin terkedilmeye başlandığı V. (XI.) yüzyıldan itibaren maktû haberler etrafında ciddi bir problem doğmuş, rivayet konusunda titiz davranmayan bazı kişiler maktû haberleri "kâle Hasan el-Basrî, kâle Muhammed b. Sîrîn" diye rivayet etmek yerine bazı sözlerin başına "kâle Resûlullah" ibaresini ilâve edip onları Hz. Peygamber'in sözü olarak nakletmişlerdir. Hadis diye uydurulan rivayetleri derlemeye çalışan mevzûât müellifleri, Resûl-i Ekrem'in hadisleri arasında bulamadıkları bu tür sözleri mevzû olarak nitelemişlerdir. Mevzû denilen birçok söz üzerinde yapılacak bir araştırma onların maktû hadis olduğunu ortaya çıkaracaktır. Meselâ, "Sâlih insanların anıldığı yere rahmet iner" sözü (Aclûnî, II, 70) Süfyan b. Uyeyne'ye ait olduğu halde birçok kitapta Hz. Peygamber'e nisbet edilerek nakledilmiş, hadis olmadığı anlaşıncı da mevzuat kitaplarına girmiştir (Ali el-Kârî, s. 161; Şevkânî, s. 508). Ömer b. Bedr el-Mevsîlî, uydurma rivayetleri toplayan müelliflerin mevzû zannederek kitaplarına aldıkları sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn sözlerini *Ma'rifetü'l-vukûf 'ale'l-mevkûf* adlı eserinde bir araya getirmiştir.

Maktû hadis isnad yönünden muttasıl veya mûnkatî olabileceği gibi metninin durumuna ya da senedinde yer alan râvilerin adâlet ve zabtına göre sahih, hasen veya zayıf da olabilir; onun sahih oluşu, Resûl-i Ekrem'den alındığını değil kendisine nisbet edilen tâbiînin sözü olduğunu gösterir. Eğer maktû bir hadiste Hz. Peygamber'den alındığına işaret eden bir ipucu bulunursa mürsel, sahâbiden alındığını gösteren bir husus varsa mevkuף diye nitelendirilir.

Âlimlerin genel kanaatine göre maktû hadis dinî konularda bağlayıcı bir delil sayılmaz. Abdullah b. Abbas ve Enes b. Mâlik gibi sahâbilerle görüştüğü için küçük tâbiîlerden sayılan Ebû Hanîfe'nin Resûlullah'tan gelen hadisleri baş üstünde tutmakla beraber ashabın ihtilâf ettiği görüşlerden dilediğini alacağını, tâbiînden nakledilen rivayetlere bağlı kalmayacağını, kendisinin de onlar gibi ihtihadda bulunacağını söylemesi onun maktû hadisi bağlayıcı olmayan bir delil kabul ettiğini göstermektedir. Bundan dolayı kendisine

tâbi olan re'y ekolü kıyâs-ı celî ile amel etmeyi maktû rivayetlerle amel etmeye tercih etmiştir. Ancak sahâbe döneminde yaşayıp fetvalarıyla meşhur olan Alkame b. Kays, Mesrûk b. Ecda', Kâdî Şüreyh, Saîd b. Müseyyeb, İbrâhim en-Nehaî, Mücâhid b. Cebr, Şa'bî ve Hasan-ı Basrî gibi tâbiîlerle bunların ilminden faydalanıp yetişen tebeu't-tâbiîn maktû haberlerinin delil olarak kullanılabileceği söylenmektedir. Bunlar, Kur'an ve hadisi aslına uygun ve en doğru biçimde nakledip yorumladıkları için onların söz ve fiillerini bugünün mahkeme icthadları gibi bağlayıcı yönü bulunan yorumlar olarak değerlendirilmekte yarar vardır. Bazı usul âlimleri, özellikle âyetlerin nüzûl sebeplerine işaret eden ve sadece Resûl-i Ekrem'den nakil yoluyla öğrenilebilecek bilgiler ihtiva eden maktû hadisleri merfû hükmünde maktû saymışlar ve bunları delil kabul etmenin gerekli olduğunu söylemişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Fezâ'ilü aşhâbi'n-nebî", 1; a.mlf., *el-Edebü'l-müfred* (nşr. M. Fuâd Abdülbâki), Kahire 1379, s. 358; Müslim, "Muḥaddime", 5, "Fezâ'ilü's-sahâbe", 214; Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 96; İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 47; Nevevî, *İrşâdül tullâbi'l-hakâik* (nşr. Nüreddin İtr), Beyrut 1411/1991, s. 78-79; İrâkî, *Fethu'l-muḡis*, s. 55; İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fi tavzihi Nuḥbeti'l-fiker* (nşr. Nüreddin İtr), Dimaşk 1413/1992, s. 111-112; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatif), Beyrut 1399/1979, I, 194-195; Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-aḥbârî'l-mevzû'a* (nşr. Saîd Zağlûl), Beyrut 1405/1985, s. 161; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'*, II, 70; Emir es-San'ânî, *Tavzihu'l-efkâr* (nşr. Salâh b. Muhammed b. Uveyza), Beyrut 1417/1997, I, 241; Şevkânî, *el-Fevâ'idü'l-mecmû'a*, Kahire 1380/1960, s. 508; Abdülhay el-Leknevî, *Zaferü'l-emânî* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416, s. 339-340; Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 67-68; Mahmûd et-Tahhân, *Teyisru muṣṭalaḥi'l-hadîs*, İstanbul, ts. (Dersaadet), s. 133-135; Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ'isü'l-haşiş*, Kahire 1377/1958, s. 46; M. Tayyib Okıç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, İstanbul 1959, s. 18; *Tecrid Tercemesi*, I, 128, 136-137; Abdullah Sirâceddin, *Şerhu Manzûmeti'l-Beykûniyye*, Halep 1398, s. 69-71; Talât Koçyiğit, *Hadis İstilahları*, Ankara 1980, s. 210; Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve İstilahları* (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1981, s. 176-177; Ahmed Ömer Hâşim, *Kavâ'idü uşûli'l-hadîs*, Beyrut 1404/1984, s. 140; Ali Yardım, *Hadis*, İzmir 1984, I, 36, 40-42; Hasan M. Makbûlî el-Ehdel, *Muṣṭalaḥu'l-hadîs ve ricâlüh*, San'a 1410/1990, s. 153-154; M. Accâc el-Hatib, *el-Muḥṭaşarü'l-veciz fi'ulûmi'l-hadîs*, Beyrut 1411/1991, s. 192-193; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 209; İsmail L. Çakan, *Hadis Üsûlü*, İstanbul 2001, s. 120-121.



MEHMET EFENDİOĞLU

MÂKÛ

(ماكو)

İran Azerbaycanı'nda eski bir hanlık merkezi olan şehir.

İran'ın kuzeybatısında, Türkiye sınırına 22 km. mesafedeki bir kesimde ve Anadolu'dan doğan Zengimar (Sarıs) suyunun geçtiği dar bir boğazda kurulmuştur. İslâm öncesi kaynaklarında Şavâşân adıyla da anılan şehrin bugünkü adının aslında Mâh-kûh olduğu ve "Medler dağı" anlamına geldiği ileri sürülmektedir (*EI*² [İng.], VI, 202). Hamdullah el-Müstevfi şehrin ismini Mâkûye şeklinde zikreder.

Çok eski bir iskân bölgesinde yer alan Mâkû'nun ilk defa Sâsânî döneminde adı geçer. Bölgede bulunan birçok Ermeni kalıntısı da şehrin o dönem tarihindeki önemini gösterir. Buna rağmen İslâm tarihçi ve coğrafyacılarının çoğu şehirden hiç bahsetmez; sadece Müstevfi Nahcivan'a bağlı yerleşim merkezleri arasında adını sayar. Mâkû halkı, bölgenin müslümanlarca fethinden sonra da uzun süre Hristiyanlığa olan bağlılığını devam ettirmiştir. Timur zamanında şehir onunla anlaşma yapan bir hristiyan prensi tarafından yönetiliyordu. Bu dönemde prensin bir oğlu Semerkant sarayına götürülmüş ve orada müslüman olmuştur.

1406'da Mâkû Karakoyunlular'ın eline geçti, bu tarihten itibaren halkının Müslümanlığı kabul etmesi ve Türkleşmesi hız kazandı. 1574 yılında Osmanlı Devleti, Mahmûdî Kürt kabilesi reisi İvaz Bey'i Mâkû'yu İranlılar'dan alıp burada bir kale yapmakla görevlendirdi. Osmanlı döneminde özellikle bu kalenin bölgede cereyan eden olaylarda önemli bir yeri olmuştur. İvaz Bey'in ocaklığına verilen Mâkû'ya 1605'te Safevî Şahı I. Abbas saldırdıysa da kabilenin malını ve mülkünü yağmalamasına rağmen kaleyi alamadı. 1639 yılında IV. Murad, Mahmûdî beyini görevinden azletti ve Vezir Kara Mustafa Paşa aracılığıyla Kasrîşirin Antlaşması çerçevesinde Safevîler'den bölgede bulunan Kotur Kalesi'yle birlikte Mâkû Kalesi'nin de yıkılmasını istedi. Her ne kadar kaleler yıkıldıysa da Kotur ve Mâkû, IV. Murad'ın ölümünden sonra İranlılar tarafından tekrar işgal edildi. Kalelerin yıkılma sebebinin her iki devletin de huzurunu kaçıran Kürt isyancılara

sığınaklık yapması olduğu tahmin edilmektedir.

Zend ve Kaçar hânedanları döneminde Dünbüllü aşiretinin elinde kaldığı sanılan Mâkû, 1747'den itibaren Bayat aşiretinin bir kolundan gelen hanların başşehri oldu. Nâdir Şah'ın hizmetinde bulunan hânedanın kurucusu Ahmed Sultan, onun 20 Haziran 1747 tarihinde öldürülmesi üzerine karargâhta çıkan karışıklık ve yağmalama sırasında dul kalan eşlerinden birini ve hazinesinin bir kısmını alarak Mâkû'ya gidip yerleşti. Ahmed Sultan'ın ve oğlu Hüseyin Han'ın hakkında fazla bir şey bilinmemektedir. Hüseyin Han'ın oğlu Ali Han nüfuzlu biri olarak tanınır. Ali Han, özellikle Kırım savaşı sırasında (1853-1856) izlediği tarafsızlık politikasıyla hanlığını büyük devletler arasında ezilmekten kordu. Oğlu Teymur Paşa Han da babası gibi davrandı ve bunun büyük faydasını gördü. Bu arada bölgede çıkan bir isyanı da bastırdı; onu kurtarıcı kabul eden Azerbaycan halkı tarafından kendisine "Mâkû padişahı" unvanı verildi. Ondan sonra başa geçen oğlu Murtazâ Kulı Han, genişleme politikası izleyince I. Dünya Savaşı'nın başlarında Ruslar tarafından Tiflis'e sürgüne gönderildi. 1917'de Bolşevik İhtilâli'nin çıkmasıyla Azerbaycan'daki Rus kuvvetlerinin dağılması üzerine geri döndüyse de 1923'te İran'da tahtı ele geçiren Rızâ Şah Pehlevî tarafından tutuklandı ve götürüldüğü Tebriz Hapishanesi'nde öldü. Mâkû merkezden gönderilen valilerce yönetilen Mâkû, İran'ın bir vilâyeti haline geldi.

Günümüzde Mâkû, İran'ın idarî bölümlerinden Batı Azerbaycan ustânı içinde yer alan ve kendi adını taşıyan bir şehristanın merkezidir; nüfusu 2003 yılı tahminlerine göre 38.000 kadardır. Halkının çoğunluğunu Bayat ve Pörnek başta olmak üzere çeşitli Türkmen aşiretleri oluşturur. Türkiye'nin Gürbulak sınır kapısından çıkıp Tebriz'e yönelen karayolu üzerindeki Mâkû, İran'ın ilk önemli merkezidir.

BİBLİYOGRAFYA :

Müstevfi, *Nüzhetü'l-kulûb* (Strange), s. 89; Evlîya Çelebi, *Seyahatnâme*, IV, 279-280; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/1, s. 205; Fahrettin Kırzioğlu, *Osmanlıların Kafkas-Elleri'ni Fethi*, Ankara 1976, s. 147, 252, 317, 318, 334; Abdülhüseyn-i Saîdiyân, *Serzemîn u Merdüm-i Îrân*, Tahran 1369 hş., s. 366-367; Abdürrefî Hakkîkât, *Ferheng-i Târîhi ve Coğrafyâ-yi Îrân*, Tahran 1376 hş., s. 554-557; V. Minorsky, "Mâkû", *EP* (İng.), VI, 200-203.



RIZA KURTULUŞ

MA'KÛL

(المعتول)

Akılla kavranabilen, düşünülür olan varlık ya da kavram anlamında felsefe terimi.

Sözlükte "nesnelerin gerçekliğini kavramak" anlamındaki **akl** masdarından ism-i mef'ûl olan **ma'kûl** (çoğulu ma'kûlât) "akletme ile kavranan her şey" demektir. Terim anlamıyla **mahsûsun** (duyulur) karşıtıdır. Arapça terminolojide akıl ve ma'kûl arasındaki etimolojik ilişkinin benzeri, klasik Grekçe / Latince terminolojide kullanılmış olan "nous / intellectus" (akıl) ve "noeton / intelligibilis" (akledilir) terimleri arasında da bulunmaktadır. Akledilir dünya (kosmos noetos, Ar. el-âlemü'l-ma'kûl, âlemü'l-ma'kûlât) tabiri de akledilir nesnelerin hepsini ifade eder. Günümüz Türkçe'sinde ma'kûl genellikle "düşünü-lür" kelimesiyle karşılanır. Batı felsefesindeki "intelligible" terimini "anlaşılabilen" şeklinde çeviren İsmail Fenni (Ertuğrul), skolastik felsefenin ilk akledilirler (ma'kûlât-ı ülâ) ve ikinci akledilirler (ma'kûlât-ı sâniye) ayırımı üzerinde durmaktadır. Buna göre ilk akledilirler insan, ağaç gibi dış dünyada varlığı bulunan ve onlara yüklem olabilen kavramlar (meselâ, "Ahmet insandır"), ikinci akledilirler ise tümel ve soyut kavram olup onların dış dünyada kendilerine yüklem olabileceği karşılıkları yoktur (meselâ, "İnsan türdür"). Fârâbî, İbn Sînâ terminolojisinden farklılık arzeden bu ayırımı (aş. bk.) müslümanların yazdığı bazı terminoloji kitaplarında da rastlanmaktadır (*et-Ta'rifât*, "Ma'kûlât", md.; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1035).

Eflâtun felsefesinde duyulur ve düşünülür nesnenin bilgisi kesin biçimde birbirinden ayrılır. İkincisi, ruhun akleden gücüyle kavranan ve aşkın varlığa sahip olup form yahut idea adını alan varlıklara karşılık gelir. Aristo'ya göre ise akledilir olan, akıl tarafından kavranmadan önce bilkuvve, algılandıktan sonra bilfiil adını almaktadır. Bilfiil akledilirler için mahall bilfiil akıldır. Aristo ilk hareket ettirici olarak Tanrı'nın, nesnesi kendisi olan, böyle olduğu için de ezeli olan bir düşünme etkinliği içinde olduğu fikrindedir. Tanrı kendisini veya düşünüyor olduğunu düşündüğü için O'nun varlığı aynı zamanda düşünü-lür olmaktadır. Plotin ise birakıl-ruhtan oluşan üç uknûm (hypostasis) teorisinde birin düşünme etkinliği olduğu teorisini reddetmiş, akledilirlerin birinden ayrı olan kozmik akılda bulunduğunu

ileri sürmüştür. Ancak Plotin akledilirlerin, ilki kozmik akılda birlik halinde bulunan idealar olarak, ikincisi de insan aklında bulunduğu çokluk halindeki kavramlar olmak üzere iki derecesi olduğunu düşünmektedir. Akledilirler insan aklına bir aşkın akıl olan formlar vericiden gelmektedir (Peters, s. 109-110, 121-138).

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın öncülük ettiği İslâm Yeni Eflâtunculuğu'nda ma'kûl olan, akli algnın nesnesi olması bakımından psikoloji ve bilgi teorisinin bir problemi olarak ele alınırken ontolojik gerçekliği açısından metafizikte incelenir. Allah'ın kendisi ve öteki akledilirler hakkındaki bilgisi bağlamında ise teolojik bir kavram halini alır. İnsan aklının kavrayışı söz konusu olduğunda maddeyle birlikte yani cismanî nitelikte olan akledilir formlar bir soyutlama işlemi ardından bilinir. Düşünü-lür nesne akıl tarafından kavranmadan önce bilkuvve ma'kûl, kavrandıktan sonra bilfiil ma'kûl adını alır. Dolayısıyla akledilirlerin bilkuvve halleri dış dünyadaki nesnelerde içkin biçimde bulunurken fiilen kavranmış formları bilfiil akılda kavramsal gerçekliğini kazanmış olur. Bu kavramı akla ileten "sûretler verici" ilke yani faal akıldır. Akıl gücünde mantığın ilkeleri şeklinde hâsıl olan ve ayrıca akli bir çabayla ulaşılmayan ilk akledilirler de (el-ma'kûlâtü'l-ülâ, evâil) insan aklına esasen faal akıl tarafından verilmiştir. İkinci akledilir formlar (el-ma'kûlâtü's-sâniye, el-ma'kûlâtü'l-müktesebe) denilen ve bilfiil akıl tarafından kazanılan bilgiler ilk akledilir ilkelere dayalı olarak kavranır. Ancak tümel nitelikli akledilir formlar dış dünyada ontolojik bir gerçekliğe sahip değildir. Çünkü tümellik akli algnın bir niteliğinden ibarettir. Bunun yanı sıra akledilir nesnenin kendisi cismanî olmayan bir varlık yani bilfiil ma'kûl ise insan aklı tarafından bir soyutlama işlemine gerek kalmaksızın doğrudan doğruya kavranır. Kavranmış olsun ya da olmasın onlar ontolojik bakımdan bilfiil ma'kûller olarak mevcuttur. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sisteminde maddeden ayrı göksel akılların Tanrı'ya ve kendilerine yönelik akletme etkinliği onları aynı zamanda bu türden birer bilfiil ma'kûl kılmaktadır. Tanrı da kendini ezelden beri akleden akıl olarak bilfiil ma'kûldür; böyle olması için de kendisini akleden başka bir varlığa muhtaç değildir; çünkü O'nun bölünme kabul etmez teklisinde akıl, âkil ve ma'kûl bir ve aynı zâttır. O'nun kendisi dışındaki ma'kûlleri bilmesi kendini akletmesiyle olur. Çünkü ilk varlık olarak Tanrı öncelikle ken-

dini akleder. O'nun bilfiil ma'kûl olarak kendini bilmesi, aynı zamanda kendini varlığın ilkesi olarak bilmesi olduğundan ilkesi olduğu öteki varlıkları da ma'kûller olarak ve aşkın bir bilgiyle bilir (Fârâbî, s. 46-47, 101-104; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât* [2], s. 356-361; Avicenna's *De anima*, s. 49-50, 209-216, 234-236, 241-248).

Aristocu filozof İbn Rüşd, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde Tanrı'nın kendisi ve başkası hakkındaki bilgisinin aynı bilgi olamayacağı yolundaki itirazlara cevap verirken Yeni Eflâtuncu çizgisine muhalefet ettiği filozofları bu meselede desteklemektedir. Filozofa göre insan akli, soyutlama sonucu kavradığı maddî formlar ile "bir açıdan" aynı iken cismanî olmayan ma'kûllerini kavrayan akıl, kavradığı şeyle "her bakımdan" aynıdır. Nesnelerin akledilir formları onların hakikatleri demek olduğundan bilen akıl ile bilinen ma'kûlün aynı olmasında itiraz edilecek bir husus yoktur. Ayrıca Tanrı'nın kendinde aklettiği evrensel düzen bu düzene bağlı varlıklardan öncedir ve onların varlık sebebidir. O insan akli gibi var olan bir düzenin ma'kûllerini kuvveden fiile çıkarmak anlamında ve eksik biçimde kavlıyor değildir (*Tehâfütü'l-Tehâfüt*, s. 338-341).

Fahreddin er-Râzî meseleyi bilginin imkânı çerçevesinde ve mahsûsât-ma'kûlât ayırımına dayalı olarak tartışmıştır. Ona göre kendisinin de içinde bulunduğu bilginler grubu duyu algısı ve akli ilkelere dayalı bilginin kesinliğinde birleşmiştir. Ancak bunlardan birini ya da her ikisini kesin bulmayan felsefî ekoller de vardır. Râzî Eflâtun'un yanı sıra Aristo, Batlamyus ve Câlînûs gibi filozof ve bilim adamlarını mahsûsâtın kesinlik ifade etmediğini, kesinliğe ma'kûlât bilgisiyle ulaşıldığını savunan düşünürler grubunda sayar. Ünlü kelâmcıya göre üçüncü gruptaki duyumcu düşünürler duyu algısının olmaması durumunda ma'kûlâtın da olmaya-çağını ileri sürmüş ve kesin bilginin kaynağını sadece duyulara bağlamıştır. Her ikisinin de kesinlik ifade etmediği görüşünde olan sofistler ise bilginin imkânını reddetmektedir (*el-Muḥaṣṣal*, s. 20-40; meselenin Râzî çizgisindeki geniş bir tartışması için bk. *Şerḥu'l-Mevâkıf*, I, 29-43). Râzî'nin eserine bir telhis yazan Nasîrüddîn-i Tûsî, kendisinin mensup olduğu Yeni Eflâtuncu epistemolojide mahsûsâtın kesin sayılmadığı iddiasını eleştirmektedir. Bunda da bir bakıma haklıdır; çünkü Fârâbî – İbn Sînâ ekolü mahsûsâtın akli

ilkeler, deneye dayalı bilgiler ve kaynağı güvenilir doğru haberler gibi kesinlik ifade ettiğini savunmaktadır (*Telḥîşü'l-Muḥaṣṣal*, s. 20).

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûdçu terminolojisinde ma'kûl, "rahmânın nefesi"nin bulut (amâ) adını alan ilk formundaki evrensel gerçekliğin (hakikatü'l-hakâik, el-hakikatü'l-külliyeye) akledilirliğini ifade etmektedir. İlâhî ve kozmik varlık mertebelerine ait mahiyetleri kendinde birleştiren bu akledilir gerçeklik (el-hakikatü'l-ma'kûletü'l-câmia) âlemin zuhur edişinin akli ilkesini teşkil eder (*el-Mu'cemû's-şûfî*, s. 345-347, 820-826).

BİBLİYOGRAFYA :

et-Ta'rifât, "ma'kûlât" md.; a.mlf., *Şerḥu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1239, I, 29-43; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1035; Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1991, s. 46-47, 101-104; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât* (2), s. 356-361; a.mlf., *Avicenna's De Anima: Kitâbü'n-Nefs* (nşr. Fazlurrahman), London 1959, s. 49-50, 209-216, 234-236, 241-248; İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Tehâfüt* (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1999, s. 338-341; Fahreddin er-Râzî, *el-Muḥaṣṣal* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire, ts. (Mektebetü'l-külliyetü'l-Ezheriyye), s. 20-40; Nasîrüddîn-i Tûsî, *Telḥîşü'l-Muḥaṣṣal* (Fahreddin er-Râzî, *el-Muḥaṣṣal* içinde), s. 20; İsmail Fennî, *Lugatçe-i Felsefe*, İstanbul 1341, s. 370-371; F. E. Peters, *Greek Philosophical Terms*, New York-London 1967, s. 109-110, 121-138; *el-Mu'cemû's-şûfî*, s. 345-347, 820-826; Cemil Salîb, *el-Mu'cemû'l-felsefî*, Beyrut 1982, II, 395; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul 1993, s. 129-145; İlhan Kutluver, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul 2002, s. 145-164.



İLHAN KUTLUVER

MAKÛLÂT

(المقولات)

İnsan düşüncesinin ve varlığın en genel, en nihai taksim ve tasnifini ifade eden terimler, kategoriler; bir önermede yüklemün konuya izâfe edilme tarzı anlamında mantık terimi.

Grekçe'de "bir şeyi niteleme, tarif, ifade" anlamındaki **kategoreinin** Arapça karşılığı olan **kavî** kelimesinden türetilen **makûle** ve çoğulu **makûlât** "bir varlık veya nesne karşısında onu tarif etmek için söylenen sözler" mânasına gelmektedir (Fârâbî, *el-Makûlât*, s. 116). Arapça'ya yapılan tercümeler döneminde Grekçe **kategoriasın** çoğul biçimi Arapça'da **kâtiguryâ** ve **kâtiguryâs** şeklinde bir süre kullanılmışsa da sonraları bunun karşılığı olan makûlât yaygınlık kazanmıştır. Te-

rim olarak mantıkta bir yüklem şekli ve bir yüklemün konuya izâfe edilme tarzıdır. Bir felsefe sistemindeki ana fikir veya kavramdır.

Kategoriler, mümkün varlıkların en genel ve nihai sınıflarını gösteren birtakım kelimeler olup insan düşüncesinin en basit, fakat en geniş kadrosunu teşkil eder. Bunlar, insan zihninin tikelden tümele yükselerek ulaşabildiği en yüksek ve en genel cinslerdir (el-ecnâsü'l-âliye). Bunun için zihin çeşitli nesneler arasında benzerlikler tesbit eder, sonra bu benzerliklerden hareketle birçok ferdi bir kadro içinde toplayarak bir sınıf meydana getirir. Ardından bu sınıflar arasında benzerliklerden ve ortak ilişkilerden hareketle daha geniş ve daha kapsamlı bir sınıf oluşturur. Giderek daha yüksek kadroları içinde toplayan sınıflara ulaşır. Bu işlemin sonunda zihin en yüksek cinslere ulaşır ki bunlar kategorilerdir. Bu bir tümevarım (istikrâ) işlemidir ve bu işlemde temel alınan zihnin soyutlama ve genelleme işlevidir. Zira her ferdi özel niteliklerinden soyutlamadıkça fertler arasında ortak bir nitelik elde edilemez; böyle olmayınca da genelleme olmaz, dolayısıyla bir kategoriye ulaşılamaz. Şu halde zihnin yaptığı bu işlem, farklı ve çeşitli alanlara ait bilgileri belli kadrolar içinde toplayıp tasnif etmekten ibarettir. Mantık disiplininde bir şeyin tarifini yapabilmek için bu tasnif büyük önem taşımaktadır.

İlkçağ Hint ve Yunan filozoflarından Yenicâğ'a gelinceye kadar birçok filozof insan zihninin nihai formlarını ve varlığın en genel cinslerini ifade etmek üzere kategorileri belli sayı ile sınırlayarak çeşitli tablolar oluşturmuştur. Bunlardan en yaygın olanı Aristo'nun kategorileridir. Filozofun *Organon* olarak bilinen mantık külliyatının ilk kitabının adı da *Kategorias*'tır. Aristo'ya göre mantığın gayesi bilimsel kanıta ulaşmaktır. Bu kanıtlama kıyas yöntemiyle gerçekleşir, kıyas ise önermelerden oluşur, önerme de en az iki terimden meydana gelir. Bu iki terimden birincisi konu, ikincisi yüklemidir. Şu halde kanıtlayabilmek için en başta kavram ve terimlerin incelenerek bir kadro altında toplanması gerekir. Bu düşüncyle Aristo "bütün, bazı, değildir, veya" gibi mantikî ifadelerin dışında kalan ve başka bir ifadeye bağlanmayan terimlerin on ayrı sınıf olduğunu söyler (*Organon*, s. 4). Bunlar cevher (töz), nitelik (keyfiyet), nice-lik (kemiyet), ilişki (izâfet), mekân, zaman, konum (vaz', durum), iyelik (mülkiyet), etki

(fîil) ve edilgi (infial) başlıklarıyla on kategoriden oluşan bir tablodur. Bunlardan ilki olan cevher her zaman konu, diğer dokuz kategori ise yüklem olmak durumundadır. Çünkü Aristo'ya göre yalnız cevher bir varlık tarzıdır, diğer kategoriler ancak cevherin nitelikleri olarak var olabilir (Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 101). Bu durumu şöyle bir örnekle açıklamak mümkündür: "Fârâbî (cevher) 870 yılında (zaman) Fârâb şehrinde (mekân) Muhammed'in oğlu (ilişki) olarak doğmuş (edilgi), kendisi kısa boylu (nicelik), kumral (nitelik), üstün bir zekâyâ sahip (iyelik) olarak birçok öğrenci yetiştiren (etki) ve Bağdat'ta iken öğrencileriyle Dicle kenarında gezinerek (konum) felsefe meselelerini tartışmayı seven bir filozoftu". Bu on kategori nihâi ve en yüksek kavramlar olarak başka bir kategoriye indirgenemez. Meselâ "beyaz" bir renk, renk de bir "nitelik"tir, fakat nitelik başka bir terim aracılığıyla ifade edilemez, açıklanamaz.

Aristo'nun kategorileri on sayısı sınırlaması sonraki mantıkçılar tarafından eleştirilmiş, birçokları yeni kategori tabloları düzenlemiştir. Meselâ Stoacılar'a göre kategoriler cevher, nitelik, iyelik ve ilişki olmak üzere dörttür. Fârâbî de tümevarım yöntemiyle elde edildiğinden bu en yüksek cinsleri sayı ile sınırlandırmanın geçerliliğinin tartışmalı olduğunu belirterek bazılarının bunların sadece cevher ve arazdan ibaret olduğunu, bazılarının ise ilişki ifade eden nitelikleri birbirine indirgeyerek kategorileri beş, altı veya yedi şeklinde tasnif ettiklerini belirtir, fakat kendisi bu indirgemeci yaklaşımı benimsemeyen (a.g.e., s. 91-95). İbn Sînâ da kategorilerin ondan fazla olamayacağı gibi bir kategorinin ifade ettiğini bir diğerinin ifade edemeyeceğini söyleyerek sayının ondan daha aşağı inemeyeceğini savunur (*eş-Şifâ' el-Manţık* [2], s. 82 vd.). Bununla birlikte İbn Sînâ, *en-Necât*'ta tariflerden söz ederken kısaca temas ettiği kategorilere *el-İşârât*'ta hiç yer vermez. Ali Sedad'ın da belirttiği gibi İbn Sînâ sonrası mantıkçılar, Gazzâlî, İbn Rüşd ve Sâvî gibi bazıları dışında kategorileri genel olarak mantığın değil metafiziğin konusu kabul ederek mantık eserlerinde "zâtî, arazî, küllî, cüz'î" gibi kavramlar ve beş tümeli inceledikleri "tasavvurat" bölümlerine ağırlık vermişler; kategorileri metafizik eserlerinde ve *Tavâlî*, *el-Mevâkıf* ve *el-Makâşîd* gibi temel kelâm eserlerinin ve bunlara yazılan şerh ve hâşiyelerin genel meseleler bölümünde cevher ve araz bahisleri altında ele almış-

lardır (Gazzâlî, s. 304-318; Fahreddin er-Râzî, I, 233-585; İsfahânî, s. 156-236; Aduddüddin el-İcî, s. 96-181; Ömer b. Sehlân es-Sâvî, s. 57-74; Ali Sedad, s. 4-5).

Öte yandan varlığı madde ve form (he-yûlâ ve sûret) ilkeleriyle yorumlayan Aristo'nun bu tezine karşı "cevher-i ferd" (atom) nazariyesini temellendiren kelâmcılara göre atomlardan oluşan bu âlemi Allah kesintisiz olarak yaratmaktadır. Bu durumda sadece sürekli hareket eden cevher-i ferdlerin yani atomların varlığı söz konusudur. Şu halde kategoriler, cevherle niteliğin ifade ettiği arazlar ve hareketin üzerinde gerçekleştiği mekân olmak üzere üçtür. Diğer kategoriler ise dış dünyada karşılığı bulunmayan zihni birer kavramdan başka bir şey değildir (*eş-Şifâ' el-Manţık* [2], İbrâhim Medkûr'un girişi, s. 13).

Kategorilerin ontolojik veya epistemolojik içerikte olduğu ayrı bir tartışma konusudur. Özellikle Ortaçağ skolastiklerinden bunları varlığın genel formları sayan realistlerle sırf isimden ibaret, zihnin ürünü genel kavramlardan ibaret gören nominalistler arasındaki tartışmalar yüzyıllar boyu sürüp gitmiştir. Aristo, gerek *Kategoriler*'de gerekse bu konuyu tartıştığı *Metafizik*'in beşinci kitabında probleme açıklık getirmemiştir (*Metafizik*, s. 252-253).

BİBLİYOGRAFYA :

Aristo, *Organon* (trc. Hamdi Râgıp Atademir), Ankara 1963, s. 4; a.mlf., *Metafizik* (trc., Ahmet Arslan), İstanbul 1996, s. 252-253; Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf* (nşr. Muhsin Mehdi), Beyrut 1986, s. 91-95, 101; a.mlf., *el-Makûlât (el-Manţık 'inde'l-Fârâbî içinde, nşr. Refik el-Acem)*, Beyrut 1985, I, 89-131; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-Manţık* (2), s. 82 vd., ayrıca bk. İbrâhim Medkûr'un girişi, s. 13; Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'İlm*, Beyrut 1990, s. 304-318; Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhişü'l-meşrikiyye* (nşr. Muhammed el-Mu'tasim-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1410/1990, I, 233-585; İsfahânî, *Metâli'u'l-enzâr*, [baskı yeri yok] 1887 (Hulûsi Efendi Matbaası), s. 156-236; Aduddüddin el-İcî, *el-Mevâkıf*, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), s. 96-181; Ömer b. Sehlân es-Sâvî, *el-Beşâ'irü'n-naşiriyye fi 'ilmi'l-manţık*, Beyrut 1993, s. 57-74; Ali Sedad, *Mizânü'l-ukûl fi'l-manţık ve'l-usûl*, İstanbul 1303, s. 4-5; Rıza Tevfik, *Mufasssal Kâmûs-ı Felsefe*, İstanbul 1336-38, II, 89-134; Nihat Keklik, *İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı*, İstanbul 1969-70, II, 2-3; Cemil Salihâ, *el-Mu'cemü'l-felsefi*, Beyrut 1982, II, 410-411; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 85-91; A. Lalande, *Mevsû'atü Laland el-felsefiyye* (trc. Halîl Ahmed Halîl – Ahmed Uveydât), Beyrut 1996, I, 152-153; Ferid Cebr v.dğr., *Mevsû'atü muştalahâtü 'ilmi'l-manţık 'inde'l-'Arab*, Beyrut 1996, s. 990-993.



MAHMUT KAYA

MA'KÛS

(المعكوس)

Metnindeki kelime veya cümleler arasında takdim yahut tehir yapılan hadis anlamında terim (bk. MAKLÛB).

MAKYAJ

(bk. SÛSLENME).

MAL

(المال)

Aynî haklara ve hukukî işleme konu olabilen nesne anlamında hukuk terimi.

Mâl kelimesi (çoğulu emvâl) Arap dilinde "mâlik olunan her türlü şey" anlamında olup Türkçe'ye de bu mânasıyla geçmiştir. Günlük hayattaki kullanımının yaygınlığı dolayısıyla klasik sözlükler malın anlamının açık olduğunu ve tanıma gerek bulunmadığını belirtir. Kelimenin kazandığı özel anlamlar, meselâ göçebe toplumlarda mal denince hayvanların, Câhiliye Arapları'nda devenin ya da altın ve gümüşün anlaşılması bu tür malların mâlik olunanlar arasındaki önemi ve önceliği sebebiyledir.

Kur'an ve Sünnet'te sıkça geçen mal kelimesi sözlük anlamıyla ve daha çok özel mülkiyet, servet ve zenginliği ifade edecek bir içerikle kullanılır. Ancak dinî literatürde ve örfte geniş kapsamlı olarak yaygın biçimde kullanılan ve açık bir anlama sahip bulunan mal kelimesinin fıkıhtaki terim anlamı aynı ölçüde kolay ve açık değildir. Bu durumun temelinde, fıkıh ekollerinin mal kelimesine yaklaşımlarının farklı olması ve teknik anlamda mal anlayışıyla, gündelik dildeki malın her zaman örtüşmemesi yatar. Mal, İslâm hukukunda mülkiyet başta olmak üzere aynî hakların konusunu belirleyen temel bir terimdir. Bir şeyin mal sayılması, onun aynî haklara konu olabileceği ve üzerinde her türlü hukukî işlemin yapılabileceği anlamını taşır. Nelerin aynî haklara konu olabileceği ve hangi nesne üzerinde hangi hukukî işlemlerin yapılabileceği ise İslâm hukukçuları arasında geniş tartışmalara yol açmış, bu durum mal teriminin tanımlanmasını da aynı ölçüde güçleştirmiştir.

Mal terimi, fıkıhın birçok alanında eşya hukukundaki teknik ve dar anlamının di-

şında daha geniş kapsamlarda farklı kullanımlara sahiptir. Meselâ kelime tekil olarak kullanıldığında “servet, mal varlığının aktif kısmı, özel mülkiyet hakkı” gibi anlamlara gelirken emvâl kelimesi “muâmelât alanındaki malî ilişkiler” anlamında mal varlığı hukukunu, kul haklarını, devlete ait bütün gelirleri ifade eder.

a) Mahiyeti ve Şartları. Hanefîler’in mal anlayışları ve bunu ifadede geliştirdikleri terminoloji diğer fıkıh ekollerinden farklıdır. Hanefîler malı mal ve mütekavvim mal şeklinde iki aşamalı olarak ele alırlar. Onlar açısından gerçek anlamda mal mütekavvim maldır. Mütekavvim mallarla, hiçbir şekilde mal olmayan nesneler arasında ara bir kavram olan mütekavvim olmayan mal bulunur.

Hanefîler’in mal tanımında örfî ve tabii unsurlar ön plandadır. Meselâ *Mecelle*’nin, “Tab’-ı insanî mâil olup da vakt-i hâcet için iddihâr olunabilen şeydir” (md. 126) biçimindeki tanımına göre mal, insanın tabiatı icabı kendisine bir ihtiyaç ve istek duyduğu ve lüzumu olduğunda kullanılmak üzere doğrudan saklanıp korunması mümkün olan şeydir (Hamevî, IV, 5; Ali Haydar, I, 228). Bu tanımdaki ifadeler ve doktrinde malla ilgili ileri sürülen görüşler dikkate alındığında Hanefîler’de bir nesnenin mal niteliği taşıması için iki temel unsura sahip olması gerektiği görülür. Birincisi insanların bir ihtiyacını gidererek fayda temin etmesi, yani örfen iktisadî bir değer taşımasıdır. Bir şeyin mal olabilmesi için o şeyden yararlanmanın müslümanlar açısından câiz olmasa da ilâhî bir dinin mensupları (Ehl-i kitap) tarafından mubah görülmesi yeterlidir (Kâsânî, VII, 147; Ali Haydar, I, 332). Malın ikinci unsuru müstakil bir fizikî varlığının bulunmasıdır. Tanımında yer verilen iddihâr olabilme özelliği üzerinde doğrudan ferdî hâkimiyet kurulabilmesi unsurunu ifade eder. Bu unsur, bilhassa bir malın kullanılması ile elde edilecek faydayı ifade eden “menfaat”i mal tanımının dışında tutmak gayesiyle tanıma eklenmiştir. Zira menfaatlerin doğrudan ihraz edilmesi Hanefîler’e göre mümkün değildir.

Mecelle, malla mütekavvim malın iki ayrı kavram olduğunu ima edecek şekilde malın tanımından sonra mütekavvim malı tanımlamıştır (md. 127). Hukukî ve teknik anlamda mütekavvim mal “kullanılıp faydalanılması mubah olan şey”dir. Dolayısıyla bir malın mütekavvim olması için İslâm hukuk sisteminin o maldan yararlanmayı müslümanlar açısından mu-

bah görmesi / yasaklamaması gereklidir. Malın bu vasfı kazanması (tekavvüm) onun hukukî değer taşıması anlamına gelmektedir.

Bir nesnenin mal olmasının en temel üç sonucu, aynı haklara ve hukukî işlemlere konu olabilmesiyle bunlar üzerindeki hakların hukukî koruma altında olması, yani itlâfî halinde tazmin yükümlülüğünün doğmasıdır. Mal niteliği taşımayan şeyler hiçbir şekilde aynı hakların ve hukukî işlemlerin konusu olamaz. Mütekavvim mallar ise her türlü aynı hakka ve hukukî işleme konu olabilir ve bunlar üzerinde kurulan haklar hukukî korunur. Mütekavvim olmasa da Hanefîler tarafından mal olarak kabul edilmiş şeyler ancak belirli şartlar altında ve kısıtlamalarla aynı haklara konu olabilir. Meselâ hamr (şarap) ve domuz Hanefîler’e göre maldır. Bundan dolayı bunlar üzerinde mülkiyet gibi aynı hakların kurulması hukukî işlemler dışındaki bazı sınırlı yollarla ve geçici bir tedbir şeklinde mümkündür. Kişinin domuz ve hamra mâlik iken müslüman olması, böyle bir malın miras yoluyla intikali, şıranın hamra dönüşmesi gibi durumlar böyledir ve bu hukukun devamına, devredilmesine ve hukukî işleme konu olmasına müsaade ettiği ve koruduğu bir hak değildir. Buna göre meselâ hamrın ya dökülmesi ya da sirkeye çevrilmesi gerekir (İbn Âbidîn, IV, 125; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, III, 125). Mütekavvim olmayan bir malın akdin konusu olması butlân ile sonuçlanırken bedel ya da semen olması durumunda söz konusu akid in’ikad etmekle birlikte fâsit olur ve akde fâsit akdin hükümleri uygulanır (*Mecelle*, md. 212, 371, 382). Ayrıca bu mallar üzerindeki haklar hukukî korumadan yararlanmadığı için malın itlâf edilmesi durumunda tazmin edilmez. Ancak müslüman toplumda yaşayan Ehl-i kitabın kullandığı ve dinen de mubah olduğuna inandığı şarap ve domuz gibi şeyler onlar tarafından mütekavvim mal olarak kabul edildiği için bu mallar onlar için mütekavvim maldır; kendi aralarındaki işlemlerde her türlü aynı hakka ve hukukî işleme konu olabilir.

Şâfiî, Hanbelî ve Mâlikî mezheplerinde mal terimi Hanefîler’deki “mütekavvim mal” anlamına kullanır. Şâfiî hukukçusu Zerkeşî malı, “Kendisinden faydalanılan ya da faydalanılması mümkün olan şeydir” diye tanımlar (*el-Menşûr fi’l-kavâ’id*, III, 222). Hanbelî hukukçusu Hirakî’nin tanımı ise şöyledir: “Kendisinden faydalanılması genel bir ihtiyaç ya da zarurete

bağlı olmaksızın mubah olan şeylerdir.” Bu son tanıma göre hiçbir faydası olmayan haşereler, yasaklanmış bir faydası olan hamr vb. ile ihtiyaç dolayısıyla faydalanılması mubah kılınan köpek vb. tanım dışında kalır (Buhûtî, *Keşşâfû’l-kınâ’*, I, 7). Bu mezheplerde menfaat mal kabul edildiğinden Hanefîler’den farklı olarak malın tanımında “iddihâr ve ihraz edilme”, yani “fizikî bir varlığa sahip olma” unsurunun esas alınmadığı, ayrıca açık olarak ifade edilmese de bir nesnenin mal olması için şer’an temiz olması, yani necis olmaması şartının arandığı görülür. Bu son şart sebebiyledir ki bu hukuk ekollerinde Hanefîler’deki “mütekavvim olmayan mal” kavramına benzer ara bir kavram olarak “muhterem mal” tabiri ortaya çıkmıştır.

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde bazı necis sayılan nesneler, mal olmadıkları için üzerinde mülkiyet gibi aynı hak gücünde yetkiler kurulamasa da bunlar üzerinde yarı aynı denilebilecek bazı haklar kurulabilmektedir (bk. MİLK). Bu “ihtisas hakkı” denilen özel bir hak türüdür (İbn Receb, s. 192; Hacak, s. 244 vd.). Dolayısıyla bu tür nesneleri, aynı haklara konu olan maldan ve hiçbir şekilde bir hakka konu olmayan şeylerden ayıran yeni bir terime ihtiyaç duyulmuş ve “muhterem (şey)” kavramı böylece ortaya çıkmıştır. Burada muhterem vasfı köpek, hamr gibi şer’an aynı temiz olmadığı ve mal sayılmadığı halde kendisinden bir şekilde istifade edilmesine cevaz verilmiş olan ve bu bakımdan -aynî hak gücünde olmayan ihtisas hakkı niteliğinde birtakım haklara konu olabilen şeyler üzerinde hukukun sağladığı sınırlı korumayı ifade etmektedir. Muhterem nesne terimi ve ilgili teoriler özellikle Şâfiî ve Hanbelî doktrinlerinde daha ayrıntılı biçimde ele alınır. Muhterem nesnelere örnek olarak da mâlikin kastı olmadan şıradan dönüşen hamr, eğitilmiş köpek, tabaklanmamış meyte derisi, hayvan gübresi, necis yağ, Mâlikîler’de ayrıca kurban derisi zikredilir (Buhûtî, *Şerhu Münthehe’l-irâdât*, III, 368; Büceyrimî, III, 272; Ali b. Ahmed el-Adevî, VII, 78).

Muhterem nesne üzerinde sadece ihtisas hakkı kurulabildiğinden bu nesneler üzerindeki haklar oldukça zayıftır ve sınırlı şartlarda korunur. Bunlar üzerindeki hak dış muhtevası açısından kural olarak yok sayıldığından bu şeylerin gasbı ve itlâfî tazmin yükümlülüğü doğurmaz (İbn Kudâme, IV, 172; Buhûtî, *Keşşâfû’l-kınâ’*, III, 154). Ancak gasp durumunda

geri verilmesi dinî bir yükümlülük olarak gereklidir. Muhterem nesneleri ellerinde bulunduranların bunları kendi hâkimiyet alanlarında bulundurma ve bunlardan belli yönleriyle yararlanma hakları vardır. Meselâ muhterem nesnelerin aynaları necis olsa bile menfaatleri istifade konusu olabilir, mirasla intikal edebilir. Özellikle Şâfiî ve Hanbelî doktrinlerinde zamanla hibe, vasiyet, vedîa gibi işlemlerde muhterem nesneler bazı açılardan mal gibi değerlendirilmiştir. Buna göre bu tür nesneler üzerinde sahiplerinin ihtisas haklarıyla birlikte zilyedliklerinin bulunduğu ve bunun hukuken korunan bir zilyedlik olduğu ileri sürülmüş, bu tezin geliştirilmesiyle bu nesnelerin aynaları üzerinde gerçekleşen bazı hukukî işlemler zorlama bir yolla "zilyedliğin nakli" olarak yorumlanmaya başlanmış, bunların kiraya verilmesi de bazı fakihlerce "zilyedliğin naklinden muâvaza" (bedel alma) şeklinde görülerek câiz sayılmıştır (İbn Kudâme, IV, 172; İbn Receb, 198; İbn Hacer el-Heytemî, VI, 304; Şirbînî, II, 341; III, 563; Kalyûbî, III, 160).

Ayn-Menfaat Ayırımı. Muâmelât alanının malî nitelikteki haklarını özellikle mal varlığı hukukunu belirlemede malın ayn-menfaat şeklinde ikili ayrımı ve bu iki terime yüklenen anlamlar hayli önemlidir. Burada ayn eşyanın maddî yapısını ve menfaatlardan yalıtılmış halini, menfaat ise bu eşyanın aynının kullanımından elde edilecek faydayı ifade eder. Âdetâ aynın fiziksel varlığı gibi menfaate de bir varlık atfedilmiş ve hakkın iki ayrı konusu gibi düşünülmüştür. Aynı hakların ve hukukî işlemlerin konusu olarak da doğrudan mal terimi gösterilmeyip malın aynı ya da menfaati gösterilir. Buna göre bir eşyanın satımı ayn üzerinde gerçekleşen ve milkü'l-ayn doğuran bir işlem iken meselâ bir kira akdi -hâkim anlayışa göre- eşyanın aynı ile hiçbir ilişkisi olmayan ve salt eşyanın menfaatleri üzerinde gerçekleşen bir işlem gibi tasarlanır. Bunun eşya üzerindeki haklara yansımaları da bu tür işlemlerle elde edilen hakkın eşyadan neredeyse tamamen bağımsız olduğu tasarlanan menfaatler üzerinde kurulduğunun (milkü'l-menfaa) ifade edilmesi ve bu şekilde eşyanın bizzat kendisi gibi eşyadan elde edilecek faydaların da müstakil bir varlık ve hak konusu olarak tasarlanmasıdır. Yine gâsıbın gasbettiği malın kullanıldıktan sonra geri alınması durumunda malın aynından bütünüyle ayrı olarak menfaatlerin gasbından bahsedilmesi de aynı anlayışın bir uzantısıdır.

İslâm hukukçuları eşyayı ayn-menfaat şeklinde ayırarak atomize edilmiş bir eşya tasarımı geliştirmişlerdir. Nitekim malın ayn-menfaat şeklinde iki ayrı parçadan oluşuyormuş gibi tasarlanmasının temelleri eşya ile ilgili olarak atomcu evren anlayışı doğrultusunda yapılan cevher-araz ayırımıyla ilişkilidir. Hanefî metinlerinde aynın cevher, menfaatin araz niteliğinde olduğu belirtilir (Serahsî, XV, 79-80). Bu bakış tarzı Hanefîler'in menfaatleri mal niteliğinde görmemelerine yol açmıştır (bk. MENFAAT). Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri ise her ne kadar ayn-menfaat ayırımını Hanefîler gibi kullansalar da eşyanın menfaatlerinin de eşyanın aynı gibi mal olduğu, hukukî işlemlere konu olabilme noktasında kural olarak ayn ile menfaat arasında bir fark gözetilmeyeceği görüşündedir.

İslâm hukukçularının malı bütüncül bir bakışla değil bu şekilde ayn-menfaat şeklinde iki ayrı parçadan oluşuyor gibi algılamaları İslâm hukukunun orijinal bir yönüdür. Bu anlamda İslâm hukukunun eşya tasarımı Roma hukukundan ve kara Avrupa'sı hukuk sisteminden belirgin bir farklılık arzeder. Bu iki hukuk sisteminde böyle bir ayırma rastlanmayıp eşyanın satımında olduğu gibi kira akdinde de akdin konusu yine eşyanın kendisidir. Roma hukukundan gelen maddî ve gayri maddî mal ayrımı ilk bakışta ayn-menfaat ayırımını çağırıştırırsa da bu iki ayırım arasında ilişki yoktur. Zira maddî mal ve gayri maddî mal ayrımı özellikle normal mallarla fikir ve sanat eserlerini, dolayısıyla eşya hukuku ile fikrî hukukun konularını birbirinden ayırmaya yöneliktir. Fikir ve sanat eserleri üzerinde de bir tür aynı hak benzeri yetkinin varlığı kabul edildiğinden bunların gayri maddî mal (eşya) olduğundan bahsedilmektedir. Dolayısıyla eşya hukuku maddî malları, fikrî hukuk ise bu tür gayri maddî malları incelemektedir. Yine mal kavramı ile mal üzerinde kurulan hakları da birbirinden ayırmak gerekir. Aynı hakların konusu kural olarak sadece mallardır. Bunun için irtifak, intifa vb. herhangi bir hakkın mal niteliği taşıdığını ileri sürmek mümkün olmayıp bu hakla hakkın konusunun birbirinden iyi ayrıştırılmamasından kaynaklanmaktadır.

Ayn-Deyn Ayırımı. Malla ilgili diğer önemli bir kavram ikilisi de ayn-deyn ayırımıdır. Ayn-menfaat ayrımı daha çok eşya hukuku açısından önem taşıırken özellikle borçlar hukuku alanında bu ayırım önemini yitirerek yerini büyük oran-

da ayn-deyn ayırımına bırakır. Bir eşyanın somut varlığı ve zatı ayn olarak nitelenirken nihayetinde somut bir ayn şeklinde ifa edilecek olan borç (deyn) zimmette sabit bir sıfat olarak nitelenmiştir (Zerkeşî, III, 138; Hamevî, IV, 5). Başka bir deyişle hukukî işlemin konusu fert olarak belirlenmiş bir nesne ise burada konunun ayn olduğundan, fert olarak belirlenmeyip cins olarak ya da para şeklinde belirlenmiş ise bu durumda onun deyn olduğundan bahsedilir. İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre deyn malın bir var oluş biçimidir. Zira zimmette bir borçluluk sıfatı olarak sabit olan bu deyn sonunda bir mal olarak ödenecektir ve bu ödeme ile deyn bir sıfat olma vasfından çıkarak somut bir zata ve ayna dönüşecektir. Hâkim kanaate göre deyn hükmî bir mal olarak tasavvur edildiğinden deyn üzerindeki haklar ekseri hukukçular tarafından mallar üzerindeki aynı hak niteliğine yakın bir mahiyette düşünülmüştür.

Malla ilgili olarak kullanılan ayn-menfaat ve ayn-deyn kavram çiftleri malla ilgili bir sınıflama değildir. Bunlardan ayn-menfaat ikilisi malın algılanış biçimi ve malın kendi iç yapısıyla ilgilidir. Her ne kadar İslâm hukukçuları zaman zaman malın ayn ya da menfaat olduğunu söylemeler de bu malların ayn ya da menfaat şeklinde iki sınıfa ayrıldığını belirtme gayesinden çok, Hanefîler'in görüşünün aksine menfaatlerin mal niteliğinde olduğunı ifade etmeye yönelik bir kullanımdır. Yine ayn-deyn tarzındaki ayırım da malın hukukî işlemlerde bulunduğu şekilleri ve süreçleri ifade etmektedir.

b) Malların Sınıflandırılması. İslâm hukukçuları, malları sahip oldukları farklı hükümleri göz önünde bulundurarak değişik açılardan sınıflandırmışlardır. Bunların başlıcaları şunlardır: 1. **Mütekavvim Olan ve Olmayan Mal.** Özellikle Hanefîler tarafından kullanılan bu ayırım aslında mallarla ilgili bir sınıflamadan çok, ara bir kavram üreterek malla ilgili derecelendirme yapmaya yöneliktir. Çünkü gerçek anlamda mal olan mütekavvim mallarla hiçbir şekilde mal olmayan nesneler arasında yer alan üçüncü ve ara bir grup nesneyi Hanefîler gerçek anlamda mal olarak görmese de "mütekavvim olmayan mallar" olarak nitelemiştir. Bunlar da hamr, domuz ve meyte şeklinde dinen haram kılınan üç şeyden ibarettir. Bunların ortak özelliği, müslümanlar açısından değer taşımadığı halde Ehl-i kitap nezdinde gerçek anlamda mal olarak gö-

rülmesidir. Mütakavvim mal kavramının yukarıda açıklanan hukukî ve teknik anlamının dışında ikinci bir kullanımı daha vardır. Buna göre mütakavvim terimi, bir malın ele alınan özel bir hukukî işlem bakımından bilfiil ihraz edilmiş olduğunu ifade eder. Meselâ balık gerçek anlamda bir mal yani mütakavvim bir maldır. Ancak bir satım sözleşmesinde henüz satıcının zilyedliği altına girmemiş denizdeki balığın satılması durumunda bu balığın mütakavvim olmadığından söz edilir. Bu tür aslen mütakavvim olan nesnelerin hukukî işlemler bakımından da mütakavvim hale gelmeleri için fiilen ihraz edilmeleri gerekir (Abdülaziz el-Buhârî, IV, 522; *Mecelle*, md. 127; Ali Haydar, I, 229). Buradaki mütakavvim kelimesi değişken ve ele alınan özel durumlarla ilgili olup bu malın sürekli bir şekilde mütakavvim olmadığı anlamını taşımaz. Hukukî işlemler bakımından fiilen ihraz edilmemiş olan malların mütakavvim olmadığından bahsedildiği gibi müstakil bir varlığa erişmiş olan nesneler için de aynı niteleme yapılmaktadır. Bu noktada İslâm hukukçuları, meselâ hayvanın göğsündeki sütü sağılıp müstakil bir varlığa erişene kadar mütakavvim bir mal olmaktan çok o hayvana ait bir "sıfat" niteliğinde görerek üzerinde satım akdi gibi hukukî işlemlerin kurulmasına izin vermezler. İcare akdinin akid esnasında ma'dûm olan menfaa üzerine kurulduğunun ve menfaatin elde edilmekle mütakavvimlik kazanmış olduğunu söylemesi de bu sebeptir. Mütakavvim vasfı hukukun pek çok alanında, mütakavvim mal terimindeki anlamının ötesinde hukukun değer verdiği ve koruduğu şeyleri ifade etmek için de kullanılmaktadır. Buna göre mallar gibi canlılarda da mütakavvim olma söz konusudur. Tıpkı mütakavvim bir malın itlâf edilmesinde tazmin söz konusu olduğu gibi bir kişinin öldürülmesinde kısas, diyet vb. müeyyidelerin gerekmesi için öldürülen canın mütakavvim olmasının gerektiğinden bahsedilir (Kâsânî, VII, 101, 132, 147). Bunlara ilâveten Şâfiî kaynaklarında bu terimin çok defa kıyemî malı ifade ettiğini de belirtmek gerekir (Nevevî, IV, 276; Kalyûbî, III, 69).

2. Misli Mal - Kıyemî Mal. Özellikle borçlar hukuku açısından mallarla ilgili en önemli ayırımı misli ve kıyemî mal ayırımıdır. Bu ayırmada aynı türe ait olup görünüm, iç yapı, ekonomik fayda vb. açısından eş özellikte olan ve bu sebeple dikkate alınır bir fark olmadan birbirinin yerine geçebilen mallar misli, böyle olma-

yan mallar ise kıyemîdir. Misli -kıyemî ayırımı borçların cins borcu-parça borcu ayırımıyla olan paralelliği sebebiyle özel bir önem taşıdığı gibi itlâf, müşterek mülkiyetin sona erdirilmesi, faizin söz konusu olup olmaması vb. konularda da bazı önemli sonuçları vardır (bk. KIYEMÎ; MISLÎ).

3. Menkul-Gayri Menkul Mal. Özüne zarar vermeksizin bir yerden başka bir yere taşınabilen eşyalar menkul, taşınamayanlar ise gayri menkuldür (akar). Cermen hukukundan etkilenen sistemlerde eşya hukukunun bel kemiği bu ayırım üzerine kurularak hukukun birçok alanında kendisine önemli sonuçlar bağlanmış ve tapu sicili gibi usuliler geliştirilmiş de İslâm hukukunun klasik doktrininde bu ayırım aynı öneme sahip olmayıp zilyedlik aynı hakların aleniyeti için yeterli görülerek gayri menkullere özgü ayrı bir sisteme teorik olarak ihtiyaç duyulmamış, menkul ve gayri menkul ayırımına bağlanan sonuçlar ikinci derecede önemli bazı farklılıklar olarak görülmüştür. Ancak yine de gayri menkul malların en esaslı kısmı olan arazi ile ilgili oldukça ayrıntılı ve neredeyse bağımsız bir hukuk dalından söz edilebilir.

4. Tüketilen Mal-Kullanılan Mal. Klasik kaynaklarda içerik olarak yer alan bu ayırıma göre bir defada ve ilk kullanımda mal varlığından çıkan, bir defa kullanıldıktan sonra aynı tarzda tekrar kullanılmaya elverişli olmayan mallar tüketilir eşyadandır. Yiyecek, içecek gibi maddî bir tüketimle istifade edilen mallarla para gibi ancak temlik yoluyla hukukî tarzda tüketilerek istifade edilebilen mallar bu gruptandır. Tüketime tâbi olmayan mallar ise sonuçta yıpranıp tükense de bir süre kullanılmak suretiyle kendisinden istifade edilen mobilyalar, makineler, giyim eşyası gibi mallardır. Malların bu ayırımı bazı akid türlerini birbirinden ayırma noktasında önem taşımaktadır. Buna göre kira ve âriyet akidleri gibi bir malı kullanma gayesi taşıyan akidler kural olarak tüketilen mallar üzerinde kurulamaz. Yine para, hububat vb. tüketilen mallar üzerinde âriyet akdi yapılamaz. Yapılması halinde bu akid âriyet değil karz akdi olur.

5. Bölünebilen-Bölünemeyen Mal. Ekonomik değerinde dikkate değer bir azalma meydana gelmeksizin aynı vasıfta birden çok parçaya ayrılabilen mallar bölünebilen, böyle olmayanlar ise bölünemeyen mallardır. Canlı bir at, bir halı bölünemeyen eşya iken gayri menkul kural olarak bölünebilen mallardandır. Bölünebi-

li olup olmama eşya hukukunda müşterek mülkiyetin sona erdirilmesinde önem taşır (*Mecelle*, md. 1130, 1131, 1139).

6. Asıl-Semere, Asıl-Fer'. Bazı mallar tek bir bütünden oluşan müstakil ve basit yapıda iken diğer bir kısım başka bir mala bağlı olup onun bir parçası, tamamlayıcı bir unsuru, teferruatı veya ondan türeyen bir mal olabilir. Bu durumda asıl malla bu mala bağlı mallar arasında bir ayırıma gidilir. Özellikle akidlerde asıl eşyanın akde konu olması durumunda buna bağlı olan semere ve cüzlerin akde hangi şartlarda konu olacağı önemli bir problemdir. İslâm hukukunda bu noktada iki genel ilkedен bahsedilebilir. Bunların ilki, bir eşyanın diğer bir eşyaya sıkı sıkıya bağlı olması durumunda biri üzerinde gerçekleşen akidlerin ikincisini de içine alacağı, ancak fer'in kural olarak asıl eşyanın mütemmim bir cüzü olmayıp müstakil eşya olma özelliğini sürdüreceğidir. İkinci ilke ise bir maldan ortaya çıkan semerelerinin asıl malın tazmin sorumluluğunu elinde bulunduran kişinin mülkiyeti altında olacağıdır.

7. Malın sahibinin malla ilişkisi bakımından mallar sahiptir mallar, özel mallar ve kamu malları şeklinde üç gruba ayrılabilir. a) **Mubah mallar.** Üzerinde mülkiyet hakkı olmayan sahiptir mallardır. Ancak iki anlamda sahiptir mal söz konusudur. Burada kastedilen, mülkiyet altına alınmaya elverişli olduğu halde bilfiil mülkiyet altında olmayan mallardır. İkinci anlamda kullanılan sahiptir mallar ise menfaati kamuya ait olduğu için mülkiyet altına alınamayan kamu malları olup bu müstakil bir mal türüdür. b) **Özel mallar.** Özel mülkiyet altında olan ve diğer insanların hâkimiyet alanından çıkarılmış mallardır. c) **Kamu malları.** Özel mülkiyet altına alınmaya elverişli olmayan ve umumi ya da belirli bir bölge halkının yararlanmasına terkedilen mallardır. Kamu malları, temel olarak doğal yapıları veya hukuk düzeni gereği mülkiyete konu olmayan sahiptir mallarla (denizler, büyük göller, büyük nehirler vb. genel sular, kıyılar, madenler ve ormanlar) menfaati umuma ait olan orta mallarından oluşur. Orta malları umumi yollar, meydanlar, pazar yerleri, konak yerleri, mâbedler gibi herkesin yararlandığı mallar ve mera, yaylak, kışlak, baltalıklar, harman yerleri gibi bir kısım halkın kullandığı mallar şeklinde ikiye ayrılabilir. Kamu malları devletin mülkiyetinde değil hüküm ve tasarrufu altındadır. Devletin bu yerler üzerindeki hakkı bir denetim yetkisidir. Umu-

mun bu mallardan yararlanma yetkisi ise ibâha karakterli bir yetki olup özel hukukla ilgili bir hak niteliğinde değildir. Bu sebeple kamu malları, eşya hukuku anlamındaki dar ve teknik anlamda mal kavramının dışında olup kamu hukukuyla ilgilidir. Özel mal ve kamu malı ayırımının yanında her iki tür mala da benzeyen iki ayrı grup daha vardır: Vakıf malları ve devletin özel malları. Vakıf malları geniş anlamda kamu malına benzemekle birlikte bazı açılardan özel mal statüsündedir (Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, III, 231). Yine devletin özel malları olan hazine emlâki kural olarak özel mülkiyet hükümlerine tâbi iken hizmet malları kamu malı kavramı kapsamında değerlendirilir (Günay, s. 115).

8. Hanbelî ve Şâfiî mezheplerinde ayrıca mütemevvel olan ve olmayan mallar ayırımı yapılır. Mütemevvel kelimesi burada mal olarak kullanılmaya ve faydalanmaya elverişli kıymetli şey demektir. Mal cinsinden olan bir şeyin kıymeti yok denecek kadar az olan küçük birimlerine, insanlar bunları normal mallar gibi hukukî işlemlerde kullanmadıkları için mütemevvel olmayan mal denilir (Süyûtî, s. 327). Meselâ 1 kilo buğday mal ve mütemevvel iken tek bir buğday tanesi yine mal olmakla beraber mütemevvel değildir (İbn Hacer el-Heytemî, VI, 304).

BİBLİYOGRAFYA :

Şâfiî, *el-Üm*, IV, 25-26; Serahsî, *el-Mebsûât*, XII, 194, 195; XV, 79-80; XVIII, 74; XXI, 72; XXIII, 183; XXIV, 26; Kâsânî, *Bedâ'î*, V, 113, 142; VII, 101, 132, 147; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Kahire, ts., IV, 172; Şehâbeddin ez-Zencânî, *Tahricü'l-fürû'* 'ale'l-uşûl (nşr. M. Edîb Sâlih), Beyrut 1402/1982, s. 226, 230; İzzeddin İbn Abdüsselâm, *Kavâ'idü'l-aḥkâm*, [baskı yeri yok] 1980 (Dârü'l-cil), I, 79-85; Nevevî, *Ravzatü'l-tâlibîn*, Beyrut 1985, IV, 276; V, 173; VI, 118; Karâfî, *el-Furûk* (nşr. Halîl Mansûr), Beyrut 1998, III, 237; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* (nşr. Muhammed el-Mu'tasim - Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, IV, 522; İbn Receb, *Kavâ'id*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye), s. 192, 198; Zerküşî, *el-Menşûr fi'l-kavâ'id* (nşr. Teysir Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1402/1982, II, 402; III, 138, 222; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), V, 275; IX, 356; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, Beyrut 1983, s. 327; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, Beyrut 1398, IV, 258; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, Kahire, ts. (Dârü'l-ihyâ't-türâsî'l-Arabî), VI, 27, 304; IX, 271; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye), II, 333, 341; III, 563, 594; IV, 125; Buhûtî, *Keşşâfû'l-kınâ'*, I, 7; III, 154; IV, 77; a.mlf., *Şerhu Münthe'l-irâdât*, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), III, 368, 640; Kalyûbî, *Hâşiye 'alâ şerhi Minhâci't-tâlibîn*, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), III, 69, 160; Hamevî, *Ğamzû 'uyûnî'l-beşâ'ir*, Beyrut 1405/1985, IV, 5; Ali b. Ahmed el-Adevî,

Hâşiyetü'l-'Adevî 'alâ şerhi Muhtâşarı Halil, Bulak 1308, VII, 78; Büceyrimî, *Hâşiyetü'l-Büceyrimî 'alâ şerhi Menheci't-tulâb*, Kahire, ts. (Dârü'l-fikr), III, 272; IV, 203; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr* (Kahire), IV, 125, 501; V, 50, 51; VI, 445, 449; *Mecelle*, md.126, 127, 158, 159, 199, 211, 212, 371, 382, 1130, 1131, 1139, 1252; Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, İstanbul 1330, I, 228, 229, 332; Subhî Mahmesânî, *en-Nazariyyetü'l-'amme li'l-mucebât ve'l-'ukûd*, Beyrut 1948, I, 8-18; Bilmen, *Kamus*², VI, 9-11; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Fikhü'l-İslâmî fi şevbihi'l-cedid*, Dimaşk 1968, III, 114, 125, 231; Abdüsselâm Dâvûd Abbâdî, *el-Milkiyye fi's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, Amman 1974, I, 172-179; M. Ebû Zehre, *el-Milkiyye ve nazariyyetü'l-'akd fi's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, Kahire 1977, s. 51-86; Ali el-Haffî, *Aḥkâmü'l-mu'âmelâti's-şer'iyye*, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikr'l-Arabî), s. 25-35; Kemal Oğuzman, *Eşya Hukuku*, İstanbul 1982, s. 5-17; Fahri Demir, *İslam Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı*, Ankara 1988, s. 16, 18, 25-50; Selâhattin Sulhi Tekinay, *Borçlar Hukuku: Genel Hükümler* (haz. Sermet Akman v.dğr.), İstanbul 1993, s. 12; Bilal Aybakan, *İslam Hukukunda Borçların İfası*, İstanbul 1998, s. 21, 26, 50-51, 75; M. Âbid Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı* (trc. Burhan Köroğlu v.dğr.), İstanbul 1999, s. 237-238, 244-245; Hasan Hacak, *İslam Hukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi* (doktora tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 165-187, 244 vd.; Mehmet Günay, *Kamu Malları*, İstanbul 2001; Seyyid Bey, "Mülk, Mal ve Bey'in Mahiyeti", *Dârülfunun Hukuk Fakültesi Mecmuası*, I/2, İstanbul 1332/1916, s. 131-141; Nihat Dalgın, "İslâm Hukukuna Göre Satım Sözleşmesi Açısından Mal Kavramı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 11, Samsun 1999, s. 97-127; M. Plessner, "Mâl", *Et*² (İng.), VI, 205; "Mâl", *Mu.F.* XXXVI, 31-42.



HASAN HACAK

MALABAR

Hindistan'ın güneybatısındaki kıyı şeridinin adı.

Kuzeyde D'eli dağından güneyde Komorin Burnu'na kadar uzanan ve doğuda Batı Gatlar'la sınırlanan yaklaşık 550 kilometrelik bir kıyı şeridi kaynaklarda Malabar adıyla anılmaktadır. İngilizler'in XVII. yüzyılın sonlarında bölgeye hâkim olmasından itibaren Malabar daha çok bugünkü Kerala eyaletinin kuzey kısımları için kullanılmaya başlanmıştır. Bölgeye Malabar adıyla ilk defa Arap ve Fars denizcilerinin atıfta bulunduğu, kelimenin Dravid dilinde "dağ" anlamına gelen malai ile Farsça "ülke" anlamındaki bar veya Arapça berr kelimesinin birleştirilmesiyle ortaya çıkmış olabileceği ileri sürülmektedir. Bölgenin yerli halkın dilindeki adı ise Malayalam ve Keralam'dır. İslâm kaynaklarında

Malabar (Melibâr) isminin ilk defa muhtemelen İdrîsî'nin *Nüzhetü'l-Müştaş'ı* ile Yâkût'un *Mu'cemü'l-büldân*'ında kullanıldığı kaydedilmektedir. Coğrafi yakınlığı dolayısıyla Araplar'ın İslâm öncesinde yoğun ticarî ilişkilerinin bulunduğu bölgeye müslümanlar hicretin hemen ardından gelmeye başladılar. Hindistan'da kendilerine has bir kültürel kimlik taşıyan Mappilla (Mopla) müslüman topluluğunun nüvesini oluşturan bu ilk yerleşimden sonra İslâmiyet yerli halk arasında yayılmaya başladı. Kuzey Hindistan'ın aksine hiçbir siyasî ve askerî gücün desteği ve etkisi olmadan gerçekleşen bu yayılmada en büyük etkenin bölgeye gelen müslümanların hayat tarzları olduğu söylenebilir. XIV. yüzyılın ilk yarısında Malabar topraklarını dolaşan İbn Battûta bölgenin hemen her yerleşim biriminde yerli müslümanların bulunduğunu, bazı şehirlerde birkaç bin civarında Arap ve Fars asıllı kişinin yaşadığını söyler. Muhtemelen bu dönemlerde ihtidâ ederek Arakkal adıyla bilinen bir hânedanlığı başlatan Kannanur hâkimi Ali Raca, aynı zamanda Malabar sınırlarındaki ilk bağımsız müslüman sultanlığının kurucusudur. XX. yüzyıla kadar devam eden bu hânedanlığın bazı üyeleri XVIII. yüzyılda İngilizler'e karşı Osmanlılar'dan destek aramışlar, ancak Osmanlılar o sırada Rusya ile savaş halinde oldukları için onlara destek verememişlerdir.

XVI. yüzyıldan itibaren Portekizliler'in bölgeye gelmesiyle birlikte Malabar bölgesinin refah ve istikrarı hızla bozuldu. Bu arada Portekiz hâkimiyetiyle yoğunlaşan misyoner faaliyetleri ve hristiyanlaştırma gayretleri Malabar müslümanlarını zaman zaman güç durumda bıraktı. XVII. yüzyılın ikinci yarısında bölgenin hâkimiyeti Hollandalılar'a geçti. Ardından İngiliz ve Fransızlar da buraya yerleşmeye başladılar. Bu rekabetten galip çıkan İngilizler bölgeyi hâkimiyetleri altına aldılar. İngilizler'e karşı en güçlü direniş, XVIII. yüzyılın ikinci yarısında bir dönem Malabar'a da hâkim olan komşu Meysûr Sultanı Haydar Ali Han ve oğlu Tîpû Sultan tarafından gerçekleştirildi. İngilizler'e karşı direnişlerinde Osmanlılar'dan destek arayan Meysûr sultanının teşebbüsleri, Osmanlılar bu dönemde Rusya ve Fransa'ya karşı İngilizler'in desteğine ihtiyaç duyduğu için sonuçsuz kaldı. 1792'den itibaren Güney Hindistan'a da hâkim olan İngilizler'in uyguladığı politikalar Malabar müslümanlarının siyasî, ekonomik, sosyal ve

kültürel alanlarda diğer topluluklardan daha geri kalmasına yol açtı. Malabar müslümanları bunun da etkisiyle I. Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan Hindistan Hilâfet Hareketi'ne büyük destek verdiler. Osmanlılar'a karşı ilgi ve sempatinin arttığı bu dönemde İngiliz hâkimiyetine karşı direniş eylemleri düzenlendi. İngilizler, 1921'de Mappilla müslümanlarının başlattığı silâhlı ayaklanmayı 5-10.000 arasında müslümanı öldürerek bastırdılar. Direnişin ardından Malabar müslümanları uzun süre siyasî faaliyetlerde bulunamadılar. İngilizler 1947'de Hindistan'dan çekilirken bölge yeni kurulan Hindistan Devleti'nin sınırları içinde bırakıldı. Malabar müslümanlarının yaşadığı ümitsizlik binlerce kişinin Pakistan'a göç etmesine sebep oldu.

1956'da Kerala eyaleti oluşturulurken Malabar toprakları Calicut, Palghat ve Kannanur idarî bölgelerine ayrılarak bu eyaletin sınırları içine dahil edildi. 1969'da Mallappuram, 1980'de Wayanad ve 1990'larda Kasargode idarî bölgeleri oluşturuldu. Böylece eski Malabar toprakları altı idarî bölgeye ayrılmış oldu. Malabar'ın en önemli şehri olan Calicut'un adı yakın tarihlerde Kozhikode olarak değiştirildi. Eyaletin en önemli limanı ise Koçin'dir. 2001 rakamlarına göre 31.838.000 olarak tesbit edilen Kerala nüfusunun yüzde 24'ünü müslümanlar oluşturmaktadır. Bölgede Katolikler'den başka Aziz Thomas, Süryânî ve Keldânî hristiyanları da bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, *Nâme Defteri*, nr. 9, s. 80-81, 99, 169; S. Muhammad Nainar, *Arab Geographers' Knowledge of Southern India*, Madras 1942, s. 19; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/2, s. 156-157; Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford 1964, s. 129; Ashin Das Gupta, *Malabar in Asian Trade 1740-1800*, Cambridge 1967; R. E. Miller, *Mappila Muslims of Kerala*, Madras 1976, s. 18-20, 39-147; F. S. Dale, *Islamic Society on the South Asian Frontier: The Mappilas of Malabar 1498-1922*, Oxford 1980; Azmi Özcan, *Pan-Islamizm: Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)*, Ankara 1997, s. 17-18; S. Sulaiman Nadvi, "The Muslim Colonies in India Before the Muslim Conquests", *IC*, VIII (1934), s. 478-487; Y. Friedmann, "Oşşat Shakarwati Farmâd, A Tradition Concerning the Introduction of Islâm to Malabar", *IOS*, V (1975), s. 233-235; Abdülazîz el-Minkâdî, "Târîhu zuhûri'l-İslâm fî sâhili Melibâr min hilâli mahtûtin: Tuḥ-fetü'l-mücâhidin fî ba'zi aḥbârî'l-Burtûgâliyîn", *el-Veşîka*, IX/17, Bahreyn 1990, s. 160-171; T. H., "Malabar", *İA*, VII, 218-219; A. D. W. Forbes, "Malabar", *EP* (İng.), VI, 206-207.



AZMI ÖZCAN

MALAGA

(bk. MÂLEKA).

MALAKA

Malezya'da eyalet merkezi şehir.

Malaka Malay yarımadasının güneybatı sahilinde, başşehir Kuala Lumpur'dan Singapur yönünde güneydoğuya giden anayolun orta kesimlerinde ve adını aldığı Malaka nehrinin ağzında bulunmaktadır. Batı dillerinde Malacca şeklinde yazılan isminin aslı Melaka'dır; Malayca'da "mahfuz sığınak" anlamına gelen bu ismin, fırtınalarda küçük gemi ve kayıkların nehrin içlerine kadar sokulup sığınabilmelerinden dolayı verilmiş olması muhtemeldir. Malay yarımadasını Sumatra adasından ayıran boğaz da üzerine kurulan Malaka'nın büyümesinden sonra aynı adla tanınmıştır.

Malaka 1390'lı yılların ortalarında, daha önce Sumatra'daki Palembang'dan kaçarak birkaç yıl Singapur'da hüküm süren ve ardından oradan da ayrılmak zorunda kalan Srivicaya kraliyet ailesine mensup Prens Paramesvara tarafından bir liman şehri olarak kurulmuştur. Prens Paramesvara, boğazın en dar kısmına rastlayan ve ağzında yer aldığı nehir vasıtasıyla yarımada'nın iç kesimleriyle de bağlantısı bulunan bu liman sayesinde kısa zamanda güçlenmiş, burada sonraları Malaka Sultanlığı denilen küçük bir devlet kurmuştur (bk. MALEZYA). Bu devlet varlığını, Çin-Hindistan-Batı deniz ticaretinin bölgedeki en işlek limanı haline gelen Malaka'ya borçlu olduğu için yöneticileri şehrin imarına, özellikle liman tesislerinin mükemmelleştirilmesine büyük önem verdiler; geniş antrepolar, hırsızlık ve yangınlara karşı yer altı ambarları inşa ettirdiler. Ayrıca şehirdeki yabancı tüccarların ve mallarının korunmasına yönelik çeşitli güvenlik tedbirleri aldılar. Tüccarlar lehine yapılan hukukî düzenlemeler, rüşvet ve hilekârlığa karşı getirilen cezaî müeyyideler yabancı tüccarları limana çekmeye başladı. Öte yandan Malaka karşılıklı güney ve kuzey muson rüzgârlarının bulunduğu bir kavşak üzerinde kurulduğu için Hindistan ve Batı'dan gelen gemiler mart-ocak, Çin'den ve doğudaki adalardan gelenler kasım-mart ayları arasında buraya ulaşıyor ve rüzgârın duruma göre mecburen belirli bir süre limanda kalıyordu. Böylece

Malaka çok kısa bir sürede dünya ticaret merkezlerinden biri oldu ve buna paralel biçimde siyasî itibarı arttı. Kurulmasından birkaç yıl sonra henüz 1403 yılında bir Çin heyetinin ziyarete gelmesi ve 1407'de Çin donanmasının limana uğraması kazandığı itibarın bir göstergesidir.

Malaka kurulduğu ilk yıllarda, âniden artan zenginliğine ve siyasî itibarına rağmen 2000 nüfuslu küçük bir yerleşim merkeziydi. Fakat daha sonra yarımada'nın diğer kesimlerinden ve Sumatra'dan gelen göçmenlerle, ayrıca Hint ve Çin asıllı yabancı tüccarlarla nüfusu hızlı bir şekilde artarak XV. yüzyılın ortalarında 40-50.000'i buldu; XVI. yüzyılın başlarında 100.000'e ulaştığı zannedilmektedir. Batı kaynakları bu sayıyı 100.000 civarında gösterirken Malay kaynakları 190.000'e kadar yükseltirler. 1510 yılında bölgeyi ziyaret eden Portekizli seyyah Tome Pires, Malaka'nın 10.000 hâneli büyük bir şehir olduğunu, caddelerinde seksen dört çeşit dil konuşulduğunu ve şehirde 4000 civarında yabancı tüccarın ikamet ettiğini, Malaka nehri boyunca geniş bir ticaret mahallinin, özellikle güney sahillерinde milliyetlerine göre ayrı ayrı oturan halkın evlerinin ve Bertam tepesinde -Prens Paramesvara'nın yaptırdığı saray dahil- büyüleyici binaların bulunduğunu belirtir. Ona göre Malaka, yaklaşık 2,4 milyon "cruzado" (haç biçiminde Portekiz altını) değerinde ticaret hacmine sahip, dünyada eşine rastlanmayan önemli bir ticaret merkeziydi. Avrupa'nın o dönemde en zengin ticaret merkezlerinden biri sayılan Sevilla'nın ise XVI. yüzyılın sonunda ancak 4 milyon cruzadoya ulaşan bir ticaret hacmine sahip olduğu bilinmektedir. Aynı dönemde ait Portekiz kaynaklarına göre şehirdeki savaşı sayısı da 4000 civarındaydı ve çevredeki güçlerle birlikte 100.000'e ulaşıyordu. En kuvvetli ihtimalle ikinci hükümdar Megat İskender Şah'tan (1414-1423) itibaren İslâmiyet'i benimseyen Malaka sarayı, özellikle XV. yüzyılın ikinci yarısında davet ettiği yabancı âlimler vasıtasıyla Malaka'yı İslâm din ve kültürünün bölgedeki merkezi haline getirdi. Böylece İslâmiyet'in çevre adalara, Filipinler'in güneyine, Borneo ve Cava'ya yayılması hızlandırıldı.

XVI. yüzyılın başlarından itibaren Portekizli sömürgecilerin dikkatini çeken Malaka 10 Ağustos 1511 tarihinde Alfonso de Albuquerque tarafından ele geçirildi ve yağmalanarak camileri, hânedan mezarları ve diğer kâgir binaları taşları kale yapımında kullanılmak üzere yıkıldı. Por-



Malaka'da
Sabutu
Jabek
Camii

tekiz denetimindeki Malaka hiçbir zaman eski ticarî üstünlüğünü devam ettiremedi. Yabancı tüccarlar yüksek gümrük vergilerinden ve resmî yolsuzluklardan kurtulmaya çalışırken müslüman tüccarlar daha çok Portekizlilerin rakibi olan Sumatra'daki Açe Sultanlığı'nın Açe Limanı'nı tercih ettiler. Şehir 130 yıl Portekiz işgali altında kaldıktan sonra Ocak 1641'de Hollandalılar'ın eline geçti ve Hollanda Doğu Hindistan Şirketi'nin ticaret ağında sıradan bir liman haline gelerek eski konumunu iyice kaybetti. Malaka'yı önemli bir ticaret merkezi saymayan Hollandalılar, burayı esas itibarıyla Amsterdam-Batavya deniz yolunun Malaka Boğazı üzerindeki başlıca stratejik savunma merkezi olarak kullandılar. İslâmiyet, Katolik Portekiz yönetimine nazaran Protestan Hollanda yönetimi altında daha hoşgörülü bir muamele görmesine rağmen Malaka, sarayından yoksun kalması ve İslâm dünyası ile ticarî bağlantısının kesilmesi sebebiyle artık Malay toplumunun ve İslâm kültürünün gelişmesine bir katkı sağlayamadı.

Malaka, Napolyon savaşları sırasında Fransızlar'ın eline geçebileceği endişesiyle İngilizler tarafından işgal edildi (1795) ve Portekizlilerin müslüman binalarının taşlarıyla yaptıkları ünlü kalesi gelecekte düşman kuvvetlerinin muhtemel kullanımına karşı bir önlem olarak yıkıldı. Şehir 1818'de tekrar Hollandalılar'a verildiyse de 1824 tarihli İngiliz-Hollanda Antlaşması gereğince İngilizler'in denetimindeki Batı Sumatra'nın Bengkulu bölgesi karşılığında yine onlara geçti. 1826'da Hindistan'da oturan genel valiye bağlı Boğazlar İdaresi (Straits Settlements) adlı İngiliz sömürge idaresine dahil edilen Malaka ticarî önemini temelli kaybettiyse de

buna karşılık tekrar bir İslâm ilim-kültür merkezi halini aldı. 1874'ten 1957'ye kadar Singapur'daki Malezya genel valisine bağlı bir İngiliz hükümet temsilcisi tarafından yönetilen Malaka'ya bu dönemde çok sayıda Çin ve Hint asıllı yeni göçmen yerleşti. Bu dönemde şehir bir süre Japon işgali altında kaldı (1942-1945).

Malaka, halen Malezya Federasyonu'nun on üç eyaletinden biri olan Melaka'nın merkezidir. 1650 km² yüzölçümlü eyaletin nüfusu 652.000 (2003 tah.), şehrinin ise 161.000'dir. Günümüzde eskisi kadar değilse de yine büyük bir ticarî öneme kavuşan Malaka Limanı'ndan kauçuk, baharat, kalay ve tropik ağaç kerestesi gibi Malay yarımadasının başlıca ürünleri ihraç edilmektedir. Şehirde kabuklu deniz hayvanları konserveciligi başta olmak üzere çeşitli gıda sanayi kuruluşları bulunmaktadır. Malaka özellikle eski Portekiz ve Hollanda yapıları, XIX. yüzyıldan beri işlerliğini koruyan Çin çarşısı ve İngilizler'in yıktığı Portekiz kalesinin kalıntıları ile turist çekmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

The Suma Oriental of Tome Pires (ed. A. Cortesao), London 1944, II, 241-246; W. Gungwu, "The Opening of Relations between China and Malacca, 1403-5", *Malayan and Indonesian Studies* (ed. J. Bastin - R. Roolvink), London 1964, s. 34-62; R. R. di Meglio, "Arab Trade with Indonesia and the Malay Peninsula from the 8th to 16th Century", *Islam and the Trade of Asia* (ed. D. S. Richards), Oxford 1970, s. 105-135; M. A. P. Meilink-Roelofs, "Trade and Islam in the Malay-Indonesian Archipelago Prior to the Arrival of Europeans", a.e., s. 137-157; K. S. Sandhu - P. Wheatley, *Melaka: The Transformation of a Malay Capital, c. 1400-1980*, Kuala Lumpur 1983; D. G. E. Hall, *A History of South East Asia*, London 1987, s. 212-213; C. O. Blagden, "Malaka", *IA*, VII, 220-221; B. W. Andaya, "Malacca", *EP* (İng.), VI, 207-214.



İSMAİL HAKKI GÖKSOY

MALAKA SULTANLIĞI

Malay yarımadasının güneybatısında XV. yüzyılın başlarında kurulan sultanlık
(bk. MALEZYA).

MALAKÂRÎ

Duvar ve kubbenin bezenmesinde kullanılan kabartmalı, renkli bir nakış tekniği
(bk. TEZYİNAT).

MALATÎ, Cemâleddin

(bk. CEMÂL el-MALATÎ).

MALATÎ, Ebü'l-Hüseyn

(أبو الحسين الملقب)

Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdîrahmân el-Malatî et-Tarâifî el-Askalânî (ö. 377/987)

Fıkıh, kıraat ve mezhepler tarihi âlimi.

Malatya'da doğdu. Daha sonra Askalân'a yerleştiği için Askalânî, ahşap hediye eşya sattığı için de Tarâifî nisbeleriyle anıldı. İlk tahsil yıllarını IV. (X.) yüzyılın ilk çeyreğinde Bizanslılar, Araplar ve diğer müslüman hânedanlar arasında birkaç defa el değiştirdiği bilinen Malatya'da geçirdi. Halkın büyük kısmı buradaki kargaşadan tedirgin olup daha emin yerlere göç ederken Malatî de ailesiyle birlikte Suriye'ye gitti. Bu arada Halep, Tarablus, Harran ve Antakya gibi şehirlerde çeşitli âlimlerden kıraat okudu. Malatî'nin faydalandığı hocalar arasında Adî b. Abdülbâkî, Hayseme b. Süleyman, Ahmed b. Mes'ûd el-Vezzân yer alır. Kendisinden Ebû Muhammed İsmâil b. Recâ, Ömer b. Ahmed el-Vâsîfî ve Ebû Muhammed Abdullah b. Ömer b. Abbas el-Adevî rivayette bulundular. Malatî, Ebû Bekir b. Mücâhid ve Ebû Bekir b. el-Enbârî'den arz yoluyla kıraat öğrendi. Kıraat konusunda bir kasidesi bulunan Malatî'nin geniş bilgi sahibi olduğu, Şâfiî fıkıh alanında birçok eser telif ettiği nakledilmektedir. Daha sonra Mısır'a geçen ve Askalân'a yerleşen Malatî ilmî faaliyetlerini bu şehirde sürdürdü ve burada vefat etti.

Malatî'nin görüşleri hakkında *et-Tenbih ve'r-red* adlı eserinden bilgi edinmek mümkündür. Özellikle yed, vech gibi ha-

berî sıfatları ihtiva eden müteşâbih âyetleri teşbih ve tescîm anlayışına yaklaştıracak tarzda yorumları benimseyerek nakletmesi, Haşvîlik'le tanınmış râvilerden Muhammed b. Ukkâse ve Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin hadis hocalarından Ebû Âsım Huşayş b. Asram en-Nesâî'ye dayanması, ayrıca müteşâbih âyetlerin tefsirinde Mukâtil b. Süleyman'ın yolundan yürümesi kendisinin Haşvîlik'le itham edilmesine yol açmıştır. Abbâsî halifelerinden Me'mûn devrinde başlayıp Mu'tasım - Billâh ile Vâsîk - Billâh dönemlerinde devam eden halku'l-Kur'ân meselesi etrafındaki Mu'tezile baskısı Mütevekkil - Alellah zamanında kaldırılınca aynı görüşlerin aşırı bir şekilde kötülenmesi devrinde yetişmiş olan Malatî'nin bu düşüncelerini tabii karşılamak gerekir. Aslında Malatî Haşviyye telakkisini kabul eden, tescîm ve teşbih anlayışını benimseyen bir âlim değildir. Nitekim *et-Tenbîh* adlı eserinde Râfıza grubundan saydığı fırkaların on ikincisini anlatırken onların Hişâm b. Hakem'in mensuplarından sayıldığını, Hişâm'ın da teşbih ve rafz görüşünü benimseyenlerden olduğunu belirttiikten sonra kitabın devamında Müşebbihe'yi reddedeceğini söylemektedir. *et-Tenbîh*'i neşreden Zâhid Kevserî'nin ifade ettiği gibi onun bilhassa teşbihe delâlet eden hususlarda ileri sürdüğü delillerden hareketle gerek sahih haberleri gerekse düşünce yöntemlerini kavrama hususunda kısmî bir ufuk darlığı içinde olduğu görülmektedir (s. 118). Bu hüküm onun önceki kaynaklardan rastgele alıntı yaptığı izlenimini de güçlendirmektedir. Meselâ *et-Tenbîh*'in baş tarafında zikredilen fırkalar sonlara doğru yeniden ele alınmaktadır. Bu arada Râfiziler'i sınıflandırırken daha önce bahsettiği Sebeyye'den söz etmektedir (s. 158). Bununla birlikte Ali Sâmî en-Neşşâr'ın da belirttiği gibi Malatî, İslâm kültür ve düşünce tarihinde yerini alan Haşvîlik'le ilgili belgelerin günümüze ulaşmasında önemli hizmetler ifa etmiştir (*Neş'etü'l-fikri'l-felsefî*, I, 292).

Malatî'nin zamanımıza kadar sadece yukarıda sözü edilen kasidenin birkaç beytiyle *et-Tenbîh ve'r-red* adlı eseri gelmiştir. Müellif mukaddimede eseri için "*Kitâbü't-Tenbîh* diye adlandırılan" ifadesini kullanmışsa da literatürde kitabın adı *et-Tenbîh ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ'* ve '*l-bida'*' şeklinde geçmektedir. Yine mukaddimeden anlaşıldığı üzere eldeki metin asıl kitabın üçüncü cüzüdür. Malatî buna, bazı aşırı grupların inkâr ettiği

hilâfet konusunun tartışıldığı, muhkem nasların ve haberlerin açıklandığı dördüncü cüzü eklediğini söylemekteyse de eldeki metnin sonunda böyle bir kısım bulunmamakta, eserin ilk iki cüzünün muhtevası hakkında da bilgi verilmemektedir. Müellif daha sonra, Hz. Peygamber'in İslâmiyet'i yayma uğruna çektiği zahmetlere örnek olarak Hudeybiye'deki Bey'atürrıdvân'ın bazı safhalarını anlatmış, ardından akaid alanında sünnetten ayrılanın önemini vurgulayarak sünnetin bazı niteliklerini şöyle sıralamıştır: Allah'ın kazâ ve kaderine rıza göstermek, O'nun hükmüne teslim olmak, dinî tartışmalara girişmemek, mest üzerine mesh yapmak, sultana karşı isyan etmemek. Malatî eserinde, diğer mezhepler tarihi müelliflerinde olduğu gibi sıhhati sabit olmayan yetmiş iki fırka hadisindeki sayıya sadık kalmak için mezhepleri çeşitli şekillerde tasnif etmiş, bu arada farklı tasnif ve tekrarlardan da kurtulamamıştır.

Müellif Râfıza başlığı altında ele aldığı Şii grupları on sekiz kola ayırmış, sonuncu olarak zikrettiği Zeydiyye'yi de kendi içinde dörde ayırırken dördüncü grubun Bağdat Mu'tezilesi'ni oluşturduğunu söylemiş, ardından Basra Mu'tezilesi'ne temas etmiştir. Mürcie'nin fikirlerine dört sayfalık bir yer ayırdıktan sonra Hâricîler'in on tâli fırkasını görüşleriyle birlikte kısaca sıralamıştır. Kitabın bu kısmında Kur'an'daki müteşâbih âyetlere bir bölüm ayrılmıştır. Önce, hemen hepsi kıyametle ilgili olan ve ilk bakışta çelişkili gibi görünen muhtelif âyetler arasında gerçekte bulunan uyum Mukâtil b. Süleyman'dan naklen anlatılmış, ardından bazı âyetlerin, bağlantıları ve ifadelerde yer alışı açısından farklılık arzeden içeriklerinde bir çelişkinin bulunmadığı yolunda çeşitli yorumlar zikredilmiştir. Müellif bu yorumların sonunda, bazı kimselerin nastan uzaklaşarak art niyetlerinin yönlendirdiği fâsid istidlâllerle ileri sürdükleri eleştirilerin ilmi bir değerinin bulunmadığını belirtmiştir. Onun söz konusu ettiği ve "müteşâbih âyetlerin tefsirinden seçilip özetlenen bir tomar" dediği 150 civarındaki âyet, IV. (X.) yüzyılda Kur'an konusundaki tartışmalar hakkında önemli ipuçları vermektedir. Eserde daha sonra sünnete uyma ve Kaderiyye başta olmak üzere bid'at ehline temayül göstermeme hususunda öğütler verilir.

Eserin ikinci yarısında fırkaların anlatılmasına devam edilmiş ve kollarıyla birlikte yetmiş ikiye ulaşan mezheplerin esasını Zenâdika (beş), Cehmiyye (sekiz), Ka-

deriyye (yedi), Mürcie (on iki), Râfıza (on beş) ve Harûriyye'nin (yirmi beş) oluşturduğu belirtilmiştir. Ardından Zenâdika'nın bazı gruplarına temas edilmiş ve Cehmiyye'ye ait görüşlerin tenkidine geniş bir yer ayrılmıştır. Daha sonra Mürcie ve Râfıza hakkında yeniden bilgi verilmiş, görüşleri açısından Mu'tezile'ye benzeyen Kaderiyye ve Harûriyye adı altında tekrar Hâricîler anlatılmıştır.

et-Tenbîh, mezhepler tarihi literatürünün henüz gelişmediği bir dönemde yazıldığı için sonraki eserlerle birçok konuda farklılık arz etmektedir. Fırka isimlerinin tesbiti, Zeydiyye'nin İmâmiyye fırkaları içinde gösterilmesi, Bağdat Mu'tezilesi'nin Zeydiyye fırkası olarak değerlendirilmesi, Sufriyye'nin Ziyâd b. Asfar yerine Mühelleb b. Ebû Süfye'ye nisbet edilmesi, Mu'tezile'nin ismini Hasan b. Ali'den ayrılanlardan almış olduğu gibi bilgi yanlışları içermesi veya tartışmalı konularda kesin hüküm verilmesi, önemli meselelerin tesbitinde zayıf rivayetlere dayanılması gibi hususlar dikkat çekmektedir. Bununla birlikte eser, IV. (X.) yüzyılda rivayetlere dayanan bir âlimin fırkalarla ilgili düşüncelerini ortaya koyması bakımından önem taşımaktadır. *et-Tenbîh*'in ilk neşri S. Dederling (İstanbul 1936), ikincisi Zâhid Kevserî (Kahire 1368, 1388/1968) tarafından gerçekleştirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red* (nşr. S. Dederling), İstanbul 1936, neşreden giriş, s. v-y; a.e. (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Kahire 1368/1948, tür.yer.; ayrıca bk. neşreden giriş, s. c-k; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk* (Amrî), LI, 71 vd.; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, Tahrân 1965, IV, 633-635; Zehebî, *Ma'rîfetü'l-kurrâ*, II, 657-658; Sübkî, *Tabakât* (Tanâhî), III, 77-78; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, II, 67; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 348; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Kahire 1977, I, 292; II, 389-390; R. Sthrotmann, "On the History of Islamic Heresiology", *IC*, XII (1938), s. 10-16; Mevlüt Özler, "Malatî, Hayatı, Eserleri ve İtikadî İslâm Fırkalarına Bakışı", *Ekev Akademi Dergisi*, I/2, Erzurum 1998, s. 127-145.



MUSTAFA ÖZ – AVNİ İLHAN

MALATYA

Doğu Anadolu bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Şehirle aynı adı taşıyan ovanın güney kısmında deniz seviyesinden 910-950 m. yükseklikte yer alır. Malatya aynı zamanda önemli yolların kesiştiği bir noktada bulunduğundan tarih boyunca geçiş güzergâhı olarak ilgi çekmiştir.

Tarih. Eski Malatya şimdikinden farklı bir yerde kurulmuştur. İlk olarak Arslantepe'de şehir özelliği gösteren bir yerleşim yeri ortaya çıkmıştır. Milâttan önce 3500'lerden itibaren Malatya bölgesi Arslantepe'nin kontrolünde idi. Arslantepe'deki yerleşim yerini niteleyen Malatya adı en eski şekli çivi yazılı metinlerde Melita, Malazia, Malita, Maldia, Maldiya, Maldija şeklinde geçer ve bu kelimenin Hititçe "bal" anlamına geldiği belirtilir. Asur belgelerinde Milidia, Melidia, Meli-te-a, Milid, Meliddu, Melide ve Urartu belgelerinde Melita adıyla anılır. Şimdiki eski Malatya'nın bulunduğu yerde kurulan Roma'ya bağlı şehre de Melita, Melitene ismi verilmiştir. İslâmî dönemde bu ad eski imlâsına yakın bir şekilde Malatiyye ve Malatya şekline dönüşmüştür.

Malatya'nın tarihî geçmişi oldukça eski dönemlere kadar iner. Aslantepe höyüğünde milâttan önce 3300-3000 yıllarına ait kerpiç saray, 3600-3500'lere ait bir tapınak, binlerce mühür baskı, metal eserler bulunmuştur. Burası milâttan önce 2300 yıllarında Anadolu ile Mezopotamya arasında Akadlı Sargon zamanından beri işleyen, Hititler devrinde de kullanılacak olan Hattuşaş-Kültepe-Tegarama (Gürün)-Taranta (Darende)-Melit (Malatya)-Samusat (Samsat)-Urşu (Urfa) güzergâhında yer alan önemli bir şehir durumundaydı. Proto Hitit olarak kabul edilen Kuşarra Krallığı'nın bölgedeki hâkimiyetinden sonra Malatya ve çevresi uzun süre Hititler'in yönetimi (m.ö. 1650-1300) altında kaldı. Geç Hitit döneminde Meliddu Devleti'nin merkezi oldu. Milâttan önce 1090'dan sonra Kargamış Krallığı'nın hâkimiyeti altına girdi. Milâttan önce 876'dan itibaren yörede hissedilmeye başlanan Asur baskısı, III. Salmanasar'ın yaptığı üç seferin ardından kesin hâkimiyete dönüştü. Urartu hâkimiyeti dönemi Asurlar karşısında yenilgiye uğramalarıyla sona ermiş (m.ö. 707) ve Malatya, Kommanu Krallığı'nın başşehri haline gelmişti. Pers idaresinde Malatya şehri Kapadokya satraplığının on valiliğinden biri oldu ve ardından sırasıyla Selevkoslar, Pontus ve Kommanege krallıklarına (m.ö. 69-m.s. 72) bağlandı. Kapadokya'nın Roma hâkimiyetine geçmesiyle İmparator Titus devrinde XII. Fulminata lejyonunun daimi karargâhının Arslantepe'nin dört km. kuzeyine taşınmasıyla şehir burada gelişmeye başladı ve Roma'nın doğu sınırlarını koruyan askerî bir üs niteliği kazandı. Surları 532'de tamamlanan İmparator Iustinianus aynı zamanda burayı III. Ar-

menia eyaletine de merkez olarak seçti. Ardından Bizans-Sâsânî savaşlarına ve Bizans İmparatorluğu ile müslüman Araplar arasında mücadeleye sahne oldu. Yermük Savaşı'ndan sonra Bizans ordusundan kaçanları takip eden İyâz b. Ganm, Malatya'ya kadar ilerleyerek şehir halkıyla cizye ödemeleri şartıyla bir anlaşma yaptı; fakat Herakleios şehri yaktırdı. Malatya bir süre sonra Habîb b. Mesleme tarafından alındıysa da (17/638) Muâviye Suriye valiliğine tayin edilince Habîb'i tekrar Malatya üzerine sevketti ve şehir yeniden ele geçirildi (35/655-56). Ancak bu durum süreklilik kazanmadı, iki taraf arasında sık sık el değişti. Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik döneminde 123 (741) yılında bir defa daha müslümanlar tarafından fethedilen şehir yeniden imar edildi. Bizans kuvvetleri 133 (750-51) ve 138 (755-56) yıllarında şehri tekrar işgal ettiler. Bunun üzerine Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr, el-Cezîre Valisi Abdülvehhâb b. İbrâhim b. Muhammed ile Hasan b. Kahtabe'yi 70.000 savaşıyla Malatya'ya gönderdi ve şehir altı ay içerisinde yeniden inşa edildi. Bizans kuvvetleri bu sırada Malatya'ya yürüdülerse de müslüman savaşıların sayıca çok üstün olduğunu haber alıp geri döndüler (140/757). Malatya, Bizans-Arap mücadelesinde müstahkem surları ve askerî gücüyle dikkati çeken bir sınır şehri

Milattan önce 3300 - 3000 yıllarına ait Arslantepe Sarayı'nın kalıntıları



özelliliği taşıdı. Daha sonra yazılan bazı tarihî ve edebî eserlerde bu dönem Battal Gazi'nin adı ve kahramanlık menkıbeleriyle özdeşleştirildi. Malatya, Emevîler devrinde, Sugûrülcezeriyye'nin Abbâsîler döneminde ve özellikle Hârûnürreşîd zamanında Avâsım adıyla oluşturulan bölgenin önemli merkezlerinden biriydi; ayrıca Abbâsîler tarafından Horasan'dan nakledilen Türkler'in yerleştirildiği şehirler arasında yer aldı. 449-450 (1057-1058) yıllarında Kars-Erzurum üzerinden Kemah'a ulaşan Türk kuvvetlerinden Emîr Dînar kumandasındaki bir grup Malatya'yı ele geçirdi. Şehre yönelik Türk akınları bundan sonra da sürdü. Bizans İmparatoru X. Konstantinos Dukas, Türk akınlarına mâruz kalan Malatya'yı tekrar imar ettirdi. 459'da (1067) Afşin Malatya yakınlarında bir Bizans ordusunu mağlûp etti. Malazgirt Muharebesi'nin ardından yöredeki istikrarsızlıktan faydalanarak Malatya'dan Maraş'a kadar uzanan sahaya Ermeniler yerleştirildi. Malazgirt zaferinden sonra Alpaslan tarafından Anadolu fetihlerine devam etmekle görevlendirilen Türk beyleri Malatya'yı fethettilerse de şehir daha sonra tekrar Bizanslılar'ın eline geçti. Kilikya'da bir Ermeni prensliği kurmuş olan Philaretos kendisine Bizans'ın temsilcisi süsü vererek 1074'te Malatya'yı zaptetti ve burayı Thoros, Harab ve Gabriel adlı valiler aracılığıyla yönetti. Anadolu Selçuklu Sultanı I. Kılıcarslan, 490 (1097) yılı kış aylarında o sırada Dânişmendîler'in de ele geçirmek istediği Malatya üzerine yürüdü ve şehri bir süre kuşattı. Ancak I. Haçlı Seferi ordularının başşehri İznik'i ele geçirmek istediklerini haber alınca kuşatmaya son verip İznik'e hareket etti. Daha sonra Dânişmendî Gümüştegin Gazi, Malatya'yı fethetmek amacıyla harekete geçince Gabriel Antakya Prinkepsi Bohemund'u yardıma çağırdı. Malatya'ya gelen Bohemund Gümüştegin Gazi tarafından esir alınıp Niksar'da hapsedildi (Şevval 493 / Ağustos 1100). Gümüştegin Gazi şehri kuşatarak 3 Zilhicce 495 (18 Eylül 1102) tarihinde ele geçirdi. Onun ölümünden (1104) sonra I. Kılıcarslan Malatya'yı zaptetmek üzere tekrar harekete geçti ve iki ayı aşkın bir süre şehri kuşatıp teslim almaya muvaffak oldu (1 Muharrem 500 / 2 Eylül 1106). Malatya'nın zaptedilmesi I. Kılıcarslan'a Güneydoğu Anadolu'ya doğru genişleme imkânı verdi.

I. Kılıcarslan'ın 500 (1107) yılında ölümü üzerine oğlu Tuğrul Arslan Malatya'



Malatya'nın adını simgeleyen, Hitit hiyeroglifiyle yazılmış, üzerinde "öküz başı ve dana ayağı" bulunan Kargamış kitabesinin çizimi (Cemal Yalvaç arşivi)

da sultan ilân edildi. Tuğrul Arslan'ın anesi Ayşe Hatun, Artuklu Beyi Belek b. Behrâm ile evlenerek onu oğluna atabeg tayin etti. İdareye hâkim olan Belek, bir süre sonra Malatya ve Elbistan'ı da beyliğine ilhak ederek hâkimiyet alanını genişletti. Belek'in 518'de (1124) öldürülmesinin ardından Dânişmendli Hükümdarı Emîr Gazi, Malatya Meliki Tuğrul Arslan ile Harput Artuklu Emîri Süleyman arasındaki ihtilâflardan faydalanarak şehre hücum etti ve uzun süren bir kuşatmadan sonra Malatya'yı teslim aldı (518/1124). Dânişmendliler'in Malatya'daki hâkimiyetleri uzun süre devam etti. Anadolu Selçuklu Sultanı I. Mesud Malatya'yı 1143 ve 1144'te iki defa kuşattıysa da alamadı. Sultan Mesud 547 (1152) yılında üçüncü defa Malatya üzerine yürüdü ve şehrin surlarını tahrip etti. Bunun üzerine Dânişmendli Emîri Zülkarneyn annesiyle birlikte sultanın huzuruna çıkıp af diledi. Sultan da kendisine tâbi olması şartıyla Zülkarneyn'in Malatya'daki hâkimiyetini devam ettirmesine izin verdi. Ardından Miryakefalon'da Bizans'a ağır bir darbe indiren ve Bizans tehlikesini böylece bertaraf eden Sultan II. Kılıcarşan Malatya üzerine yürüdü; dört aylık bir kuşatmadan sonra şehri ele geçirdi (11 Cemâziyelevvel 574/25 Ekim 1178) ve Dânişmendliler'in bu koluna son verdi. Malatya, Anadolu Selçukluları döneminde "Dârürri'f'a" (üstünlük ve asalet şehri) unvanıyla anılırdı.

Anadolu Selçuklu şehzadelerinden Muizzüddin Kayser Şah ile I. İzzeddin Keykâvus Malatya meliki olarak görev yaptılar. I. Alâeddin Keykubad da ağabeyi I. İzzed-

din Keykâvus tarafından Malatya yakınlarındaki Minşâr Kalesi'nde hapsedildi (1212-1220). Sultan Alâeddin 624'te (1227) Eyyübî Hükümdarı el-Melikü'l-Eşref'in kız kardeşiyle Malatya'da evlendi. I. Alâeddin Keykubad, Moğol tehlikesinin gelişmesi üzerine tahkim ettirdiği Malatya'da halifenin elçilerini de ağırladı. Dânişmendli ve Selçuklu devrinde Malatya önemli kültür ve ilim şehri özelliği kazandı, çok sayıda İran ve Arap asıllı âlim buraya yerleşti. Selçuklular devrinde pek çok yapıyla bezendi.

Moğollar'dan kaçarak batıya doğru ilerleyen Türkmen kitleleri Malatya'nın da içinde bulunduğu bölgeye yerleştirildi. Moğollar, Köseadağ galibiyetinin ardından (1243) Malatya'ya yönelik ilk girişimlerinden bir sonuç alamadıysa da 1244'te Yasavur Noyan şehri kısa süre için ele geçirdi. 1258'de Baycu Noyan tarafından tahribata uğratıldı. Elli yıl kadar İlhanlı valilerince yönetilen Malatya'da İlhanlı Veziri Reşidüddin tarafından bazı hayrat yaptırıldı, Fırat'tan ayrılacak kanallarla sulanan yerlere yeni köyler kurulması düşünüldü (*Mükâtebât-ı Reşidî*, s. 27, 277). Hülâgû, Fırat şehri üzerinden ordusunu geçirmek için 1282'de Malatya civarında köprüler yaptırdı. Abaka Han, Anadolu'yu III. Gıyâseddin Keyhüsrev ile II. Mesud arasında taksim edince Malatya'yı Mesud'a vermişti. Şehirdeki hristiyan halkın saldırı ve yağmalarından ve Moğollar'la iş birliği yapmalarından rahatsız olan Malatya ahalisi Moğol baskısından kurtulmak için Memlükler'i şehirlerine davet etti. Bunun üzerine Memlük Sultanı el-Melikü'n-Nâsir Muhammed b. Kalavun, 715'te (1315) Dımaşk nâibi Seyfeddin Tengiz kumandasındaki bir orduyu Malatya'ya sevketti. Memlük ordusu 22 Muharrem 715'te (28 Nisan 1315) şehre girdi. Malatya hâkimi Cemâleddin Hızır bazı şartlarla şehri teslim etmek is-

temesine rağmen askerler tarafından yağma ve tahrip edilmesine engel olamadı (Ebû'l-Fidâ, VII, 88-89). Memlük Sultanı el-Melikü'n-Nâsir şehri yedi bölgeden oluşan bir sınır eyaleti haline getirdi. Bu sırada şehrin etrafında yedi kale vardı (İA, VII, 229). Emîr Çoban şehirde tekrar hâkimiyet kurdu. Ardından bir ara Eretnalılar'ın idaresine giren Malatya'ya 1338'den itibaren Memlükler hâkim oldu. XIV. yüzyılın ilk yarısından itibaren Malatya ve civarı Dulkadiroğulları ile Memlükler arasında mücadele alanı haline geldi; bazan Memlük valileri, bazan da Dulkadir beyleri tarafından yönetildi.

Malatya ilk olarak 1399'da Yıldırım Bayezid tarafından Osmanlı hâkimiyeti altına alındıysa da bu uzun süreli olmadı. Yıldırım Bayezid, Mısır Sultanı Berkuk'un ölümü üzerine Memlük nüfuz sahasına inerek Fırat havzası boyunca Malatya, Elbistan, Behisni, Darende ve Divriği'yi ele geçirip Osmanlı sınırını doğuda genişletmişti. Malatya'nın Osmanlı hâkimiyetine geçmesi vesilesiyle kaynakların hemen hepsinin ortak olarak kaydettiği husus şehrin Türkmenler'den alındığıdır. Yıldırım Bayezid, Malatya'yı Dulkadiroğlu Nasreddin Mehmed'e bırakarak Bursa'ya dönmüştü. 1400'de Anadolu'ya giren Timur, önce Sivas ve Elbistan'ı işgal etti, daha sonra Malatya'ya yöneldi. Malatya ve çevresi yağmalandı, şehrin idaresi Timur'un yanında bulunan Kara Yülük Osman'a bırakıldı (İbn Tağrıberdî, XII, 218, 265). Timur'un Malatya'dan ayrılmasının ardından Dulkadiroğulları buraya tekrar hâkim oldu. Bu dönemden itibaren Malatya, Dulkadir topraklarının bir kısmını teşkil etmesi sebebiyle Osmanlı - Memlük çıkar çatışmalarının odak noktası haline geldi. 1484'te Yâkub Paşa kumandasındaki Osmanlı kuvvetleri Malatya derbendinde Memlük kuvvetleri tarafından pusuya düşürüldü. XVI. yüzyılın başlarında Malatya



Malatya Müzesi bahçesindeki Roma, Bizans, Selçuklu ve Osmanlı dönemi mezar taşları

yöresi Safevî tehdidiyle karşı karşıya kaldı. 1507'de Şah İsmâil kuvvetlerinin Memlûk topraklarına saldırdığı, bu arada Malatya'ya da gelerek zarar verdiği, fakat saldırının Dulkadirli Beyi Alâüddeve tarafından durdurulduğu belirtilir. Yine Şah İsmâil'in Diyarbakir Valisi Ustaclu Mehmed 1510'da Memlûk sınırını ihlâl ederek Malatya'ya kadar ilerlemişse de geri püskürtülmüştü.

Malatya, Yavuz Sultan Selim döneminde Osmanlı idaresi altına girdi. Mısır seferi sırasında Hadım Sinan Paşa kumandasındaki ordu 28 Temmuz 1516'da Memlûk sınırında olan Malatya'ya ulaştı. Ordu Sultansuyu civarında konakladığında Sinan Paşa şehrin Memlûk valisine haber gönderip askerlerin Fırat üzerinden köprü kurarak geçmelerine izin verilmesini istedi. Bu istek kabul edilmeyince de Malatya'yı ele geçirdi.

Osmanlı idaresine girdikten sonra Malatya sınır şehri olma özelliğini tamamen yitirdi ve sınırdan içeride bulunan bir şehir haline geldi. Ticarî ve zirai imkânlarına rağmen Ortaçağ'daki parlak günlerine kavuşamadı. Bununla birlikte zaman zaman bazı siyasî ve içtimâî hadiseler sahne oldu. XVI- XVIII. yüzyıllar arasında Malatya ve civarında da eşkıyalık olayları vuku buldu. Bilhassa Safevîler'in propagandalarından etkilendi. Yıkıcı tesirleri görülen hareketler, 1577'de Şam Diyâde adlı eşkıyanın düzmece Şah İsmâil sıfatıyla yöredeki aşiretleri ayaklandırması ve 1584-1591'de Malatya ile çevresinde bin kadar bölükbaşı ile uzun süre eşkıyalık yapan Kızıroğlu Mustafa'nın faaliyetleridir. 1592-1595 yıllarında Halep Türkmen beylerinden olup vergi toplamakla görevli Ferruh Bey ve adamlarının halka yaptığı zulümler, 1592 sonrasında Rişvan, Bal Hasanlu, Selmanlu vb. aşiretlerin eşkıyalıkları, 1595-1600 arasında Malatya'da il erleri teşkilâtı başına yiğitbaşı tayin edilen Karayazıcı Abdülhalim'in faaliyetleri, 1608'de isyan etmiş olan Kaşas Ahmed Paşa'ya Celâllîği bırakması karşılığında Malatya mutasarrıflığının verilmesi, XVIII. yüzyıl başlarında Malatya'da yeniçeri serdarı olan Mehmed'in halka yönelik baskıları da şehri olumsuz etkileyen olaylar içinde yer alır.

Malatya, genellikle XVII. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı Devleti'nin doğudaki bazı siyasî-askerî teşebbüslerinde konak yeri olmuştur. 1635 Kasımında Revan seferi dönüşünde IV. Murad Diyarbakir'den Malatya'ya gelmiş ve Malatya'da iken meşhur zorbalardan Nûh Halife yakalanarak

idam edilmiştir. 1639'da IV. Murad Bağdat seferi dönüşünde bir süre Malatya'da kalmıştır.

Şehrin bugünkü yerine, Aspuzu bağlarına taşınmasına sebep olan hadise ise Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İbrâhim Paşa kumandasında Anadolu'ya gönderdiği orduya karşı umumi karargâhın 1838 yazında Elazığ'dan (Mezraa) Malatya'ya nakledilmesidir. O sırada Aspuzu'daki yazlık evlerinde oturan Malatyalılar, ordunun şehirden ayrılmasından sonra harap hale gelmiş olan kışlık evlerine dönmemişler ve Aspuzu'da oturmayı sürdürmüşlerdir; böylece burası modern Malatya'nın çekirdeğini oluşturmuştur. Nitekim XIX. yüzyılın sonunda yeni Malatya on dördü Aspuzu merkezinde olmak üzere Çırmıktı ve eski Malatya'dakilerle birlikte altmış yedi mahallesi, 5000'e yakın evi, elli kadar cami ve mescidi, altı medresesi, on kilisesi, dükkânları, dokuz hanı, beş hamamı, kırk beş değirmeni, bir ortaokul, çok sayıda sıbyan mektebi, inşası süren Yenicami ile (halkın deyimiyle "Teze Cami") kısa sürede gelişen bir şehir halini almıştır. 1889 ve 1890'da binlerce dükkânın yanmasına sebep olan iki büyük yangın geçiren Malatya 3 Mart 1893'te vuku bulan depremden de etkilenmiştir. Bu felâkette 1300 kişi ölmüş, 1200 ev, dört cami ve çok sayıda dükkân yıkılmış, ertesi yıl yerlerine yenileri yaptırılmıştır. 1893'te vuku bulan kolera salgınında da 896 kişinin öldüğü tesbit edilmiştir.

Millî Mücadele'nin başlangıç yıllarında Malatya küçük çaplı bir askerî harekâta sahne oldu. Diyarbakir ve Malatya'ya Türkiye aleyhine faaliyette bulunmak üzere gönderilmiş olan İngiliz ajanı Binbaşı Noel, 6 Eylül 1919'da Elazığ Valisi Ali Galib ile birlikte Malatya'dan Sivas'a askerî bir hareketle burada toplanacak olan kongreyi basmayı planlamış, bunu yapabilmek için de Malatya'da mutasarrıf olan Halil Bey'e bağlı aşiret kuvvetleriyle iş birliği yapmıştı. Fakat gelişmelerin Sivas'ta duyulması üzerine Mustafa Kemal Paşa'nın müdahalesiyle 8 Eylül'de Sivas'tan askerî birlikler Malatya'ya gönderilmiş, bunun üzerine Noel ve beraberindekiler Malatya'yı terketmiştir.

Fizikî, Demografik ve Ekonomik Yapı. Eskiçağ'larda daha çok kuvvetli bir askerî üs özelliği taşıyan Malatya Ortaçağ'lar da giderek gelişme gösteren bir şehir haline geldi. Arap coğrafyacısı İstahrî X. yüzyılda Malatya'yı büyük bir şehir olarak tasvir eder. Etrafı dağlarla çevrili

olan şehirde asma, badem ve ceviz ağaçlarının bol olduğunu, toprağında hem sıcak hem soğuk bölge tahıllarının yetiştirildiğini söyler. Hamdullah el-Müstevfî XIV. yüzyılda Malatya'yı kuvvetli bir kalesi olan, otlakları meşhur, mısır, pamuk ve çeşitli meyvelerin yetiştirildiği güzel bir şehir olarak anlatır. Zekeriyâ el-Kazvî'nin *Âşârü'l-bilâd*'ında Rum ülkesinde bulunan bu meşhur şehirdeki bir dağdan beyaz bir su fışkırdığı ve Fırat nehrinin bölgedeki ziraatı zenginleştirdiği anlatılır. İbnü'l-Adîm ise müslümanların elinde olan Malatya'nın mâmur, büyük ve bol suya sahip, kendini koruyabilen bir şehir olduğunu kaydetmektedir. Osmanlı idaresi altına girdikten hemen sonra yapılan bir tahrir göre Malatya'da yirmi yedisiz müslüman, dördü gayri müslim iskânına açık otuz bir mahalle vardı. Toplam hâne sayısı 1132 olup bunun 947'sini müslümanlar, 185'ini hristiyanlar oluşturuyordu. Bu rakamlara göre şehirde 6000-6500 dolayında bir nüfus bulunuyordu. Fizikî yapı ve nüfus hacmiyle Malatya orta büyüklükteki şehirler kategorisinin alt seviyelerinde yer almaktaydı. 925'te (1519) yapılan bu resmî tesbitler bundan kırk yıl sonraki sayımlarda da çok büyük bir farklılık göstermemektedir. 967 (1560) sayımına göre şehirde yirmi dokuz müslüman, dört hristiyan mahallesinde toplam 1563 hâne vardı. Bunun 1233'ünü müslümanlar teşkil ediyordu. Toplam nüfus ise tahminen 8000 dolayına ulaşmaktaydı. XVI. yüzyıl boyunca şehrin fizikî yapısı ve nüfusu durgun bir seyir takip etmişti. Bu dönemde en büyük mahalleleri Câmî-i Kebîr, Mescid-i Atabey, Mescid-i Hasan Bey, Mescid-i Küçek, Bâb-ı Meşak adlarını taşıyordu. Şehir XVII ve XVIII. yüzyıllarda da beklendiği ölçüde gelişme gösteremedi. 1028-1034 (1619-1625) yıllarına ait avârız kayıtlarını ihtiva eden bir deftere göre avârızhâne sayısı 330 kadardı. Bu da yaklaşık 15.000'e ulaşan bir nüfusa işaret etmektedir (BA, MAD, nr. 43, s. 83, 104). 1619'da Sivas'tan Malatya'ya gelen Polonyalı Simeon surullarla çevrili, bol meyve mahsulü olan şehirde ahali bağ bozumu için yazlık mahalle gittiğinden dolayı bekçiden başka kimseyi göremediğinden bahseder. 100 Ermeni hânesi bulunduğunu söyleyen seyyah ucuzluk ve bolluktan söz eder. Kâtib Çelebi'nin İbrâhim Müteferrika'nın ilâvelerini de ihtiva eden *Cihannümâ*'sında Malatya bayındır ve büyük bir şehir olarak gösterilir. Dağların eteğinde uzayıp giden bahçeleriyle bol suları methedilir.

IV. Murad'ın silâhdarı Mustafa Paşa'nın burada yaptırdığı han, şehrin yakınında Kırkgöz denilen kantarmalı köprü, 1646'da Melek Ahmed Paşa tarafından tamir ettirilmiş olan ve halk arasında Battal Gazi'nin doğduğu ev olduğuna inanılan yapı zikredilir. Malatya ve civarına dair en geniş bilgiyi veren Evliya Çelebi, 1065'te (1655) gördüğü Malatya'yı yedisinde Ermeniler'in de ikamet ettiği otuz iki mahallesini, çevresinin uzunluğu 5100 adım olan kalesi, on iki camisi, yirmi mescidi, tekkeleri, bir çarşısı, on bir sarayı, Silâhdar Hanı, yedi sebili, yedi hamamı, mektepleri, çevresindekilerle birlikte yedi kilisesi, pabuççu ve bezzâzların kaldığı bekâr odalarıyla anlatır. Şehrin 5265 tek veya iki katlı kâgir hânesinden 300'ünün kale içinde yer aldığını, kale dışındaki evlerin ise büyük bir varoşu oluşturduğunu, mahallelerin gece kapatılan kapıları bulunduğunu yazar. Ahalinin yazın göçtüğü Aspuzu'da da cami, medrese, çocuk mektepleri gibi binalar ve her türlü meyvenin yetiştiği 700-800 bağ, 300 kadar fıskiyeli ve havuzlu âyan ve kibar evleri mevcuttur (*Seyahatnâme*, IV, 7-19). 1067 (1657) tarihli bir şer'iyye sicil defterinde yer alan bilgiler, Evliya Çelebi'nin verdiği mahalle sayısını doğrulamakla birlikte ev sayısının abartılı olduğuna işaret eder. Buna göre Malatya'da otuz beş mahalle (biri karışık, ikisi gayri müslim, otuz iki müslüman mahallesi), 293 avârizhâne vardı. Bu da şehirde 14.000 dolayında nüfusun mevcut bulunduğunu gösterir. XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinde ise mahalle sayısının XVII. yüzyıldaki rakamlarla hemen hemen aynı kaldığı (otuz iki - otuz dört mahalle), avârizhane sayısının ise biraz arttığı (368-372 dolayında) tesbit edilmektedir. Buna göre tahmini nüfusunun 18.000 civarında kaldığı söylenebilir.

Malatya'nın XIX. yüzyıldaki durumu hakkında çok sayıda seyyah veya görevli bilgi vermektedir. 1835'te Anadolu'da yaptığı gezi sırasında Malatya'ya uğramış olan İngilizler'in Erzurum konsolosu J. Brant harap halde gördüğü eski Malatya'nın yazlık kısımla birlikte 2800'ü Türk, 1123'ü Ermeni olan 3923 hânesi bulunduğunu, aşiret eşkıyalıklarının, veba-kolera gibi hastalıkların nüfusun azalmasına sebep olduğunu yazmıştır. Tesbitlerine göre çoğu kısımları yıkılmış olan surları, basit kerpiçten yapılmış evleri bulunmakta, sadece iki cami ve iki kervansaray dikkati çekmektedir. 1838'de Hâfız Paşa ile birlikte uzun süre Malatya'da kalan Alman Mareşali Moltke, şehrin Nizip harbi

öncesi Osmanlı ordusunun kışlağı haline gelmesini ayrıntılı biçimde anlatmaktadır. 5000 kadar kerpiçten yapılmış düz damlı evleri olan bu önemli şehrin ahalisi yazları Aspuzu'ya göçmektedir. Aspuzu'da kiraz, elma, kayısı, ceviz, incir, dut ağaçlarından meydana gelen, iki saatlik mesafedeki bir ormanın içine gömülmüş vaziyette 5000 ev bulunmaktadır. Aynı yıl şehre gelen Ainsworth eski Malatya'nın bir o kadarı harabe olan 500 evden meydana geldiğini, şehrin perişan haline Hâfız Paşa'nın ordusunun karargâhı olmasının yol açtığını anlatır; 8000 Türk ile 3000 Ermeni'den müteşekkıl 11.000 nüfusun bulunduğunu kaydeder. Poujoulat aynı yıllarda, uçsuz bucaksız bahçelerin içerisinde gizlenmiş görünümde olan şehrin 15.000 Türk, 5000 Ermeni nüfusu barındırdığını ve geniş Malatya ovasının dağınık Türkmen çadırları ile dolu olduğunu ifade eder.

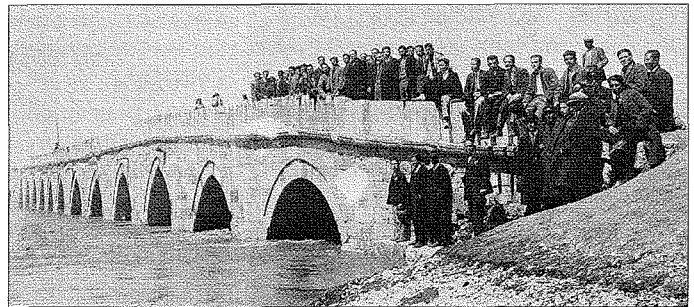
Charles Texier, yaz aylarında Malatya'ya geldiğinde halkın Aspuzu bağlarına çekildiği bir dönemde şehri boş ve ıssız bulmuş, birkaç nizâmîye alayının ilâvesiyle şehrin dağınık haldeki nüfusunun 30.000'e ulaştığını, bunun üçte bire yakınının Ermeni nüfus olduğunu yazmıştır. XIX. yüzyıl sonlarında Vital Cuinet 30.000 olan şehir nüfusunun 26.880'inin müslüman, 3000'inin gayri müslim olduğunu belirtir. Malatya yöresinin ticarî önemine ve ziraî kapasitesine rağmen şehrin imar görmediğini ifade eden müellif eski Malatya'nın yılın yarısından fazlasında terkedildiğini, zenginlerin sadece kış geçirmek için buraya döndüklerini, diğer zamanda terkedilmiş izlenimi veren eski şehirde Aspuzu'da arsa alamayacak durumdaki 300 hâne nüfusun yaşamakta olduğunu anlatır. 1871-1872 yılına ait resmî Osmanlı yıllıklarına göre ise Malatya'da kırk dört mahalle, 2967 hâne vardı. 1883-1884'te ise şehirde 24.771 kişi yaşıyordu. Eski Malatya'nın nüfusu 4542 idi. XX. yüzyılın başlarında Halep'ten Konya'ya yaptığı seyahat esnasında Malatya ve ci-

varını gezen Gertrude Lowthian Bell, terk edilmiş ve sokakları bomboş olan şehirdeki camilerin yıkıntı halinde olduğunu, hâlâ ibadete açık durumdaki ulucamini renkli yazıları bulunduğunu ifade etmiştir.

Ticarî ve askerî yollar üzerinde yer alan Malatya şehirde ve şehir dışındaki hanları, bahçeleri, önemli ziraî geliriyle bir ticaret merkezi durumundaydı. Bu özelliği, Osmanlı devrinde alınan vergilerden ve şehirdeki ticarî yapılardan da tesbit edilebilir. 1520'de şehirde geliri evkaf ve emlâke verilen 228 adet dükkân bulunmaktaydı. XVI. yüzyılın ilk yarısına ait diğer tahrirlerde belirtildiği üzere şehirde bir han, bir bedesten ve 200 civarında dükkân mevcuttu ve ihtisab, damga, resm-i kapan, mahsûl-i han, bâc-ı siyah, mahsûl-i bezzâzistan, yol bacaları gibi vergiler vergi gelirleri içinde önemli yer tutmaktaydı. Meselâ damga ile birlikte ticarî vergi olan ihtisab geliri 1520'de 20.000, 1553'te 27.000, 1560'ta 12.000, 1612'de 52.000 akçedir. 1520 ve 1530'da şehirde on üç kalem vergiden 184.400 akçe, 1560'ta yirmi üç kalem vergiden 511.093 akçe bedel alınacağı tesbit edilmiştir. Şehirde gelişmiş bir dokuma sanayiinin mevcudiyeti yüksek miktarda alınan boyahane vergisinden de anlaşılmakta, 1530'da 24.000, 1560'ta 35.000 akçe geliri bulunmaktadır. Selçuklu devrinde yünlû, pamuklu, bez ve halı dokumacılığının belli başlı merkezlerinden biri olan Malatya Osmanlı döneminde de bu özelliğini korumuştur. Kırmızı iplik halinde pamuk üretimi yapıldığı, beyaz çarşaflarının ünlü olduğu ve Halep'e giden kervanlar içinde Malatya'dan yüklenen pamuk ve kuruyemişin de bulunduğu şehirde boyahane dışında kirîşhâne, güherçile imalâthanesi gibi küçük sınaî birimleri de yer alıyordu.

Malatya ve yöresi Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra 1517 tarihli olduğu tahmin edilen bir sancak listesinde Malatya, Yahya Paşaoğlu Mehmed Bey'in yönetiminde Arap vilâyeti içinde yer alan

Malatya'da Kırkgöz Köprüsü'nün 1929 yılına ait bir fotoğrafı (Göknur Gögebakan fotoğraf arşivi)



bir sancak olarak zikredilmiştir (TSMA, nr. 9772, vr. 4^a). 1521 tarihli bir yazmada (Kānunname, vr. 116^a-117^a) aynı vilâyet sınırları içinde görülen Malatya 1522'den itibaren Rûm-ı Hâdis eyaletine bağlanmıştır (BA, TD, nr. 387, s. 341). 1559'da Malatya ve Bozok sancağı sefer sebebiyle Dulkadir eyaletine bağlanmışsa da tekrar Rum eyaletine iade edilmiştir (BA, MD, nr. 3, s. 373, hk. 1000; nr. 4, s. 69, hk. 696). 1568 yılından itibaren yeniden Dulkadir'a bağlanmış, doğuya yapılan seferlerden dolayı 1578-1588 arasında bazı arşiv kayıtlarında hem Dulkadir hem de Rum eyaleti içinde gösterilmiş, bu tarihlerden XIX. yüzyıla kadar kısa bir dönem hariç Maraş eyaleti dahilinde yer almıştır (BA, KK, nr. 266, s. 60). Malatya sancağında 1717-1718 yıllarında mâlikâne sistemine geçilmiş ve şehir bu durumunu daha sonraki yıllarda da muhafaza etmiştir. Malatya sancağı uzun yıllar gerek mütesellim gerekse mâlikâne sahibi olarak Rîşvanzâdeler'in yönetiminde kalmış, bunlar halkın şikâyeti sebebiyle zaman zaman görevlerinden alınmıştır. Malatya 1839-1845 arasında Diyarbekir eyaletine bağlı kazalar arasında gösterilmiştir (BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 7077). 1874 tarihli *Devlet Salnâmesi*'nde de Akçadağ, Behisni, Hısnımansûr ve Kâhta kazalarından müteşekkil bir sancaktır. 1883'te Malatya Ma'mûretülâzîz (Elazığ) vilâyetine bağlanmıştır. 1909 ve 1915 yıllarında müstakil vilâyet olmak için girişimler olmuşsa da 1917-1918 tarihli son *Devlet Salnâmesi*'nde de aynı vilâyete dahil olduğu görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, TD, nr. 163, 257, 324, 387, s. 341; nr. 408, 758, 997; BA, KK, nr. 262, s. 53, 194; nr. 266, s. 60; nr. 523, s. 32-33; BA, Ali Emîrî-Kanûnî Sultan Süleyman, nr. 122, 131; BA, A.MKT, Umum Vilâyât, nr. 91/93; BA, Cevdet-Maliye, nr. 28478; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 6095, s. 45; nr. 7077; BA, A.NŞT, nr. 1355, s. 13; BA, MAD, nr. 43, s. 83, 104; nr. 134, s. 350; BA, MD, nr. 3, s. 373, hk. 1000; nr. 4, s. 69, hk. 696; nr. 18, s. 211, hk. 245; nr. 62, s. 159, hk. 350; nr. 116, s. 41; nr. 121, s. 4, hk. 4; nr. 131, s. 123; TK, TD, nr. 142; TSMA, nr. 5246; nr. 9772, vr. 4^a; nr. 10057, vr. 5^a-6^a; Malatya Şer'iyye Sicilleri, nr. 1049, s. 39, 48, 58, 169, 197; nr. 1050, s. 31, 53, 56, 112, 121, 130; Kānunname, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1969, vr. 116^a-117^a; Belâzûrî, *Fütûh* (Fayda), s. 264-270, 273-274, 285; Taberî, *Târih* (Ebû'l-Fazl), bk. İndeks; Sem'ânî, *el-Ensâb* (Bârûdî), V, 379-380; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân* (Cündî), V, 223; İbn Bîbî, *el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçukname* (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I-II, bk. İndeks; Zekeriyâ b. Muhammed el-Kazvîni, *Âşâru'l-bilâd*, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 421, 564; Süryani Mikhail, *Vekâyinâme: 1042-1195* (trc. H. D. Andreasyan), TTK Ktp., s. 16 vd., 30 vd.; Ebû'l-

Ferec, *Târih*, I, 312, 330 vd.; II, 184, 341 vd., 544; Reşidüddin Fazlullah, *Mükâtebât-ı Reşidî* (nşr. Muhammed Safi), Lahore 1947, s. 27, 263, 277; Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, Beyrut 1380/1960, II, 136, 137-138; III, 15; VII, 88-89; İbn Tağribêrî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XII, 218, 265; İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, IV, 446, 462, 482; *Urfalı Mateos Vekâyinâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)* (nşr. ve trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1978, s. 204, 281 vd.; Hasan-ı Rûmlû, *Ahşenü't-tevârih: A Chronicle of the Early Safawis* (nşr. ve trc. C. N. Seddon), Baroda - Kalküta 1931, I, 96, 136; Feridun Bey, *Münşeât*, I, 300 vd., 369-379, 426, 458-511; II, 300; Şeref Han, *Şerefnâme* (trc. Mehmet Emin Bozarslan), İstanbul 1990, s. 222, 506; Ayn Ali, *Kavânin-i Âl-i Osmân*, s. 21-23; Peçuylu İbrâhim, *Târih*, I, 56 vd., 117 vd., 278; II, 252; Kâtib Çelebi, *Cihannümâ*, s. 410-411, 600-601; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, IV, 7-20; Münecimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, II, 358-386, 448, 462-463, 478-479; Naîmâ, *Târih*, II, 564-565; III, 1317, 1460; Cünet, II, 369, 375; Gabriel, *Voyages*, I, 264; H. von Moltke, *Türkiye Mek-tupları* (trc. Hayrullah Örs), İstanbul 1969, s. 211-234; M. Hâilî Yinanç, *Türkiye Tarihi Selçuklular Devri I: Anadolu'nun Fethi*, İstanbul 1944, tür.yer.; W. M. Ramsay, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası* (trc. Mihri Pektaş), İstanbul 1960, s. 47 vd.; E. Honigmann, *Bizans Devletinin Doğu Sınırı* (trc. Fikret İşıltan), İstanbul 1970, s. 17 vd., 39-40, 55-58, 227; a.mlf., "Malatya", *El²* (İng.), VI, 230-231; İ. Metin Kunt, *Sancaktan Eyalet 1550-1650*, İstanbul 1978, s. 128, 138, 150, 188; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi*, İstanbul 1984, bk. İndeks; Nejat Göyünç, *Malatya'dan Görüş*, İstanbul 1985, s. 16-20; M. Frangipane, "Arslantepe-Melid-Malatya", *Arslantepe Hierepolis Lasos Kyme* (trc. Erendiz Özbayoglu), Ankara 1993, s. 54 vd.; Yusuf Halaçoğlu, *XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi*, Ankara 1997, s. 131, 136-138; Adnan Işık, *Malatya: 1830-1919*, İstanbul 1998, s. 153 vd., 247-248, 286; Gökür Gökçebakan, *XVI. Yüzyılda Malatya Kazası: 1516-1560*, Malatya 2002; Muharrem Kesik, *Türkiye Selçuklu Devleti Tarihi, Sultan I. Mesûd Dönemi: 1116-1155*, Ankara 2003, bk. İndeks; J. Brant, "Journey Through a Part of Armenia and Asia Minor in the Year 1835", *JRGS*, VI (1936), s. 211; Selâhattin Tansel, "Silâhsör'ün Fetihnâme-i Diyar-ı Arab Adlı Eseri", *TV*, sy. 17-18 (1958-61), s. 294 vd., 430 vd.; Metin Tuncel, "Türkiye'de Yer Değiştiren Şehirler Hakkında Bir İlk Not", *İÜ Coğ-*

rafya Enstitüsü Dergisi, sy. 20-21, İstanbul 1974-77, s. 124, 125; Mesut Elibüyük, "Malatya Coğrafyası", *Malatya Kültür*, sy. 2, Malatya 1994, s. 14-15; Besim Darkot, "Malatya", *JA*, VII, 229-232; S. Faroqi, "Malatya", *El²* (İng.), VI, 231-232.

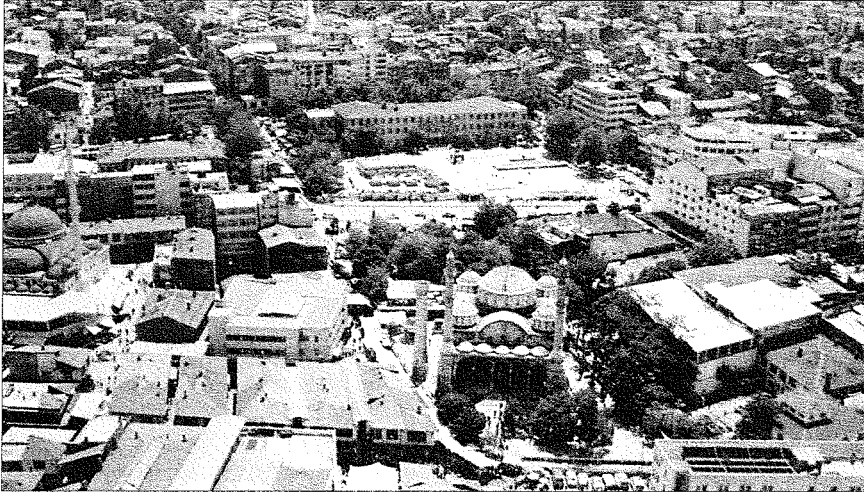


GÖKNUR GÖĞEBAKAN

Bugünkü Malatya. Cumhuriyet döneminin başlarında il merkezi durumuna gelen Malatya şehri, hem mekânsal büyüme olarak hem de nüfus miktarı bakımından hızlı bir gelişme sürecine girmiştir. Bu gelişme 1931'de Adana-Fevzipaşa-Malatya demiryolunun, 1937'de Sivas-Malatya demiryolunun şehre ulaşmasıyla ivme kazandı. O dönemde şehir merkeziyle demiryolu istasyonunu birbirine bağlayan batı-doğu istikametinde 4,5 km. uzunluktaki İstasyon caddesinin iki tarafında da iskân bulunmuyor, meyve bahçeleri, kavak ve iğde ağaçları, tütün tarlaları sıralanıyordu. Bu cadde üzerinde 1930'lu yılların sonlarına yaklaştığında iki önemli sanayi kuruluşu (tütün fabrikası ve pamuklu dokuma fabrikası) gerçekleşince önce bu fabrikalarla şehrin arası, daha sonra fabrikalarla demiryolu istasyonunun arasındaki boşluklar dolmaya başladı ve şehir batısında bulunan istasyona doğru büyüme eğilimi gösterdi. Nüfusu da Cumhuriyet'in ilk sayımında (1927) 20.000'i biraz aşarken (20.399) 1950'de iki katını da aşarak 50.000'e çok yaklaştı (48.621 nüfus). Şehirde 1950-1960 arası dönemdeki sanayi faaliyetleri ilk dönemdeki kadar hızlı olmamakla beraber 1956'da şeker fabrikasının devreye girmesi, yerleşmenin istasyondan da daha batıya doğru Kayseri karayolu istikametinde büyümesini sağladı. Bu dönem aynı zamanda, bütün Türkiye'de olduğu gibi Malatya yöresinde de kırsal kesimden şehre yönelen göçlerin hızlandığı bir dönem olduğundan şehir nüfusunda önemli artışlar oldu. 1960 yılında 83.692'yi bu-



1950'li yıllarda Malatya'dan bir görünüş (Gökür Gökçebakan fotoğraf arşivi)



Bugünkü Malatya'dan bir görünüş

İlan nüfus 1965'te ilk defa olarak 100.000'i aştı (104.428). Şehir kuzeye doğru da genişlemeye başladı. Yerleşme demiryolunun kuzey ve kuzeybatısına yayılarak Gazi mahallesi, Cumhuriyet mahallesi, Fatih mahallesi, Yeşil Kaynak mahallesi gibi yeni mahalleler kuruldu. Şehrin kuzeyinde eskiden beri mevcut, fakat şehirle arasında boşluklar bulunan Çarmuzu mahallesi aradaki boşluklar dolarak şehirle bütünleşti. Eskiden şehirden uzak yerleşmeler durumunda olan kuzeydeki Hanımın Çiftliği, doğudaki Çöşnük, batıdaki Karakavak, güneybatıdaki Tecde aradaki boşluklar dolarak Malatya şehriyle bütünleşti. Bu suretle Cumhuriyet'in başlarında kırk dört mahalleden ibaret olan Malatya şehrinin mahalle sayısı XXI. yüzyıla girerken seksene çok yaklaşmıştı. Nüfusu da bu mekânsal gelişmeye paralel olarak 1985'te 200.000'i aştı (243.138). 2000 yılında yapılan nüfus sayımına göre de 400.000'e yaklaştı (381.081). 2000 yılındaki bu nüfus miktarına göre Malatya Doğu Anadolu bölgesinin birinci, Türkiye'nin on dördüncü büyük şehriydi. Malatya, günümüzde önemli bir ticaret merkezi olmasının yanında çeşitli sanayi kollarının bulunduğu bir sanayi merkezi ve 1975'te kurulan İnönü Üniversitesi dolaşısıyla da bir kültür merkezidir.

Malatya şehrinin merkez olduğu Malatya ili Sivas, Erzincan, Elazığ, Diyarbakır, Adıyaman ve Kahramanmaraş illeriyle çevrilmiştir. Merkez ilçeden başka, Akçadağ, Arapkir, Arguvan, Battalgazi, Daren-

de, Doğanşehir, Doğanyol, Hekimhan, Kale, Kuluncak, Pötürge, Yazıhan ve Yeşilyurt adlı on üç ilçeye ayrılır. 12.313 km² genişliğindeki Malatya ilinin sınırları içinde 2000 yılı nüfus sayımına göre 853.658 kişi yaşıyordu, nüfus yoğunluğu ise altmış dokuzdu. Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2002 yılı istatistiklerine göre Malatya'da il ve ilçe merkezlerinde 250, kasabalarda 154 ve köylerde 458 olmak üzere toplam 862 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı 134'tür.

BİBLİYOGRAFYA :

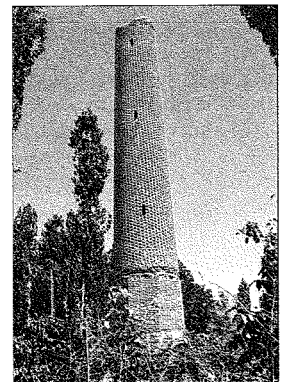
Belediyeler Yıllığı, Ankara 1949, II, 737-747; Sırrı Eriç, *Doğu Anadolu Coğrafyası*, İstanbul 1953, s. 119-120; Cemalettin Şahin v.dğr., "Malatya'da Hava Kirliliği Etmenleri ve Kirliliğin Boyutları", *Ulusal Çevre Sempozyumu (12-15 Kasım 1984)*, Adana 1984, s. 194-208; *Malatya Belediye Başkanlığı 1986-1987 Çalışma Raporu*, İstanbul 1987; Fügen Berkay, "Şehir Sosyolojisinin Temel Kavramları Çerçevesinde Malatya", *III. Battalgazi ve Malatya Çevresi Halk Kültürü Sempozyumu, Tebliğler (Malatya 19-21 Ekim 1988)*, İstanbul 1989, s. 80-85; Yalçın Karabulut, "Malatya'da Şehirselleşme ve Getirdiği Sorunlar", *Fırat Üniversitesi Coğrafya Sempozyumu (14-15 Nisan 1986)*, Elazığ 1990, s. 171-190; *Belediyeçilik ve Şehircilik Açısından Malatya Uygulaması*, İstanbul, ts.; Ali Tanoğlu, "Malatya Dolaylarında Coğrafi Geziler", *Türk Coğrafya Dergisi*, sy. 2, Ankara 1943, s. 195-212; a.m.f., "Malatya Dolaylarında Coğrafi Geziler II", a.e., sy. 5-6 (1944), s. 61-84; Bekir Deniz, "Malatya Türk Ev Mimarisinin Ana Hatları", *Mimarlık Tarihi ve Restorasyon Enstitüsü Bülteni*, sy. 11-12, İstanbul 1980, s. 19-23; Besim Darkot, "Malatya", *İA*, VII, 231; S. Faroqi, "Malatya", *Eİ* (İng.), VI, 232.



METİN TUNCEL

□ MİMARİ. 1840 yılına kadar eski Malatya (Battalgazi ilçesi) şehir merkezi olduğundan Türk-İslâm eserlerinin ilk örnekleri burada yer almaktadır. Kale, han, hamam, zâviye, medrese, tekke, imaret, cami, mescid, namazgâh ve türbe gibi çok sayıda dinî ve sivil yapı inşa edilmişse de çoğu günümüze kadar gelememiştir. Zamanımıza ulaşabilen eserler ise harap durumdadır veya geçirdikleri yanlış restorasyon sonucunda orijinalliklerini kaybetmek üzeredir.

Cami ve Mescidler. Eski Malatya'nın en önemli eseri ulucamidir. Alâeddin Keykubad tarafından 1224 yılında Malatyalı mimar Ya'kûb b. Ebû Bekir'e yaptırılan cami mihrap önü kubbeli planı, tuğla malzemesi ve çini mozaik süslemeleriyle dikkat çekicidir (bk. ULUCAMI). Hal Fetih (Hötüm Dede) Minaresi eski Malatya'da ulucaminin güneyinde olup camisi yıkılmıştır. Küp şeklindeki kaba yontu taş kürsü üzerinde yükselen minarenin tuğladan silindirik gövdesine yine tuğladan sekizgen bir pabuçla geçilir. Pabuç üstünde ve şerefe altında fırûze renkli yıldız çinilerin oluşturduğu birer bileziğin yer aldığı günümüze kalan az sayıdaki parçalardan anlaşılmaktadır. Şerefeden yukarısı bugüne ulaşmamıştır. Minare XIII. yüzyılın ilk yarısına tarihlenmektedir. Ali Baba (Musallâ) Namazgâhı güneybatı surlarının dışında Malatya yolu üzerindedir. Dikdörtgen planlı olarak düzgün kesme taşla inşa edilmiştir. Kible duvarı ortasında yer alan mihrabında renkli taş kullanılmıştır. Bordürleri geometrik ve bitkisel süslemeli olan mihrapta kitâbeler yer almaktadır. 1243'te inşa edilmiş, 1473'te ve 1980'li yıllarda onarılmıştır. Batı surlarına yakın olan Melik Sun'ullah (Âdile) Camii'nin bugün sadece tuğladan silindirik gövdeli minaresi ayakta. Diğer kısımlar temelden itibaren yenilenmiştir. Şeyh Sun'ullah Camii ve Türbesi olarak



Eski Malatya'da Hal Fetih (Hötüm Dede) Minaresi

bilinen eserin birbirine bitişik iki yapı olduğu ve üç kitabesi bulunduğu bilinmektedir. Minaredeki onarım kitabesi 796 (1394) yılına aittir. Ulucaminin kuzeyinde bulunan Emîr Ömer Mescidi dikdörtgen planlı olup düzgün kesme taş ve kaba yontu taşla inşa edilmiştir. Girişten sonra batı yanında bir mezar bulunmaktadır. Örtüsü düz dam şeklinde olan mescidin, kuzey cephesinin doğu ucunda yer alan ve dışa doğru çıkıntı oluşturan taçkapısının mukarnaslı kavsarası sivri kuşatma kemerlidir. Taçkapısı etrafında bitkisel ve geometrik taş süslemeler görülür. Kuzey cephesinin batı ucundaki pencere açıklığının düz atkı kemerindeki kitâbede 971 (1563-64) tarihi okunmaktadır. Ak Minare Camii, doğu yönündeki şehir surlarının dışında Derme suyunun kenarında olup 980 (1572) yılında düzgün kesme taş ve kaba yontu taşla kare planlı ve tek kubbeli olarak inşa edilmiş, kubbeye geçiş pandantiflerle sağlanmış. Yapıya adını veren, küp şeklinde taş kaide üzerinde yükselen minarenin pabuç kısmı sekizgen olup her yüzünde sağır kemerler mevcuttur. Kesme taştan silindirik gövdenin şerefe korniş üstünde kalan bölümleri restorasyon sırasında tamamlanmıştır. Süt-lü Minare Camii güneydoğu surlarının hemen dışında yer almakta olup bugün harap durumdadır. Günümüze minaresiyle harim duvarlarının bir bölümü gelebilmiştir. Kalan izlerden tromplarla geçilen bir kubbe ile örtülü olduğu, duvarlarda ve minarede kaplama olarak kesme taş kullanıldığı anlaşılmaktadır. Silindirik gövdeli minaresi kare planlı bir kürsü üzerinde yükselmekte, mukarnaslı şerefeden sonra gelen petek bölümü taş bir külâhla son bulmaktadır. Yapıyı XVII. yüzyılın ilk yarısına tarihlemek mümkündür. Minaredeki onarım kitabesinde 1223 (1808)



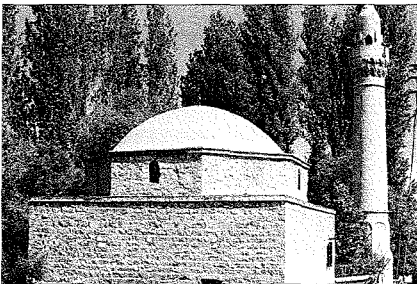
Malatya
Ulucamii
ve önündeki
Şehâbiyye-i
Kübrâ
Medresesi'nin
kalıntıları

tarihi okunmaktadır. Malatya Yenice Camii, şimdiki Malatya'nın şehir merkezinde vilâyet binasının kuzeyinde bulunmaktadır. Cami, daha önce burada yer alan Hacı Yûsuf Camii'nin 3 Mart 1894 tarihindeki büyük depremde yıkılmasının ardından aynı alan üzerine inşa edilmiştir. Eski camiye ait minarenin şerefeye kadar olan kısmı halen ayakta. Minare kürsüsünün batı tarafındaki dört beyitlik kitâbede 1258 (1842) tarihi okunmaktadır. Duvarla çevrelenmiş bir avlunun güney ucunda yer alan cami kesme taş malzeme ile inşa edilmiştir. Kuzey cephesinde bulunan son cemaat mahallini beş kubbe örtmektedir. Son cemaat mahallinin her iki yanında birer minare bulunmaktadır. Minareler kare kaideli, daralan profillerden sonra soğan biçimli papuçlu, onaltıgen gövde ve petekli, çift şerefeli, soğan biçimli külâhlidir. Taçkapının etrafında profiller ve birer sütunçe yer alır. Merkezî planlı camide harim içten içe 22 x 22 m. ebadındadır. İç mekândaki sekizgen biçimli dört ayağa oturan ortadaki büyük kubbeye pandantiflerle geçilmektedir. Yüksek olan yuvarlak kasnakta çok sayıda yuvarlak kemerli pencere açılmıştır. Kubbenin dört yönünü beşik tonozlar, köşelerde ise küçük kubbeler çevreler. Güney cephesinin ortasında mihrap yarım kubbesi bulunmaktadır. Mihrap beşgen formlu olup mukarnaslı kavsaraya sahiptir. Mihrabın sağındaki ahşap minber rokoko tarzında işlenmiştir. Kuzey iç cephesindeki ahşap mahfil sonradan eklenmiş olup çıkışı batı tarafındaki merdivenden sağlanmıştır. Kuzey cephesindeki cümle kapısı üzerinde bulunan kitâbeden anlaşılacağı üzere caminin inşasına 1307 (1889-90) yılında başlanmış ve 1328'de (1910) tamamlanmıştır. Yûsuf Ziyâ Paşa Camii, Malatya şehir merkezinde İzzetiye mahallesi Mücellî caddesi üzerindedir. Enlemesine harime sahip caminin kuzeyinde son cemaat mahalli ve avlusu, ku-

zeydoğu köşesinde türbe, kuzeybatı köşesinde sonradan yapılan minaresi vardır. Çatı ile örtülü son cemaat mahallinin yükünü taşıyan sivri kemerler dikdörtgen ayaklar üstüne oturmaktadır. Basık kemerli giriş kapısı üzerindeki kitâbede caminin Yûsuf Ziyâ Paşa tarafından zevcesi Ayşe Hanım için 1208 (1793-94) yılında yaptırıldığı kaydedilmiştir. Harim içten içe 15 x 7,40 m. ebadında olup ahşap üst örtüsü duvarlara oturmaktadır. Son cemaat yerinin kuzeydoğusundaki türbe avluya bakan cephede iki sivri kemerli eyvan şeklindedir. Türbede üç mezar sandukası bulunmaktadır. Bunlardan güneydeki sanduka, Keбан ve Ergani madenleri emini olan ve Diyarbekir müşirliği yapan Süleyman Paşa'ya ait olup kitâbesinde on dört mısralık bir şiir, altında ise 1256 (1840) tarihi yer almaktadır. Malatya mutasarrıfı Şâkir Paşa'nın kızı Hamdiye Hanım'a ait olan ortadaki sade sandukanın baş şâhidesinde bulunan kitâbede 1302 (1885) yılı kaydedilmiştir. Kuzey tarafındaki sanduka edirnekârî süslemeleriyle diğerlerinden ayrılmakta ve kitâbesinde 1316 (1898) tarihi okunmaktadır. Mezarın sahibi Serasker Hüseyin Avni Paşa'nın kızı, 14. Livâ kumandanlığı yapan Mustafa Naim Paşa'nın hanımıdır. Caminin duvarları kırma taş, son cemaat mahallinin tamamı ile kemer, kapı, pencere etrafları ve taçkapı kesme taştan yapılmıştır. Üst örtü ahşap hatıllı olup üzeri kiremit çatılıdır. Türbe duvarlarında kırma, kemerler ve sandukalarda kesme taş kullanılmıştır. 1961 tarihli minarenin kaidesi kesme taştan, gövde ve üst kısımlar tuğladandır. Eski Malatya'da ayrıca Toptaş Camii, Alacakapı Mescidi, Karahan Camii, Ahmed Duran Mescidi ve Zeynel Bey Mescidi bulunmaktadır.

Medrese. Şehâbiyye-i Kübrâ Medresesi ulucaminin güneyinde yer almaktadır. Günümüze yalnız taçkapının doğu kana-

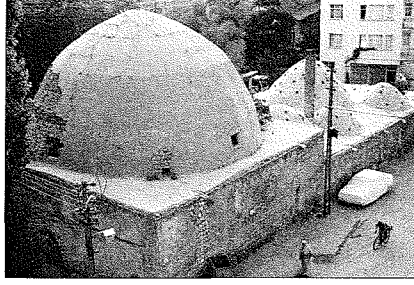
Ak Minare Camii – Malatya



di, bitişiğindeki türbe ve ana eyvanı ulaşmıştır. Yapının mimarları Şemseddin Muhammed b. Osman ve Takvor b. Stefan'dır. el-Melikü'l-Eşref Şa'bân devrinde (1363-1376) "mîr-i ümerâ" lakabıyla ünlü Şehâbeddin Hızır adlı bir emîr tarafından yaptırılmıştır.

Türbeler. Sitti Zeyneb Kümbeti eski Malatya'da Karahan mahallesinde yer alır. Türbe kesme taşla inşa edilmiş sekizgen planlı, piramidal külâhlı, mumyalık örtüsü beşik tonozludur. Restore edilen eserin kitâbesi bulunmamakla beraber yapı XIII. yüzyıla ait olmalıdır. Kanlı Türbe Meydanbaşı mahallesinde mezarlık içinde yer almaktadır ve kare planlı baldaken tarzındadır. Beşik tonozlu mumyalıkta düzgün kesme taş, ayaklarda bir kesme taş, üç sıra tuğla, kemer ve kubbesinde ise sadece tuğla kullanılmıştır. Kubbesinin bir bölümü yıkık olup geçişler pandantiflidir. Eser XV. yüzyıl başlarına tarihlenmektedir. Nefise Hatun Türbesi, Kanlı Kümbet'in güneyinde olup yine baldaken tarzında, kubbeli ve kare planlıdır. Toprak seviyesindeki iki sıra düzgün kesme taş dışında kaplama taşları sökülmüştür. Yapı XVI. yüzyıl eseri olmalıdır. Ayrıca Meydanbaşı mahallesinde ve Kırk Kardeşler Şehitliği içinde birer türbe kalıntısı bulunmaktadır.

Hamamlar. Tahtalı Hamamı, Malatya şehir merkezinde Mimar Sinan caddesi Tahtalı sokakta Tahtalı Camii'nin kuzeyinde yer almaktadır. Güney-kuzey yönünde inşa edilen hamamın doğu ve batı cepheleri 34,20 m., kuzey cephesi 12,90 m., güney cephesi 14 m. uzunluğundadır. Soyunmalığa, güney cephesindeki sivri kemerin altında bulunan düz atkı kemerli kapı ile girilmekte olup üzeri tromplara oturan büyük bir kubbe ile örtülüdür. Kuzey cephesindeki yuvarlak kemerli kapı ile ılıklığa geçiş sağlanmıştır. Burada iki helâ ve iki tıraşlık yer almaktadır. Yuvarlak kemerli kapı ile haçvari dört eyvanlı ve



Tahtalı Hamam – Malatya

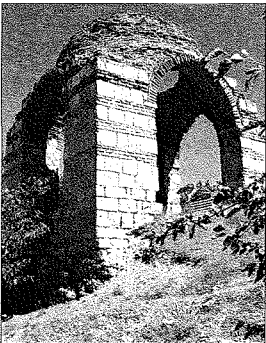
köşe hücreli plana sahip sıcaklığa geçilmektedir. Eyvanlar sivri tonozla, halvetler ve orta alan ise kubbe ile örtülüdür. Ortada sekizgen biçimli göbek taşı bulunmaktadır, eyvanlarda üçer, halvetlerde dörder taş kurna yer almaktadır. Kuzey eyvanındaki basamakla çıkılan dikdörtgen biçimli pencere külhane açılmaktadır. Taçkapının etrafı ile yapının kenar, köşe ve kemerleri kesme taş, duvar dış cephe-leri düzgün sıralar oluşturan kaba yontu, içleri ise kırma ve moloz taş örgülüdür. Üst örtüde tamamen kırma taş kullanılmış, soyunmalığı odaların duvarları tuğladan yapılmıştır. Yapı XIX. yüzyılın başlarında inşa edilmiştir. Belediye Hamamı Malatya'nın merkezinde Yenica-mi'nin kuzeybatısında bulunmaktadır. Hamam doğu-batı yönlü olarak dıştan 35,80 x 14,50 m. ebatlarında inşa edilmiştir. Doğru tarafında yer alan soyunmalığı yıkıldığından 1950'li yıllarda iki katlı olarak yeniden inşa edilmiştir. Girişi doğu cephesinin güney ucundan sağlanmış iken yakın zamanda kuzey cephesine alınmıştır. Soyunmalığın batısında ılıklik ve arkasında haçvari dört eyvanlı ve köşe hücreli sıcaklığı, ardında külhan ve odunluğ u yer almaktadır. Soyunmalığın ortasında yuvarlak biçimli taştan yapılmış bir şadırvan, üstünde dikdörtgen şeklinde büyük bir aydınlık feneri bulunmaktadır. ılıkliğin üzeri tonozla kapatılmış olup kuzey tarafında üç helâ, batı kanadında iki tıraşlık hücresi yapılmıştır. Sıcaklığın eyvanları sivri tonoz, köşe halvetleri ve orta kısım pandantif geçişli kubbelerle örtülüdür. Ortada köşeleri pahlınlı kare biçimli göbek taşı bulunmaktadır. Soyunmalığın dış duvarları kırma taştan, taşıyıcı kolonlar, pencere etrafları beton- dan yapılmış, duvarlar sıvanmış, üzeri kiremit çatı ile kapatılmıştır. Diğer bölümlerin kemer ve köşeleri kesme taş, dış kaplamalar

sıralı kaba yontu, içleri ise kırma ve moloz taş örgülüdür. Hamam 1319 (1901) tarihli mahkeme kaydına göre 1290'da (1873) inşa edilmiştir.

Hanlar. Eski Malatya'da Selçuklu dönemine ait şehir hanı tesbit edilememiş, ancak surların dışında doğu ve batı tarafında birer han olduğu anlaşılmıştır. Osmanlı döneminde ise bir kervansaray yapılmıştır. Silâhdar Mustafa Paşa Kervansarayı şehir surlarının içinde Alacakapı girişinde olup revaklı bir avlu ile bu avlunun batı kanadına bitişik kapalı kısımdan oluşan tek katlı, dikdörtgen planlı bir yapıdır. Barınağı ve avluya bakan cephesindeki mekânlar bugün ayakta- dır. Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından yapılan yanlışlıklar yapıya zarar vermiştir. Hana ait 1047 (1637) tarihli iki kitâbeden biri taçkapı üstünde, diğeri Malatya Müzesi'nde- dir. Yapı, IV. Murad'ın veziri Silâhdar Mustafa Paşa tarafından Mimar Mehmed oğlu Ebûbekir'e yaptırılmıştır.

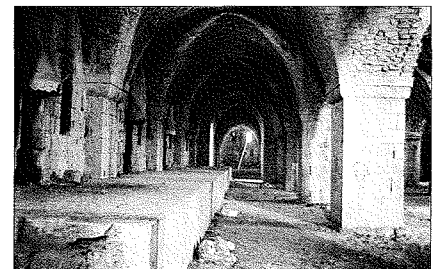
Kervan Yolları. Eski Malatya'dan Çingene Hanı, Şahna Hanı, Sarıhacı Hanı, Kurttepe Hanı üzerinden Elbistan'a ulaşılır. Çingene Hanı, Yazı Hanı, Kömüş Hanı, Hekim Hanı, Kötünün Hanı ve Alaca Han üzerinden Sivas'a gidilir. Yazı Hanı'ndan ayrılan yol Horum Hanı, Kara Han, Kızılca Han, Kantarmış Hanı ve Mirçinge Hanı üzerinden Divriği'ye ulaşır. Güneye doğru Sevserek'teki Çifte Han, Görk Hanı, Tepe Hanı, Çat Hanı ve Taşkale'deki Çifte Han üzerinden Kahta'ya varılır. Doğru yönüne Yarımcı Hanı, Şişman Hanı, Kömür Hanı üzerinden Harput'a gidilir. Bu men- zil hanlarından Kömür Hanı XVII. yüzyılın ikinci yarısında, diğ- erleri Osmanlı öncesi dönemlerinde yapılmıştır.

Evler. Şehrin kuruluş tarihinin yeni oluşu sebebiyle evlerin çoğunluğu 1900'den



Kanlı
(Kinalı)
Türbe –
Malatya

Eski Malatya'da Silâhdar Mustafa Paşa Kervansarayı'nın içi



sonrasına aittir ve genellikle duvarla çevrili bahçe içerisinde inşa edilmiştir. Bahçe de ocak, tandır ve büyük yapılarda havuz yer almaktadır. Malatya evlerinde iki plan şeması hâkimdir. Bunlardan dört odalı evlerde ortada büyük bir iç sofa bulunur. Odalar sofa etrafına mutfak (hızna), kiler-depo (misandele), oturma ve misafir odaları şeklinde dizilir. İki oda arasına hamam ve helâ yerleştirilmiştir. Alt ve üst kat aynı kuruluşa sahip olup bunların üzerinde köşk (yazlık) bulunur. Bazı evlerde üstteki sofanın altına rastlayan girişler eyvan biçiminde düzenlenmiştir. Alt katta kiler-depo, üst katta genellikle sofa, iki oda ve mutfak yer alır. Helâ bahçe içerisinde veya balkonun bir köşesindedir. Alt kat pencerelerinin az ve küçük olmasına rağmen ikinci kat ve cumba pencereleri hem çok hem de geniş tutulmuştur. Malatya ev mimarisinde "gantarmalı oymalı" ve "ahşap gantarmalı" diye bilinen pencereler karakteristiktir. Taş temel üzerindeki beden duvarları kerpiç yığma ve dolma tekniklerinde yapılmıştır. Bağdâdî tekniği cumba, köşk-yazlık yapımında, ayrıca tavan- taban inşasında kullanılmıştır. En çok görülen çıkmalar oda genişli-



Malatya - Harput yolundaki Şişman Han

ğinde köşe ve gönye biçiminde olanlarıdır. Malatya evleri süsleme yönünden Anadolu'nun diğer şehirlerindeki evlere benzer. Dolap, yüklük (örtülük), mutfak, kiler süsleri, pencere ve balkon kafesleri ahşap, kapı alınlıkları, kapı tokmakları demir, çırallık ve raflar alçı malzemelidir. Mücelli ve Sinema caddelerindeki evlerin yanı sıra Yeşilyurt ve Balaban ilçelerindeki evler de önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA :

F. Grenard, *Asie accidentale*, Paris 1929, s. 100-111; Gabriel, *Voyages*, I, 263-275; Aptullah Kuran, *Anadolu Medreseleri*, Ankara 1969, s. 109-110; Rahmi Hüseyin Ünal, "Notes sur l'ancien reseau routier entre Malatya ve Diyarbakır", *V. Uluslararası Türk Sanatları Kongresi*, Budapest 1975, s. 881-889; a.mlf., "Doğu Anadolu'da Bilinmeyen Üç Selçuklu Hanı", *Arkeoloji-Sanat Tarihi Dergisi*, sy. 2, İzmir 1983, s. 106-118; Nejat Göyünç, *Malatya'dan Görüş*, İstanbul 1985; a.mlf., "Eski Malatya'da Silahtar Mustafa Paşa Hanı", *TED*, sy. 1 (1970), s. 63-92; Hüseyin Yurttaş, "Sivas-Malatya Kervan Yolu", *II. Battalgazi ve Malatya Çevresi Halk Kültürü Sempozyumu, Tebliğler*, İstanbul 1988, s. 243-247; Bekir Eskici, *Eski Malatya'daki Türk-İslam Eserleri* (yüksek lisans tezi, 1993), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; İsmail Aytaç, "Malatya-Elbistan Kervanyolu Güzergâhı ve Kurttepe Hanı", *VI. Millî Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri*, Konya 1997, s. 35-47; a.mlf., *Malatya ve Yöresindeki Türk-İslam Dönemi Yapıları* (doktora tezi, 1998), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Malatya-Harput Kervan Yolu Güzergâhı ve Kervansarayları", *Dünü ve Bugünüyle Harput Sempozyumu Bildirileri*, Elazığ 1999, I, 225-247; a.mlf., "Selçuklu Döneminde Malatya-Kahta Kervan Yolu ve Kervansarayları", *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Bildirileri*, Konya 2001, I, 49-60; a.mlf., "Malatya Yeni Camii", *Tarla*, sy. 97/7, İstanbul 1997, s. 54-57; Hülya Turgut, "Geleneksel Malatya Evleri", *17. Türk Evleri Haftası (Seminerler)*, İstanbul 1999, s. 10-20; Zeki Oral, "Malatya Kitabeleri ve Tarihi", *TTK Bildiriler*, III (1948), s. 434-439; Erol Özbilgen, "Eski Malatya'da Silahtar Mustafa Paşa Hanının Restitüsyonu Hakkında", *TED*, sy. 1 (1970), s. 93-102; Bekir Deniz, "Malatya

Türk Ev Mimarisinin Ana Hatları", *Mimarlık Tarihi ve Restorasyon Enstitüsü Bülteni*, sy. 11-12, İstanbul 1980, s. 19-23; Bozkurt Ersoy, "Eski Malatya (Battalgazi) Türk-İslam Eserleri", *Kültür ve Sanat*, sy. 16, Ankara 1992, s. 11-15; Celal Yalvaç, "Yusuf Ziya Paşa Camisi ve Maraşlı Müşir Süleyman Paşa", *Malatya Kültür*, sy. 1, Malatya 1994, s. 26-30; Mehmet Külahcı - Hüseyin Temiz, "Yeşilyurt Yöresel Mimarî Örnekleri", *Mimarlık*, sy. 254, İstanbul 1997, s. 18-21.



İSMAİL AYTAÇ

MALATYEVİ

(bk. MUHAMMED b. GÂZİ).

MALAVİ

Güneydoğu Afrika'da bir ülke.

I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

II. TARİH

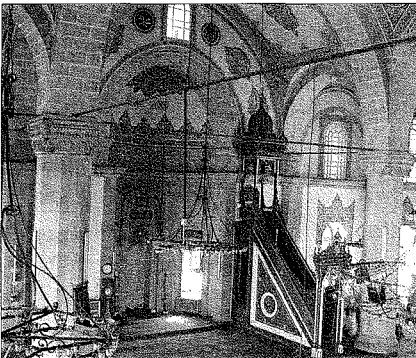
Batıda Zambiya, kuzeydoğuda Tanzanya, güneydoğu, güney ve güneybatıda Mozambik ile kuşatılan Malavi'nin (eski adı Nyasaland) denize kıyısı bulunmamaktadır. Resmî adı Republic of Malawi olan ülkenin yüzölçümü 118.480 km², nüfusu 10.701.824 (2002), başşehri Lilongwe (440.471), diğer önemli şehirleri Blantyre (502.053), Mzuzu (86.980) ve eski başşehir olan Zomba'dır (65.915).

I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

Malavi'nin yüzey şekilleri arasında en dikkat çekici unsur doğudaki büyük fay hattıdır. Güneydoğu Afrika'da Göller bölgesinden başlayarak kuzeyde Türkiye sınırları içine Kahramanmaraş'a kadar uzanan dünyanın en uzun fay çizgisi (yaklaşık 6000 km.) bu ülkeden de geçer. Doğu sınırı üzerinde bulunan ve doğu yarısı komşu ülkelere de taşan Malavi gölü bu çukurluğa yerleşmiş tektonik bir göldür. Afrika'nın üçüncü büyük gölü olan (30.800 km²) bu göl fazla sularını Shire nehri vasıtasıyla Zambézi nehrine boşaltır. Söz konusu tektonik çukur dışında Malavi gölünün batısındaki Lilongwe platosu, kuzeydeki Nyika ve Viphya platoları ile güneyde Shire nehrinin doğusundaki Mulanje dağlık kesimi Malavi'nin önemli yeryüzü şekillerini oluşturur. Bu kesimdeki Sapitwa zirvesi (3002 m.) ülkenin en yüksek noktasıdır.

Tropikal iklime sahip olan ülkede mayıs-ekim arası kurak, kasım-nisan arası yağışlı olmak üzere iki farklı mevsim yaşanır. Alçak bölgelerde sıcaklık yıl boyunca

Malatya Yeniamii ve içinden bir görünüş



yüksektir. Ülke yüzeyinin % 19'u ormanlarla kaplıdır. Bir kısmı savan tipindeki ormanlarda abanoz, tik ağacı ve maun gibi kerestesi makbul ağaçlar da bulunur.

Kilometrekareye doksan kişi düşen ülkede nüfus dağılımı düzenli değildir ve nüfus daha çok ülkenin güney yarısında toplanmıştır. Sıcaklığın hafiflemiş olduğu yüksek plato alanları alçak kesimlere göre daha çok nüfus barındırır. 15.000 kadar Asyalı, 10.000 kadar Avrupalı dışında nüfusun büyük çoğunluğunu çeşitli etnik gruplar halinde yerli zenciler oluşturur. Nüfusun büyük bir kısmı hristiyan olup (% 65) geri kalanları Afrika'nın geleneksel dinlerine mensup kişilerle müslümanlar (nüfusun üçte biri kadar) meydana getirmektedir.

Malavi dünyanın önde gelen çay üreticilerinden biridir. Ayrıca tütün, pamuk, yer fıstığı, tung (bir çeşit yağ bitkisi), yerli halkın beslenmesinde önemli yer tutan nişastaca zengin manyok, pirinç ve darı yetiştirilir. Hayvancılık fazla yaygın değildir; göl balıkçılığına daha çok önem verilir. Yer altı zenginliği olarak boksit yataklarına sahiptir. En önemli endüstri kolu tütün işleme endüstrisidir. Bunun yanında sabun, çimento, nikotin sülfatı ve giyim endüstrisi önem taşır. Çay, tütün, pamuk, nikotin sülfatı gibi ürünler ülkenin başlıca ihracat maddeleridir. Malavi denize kıyısı olmadığı için ihracatını komşusu Mozambik'in Beira Limanı'ndan yararlanarak yapar. İthalat ve ihracatında İngiltere başta gelir. Dışarıdan aldığı mallar arasında tekstil, otomobil, çeşitli araç ve aletler ilk sıralarda yer almaktadır.

II. TARİH

Antropolojik incelemelerden Malavi'de milattan önce X. yüzyıldan itibaren insanların yaşadığı anlaşılmaktadır. Bölge milattan sonra I ve IV. yüzyıllarda Bantu kavmi tarafından istilâ edilmiştir. Ülkenin bilinen yazılı tarihi, Doğu Afrika sahillerindeki müslümanların iç bölgelere nüfuz ettikleri XIII-XIV. yüzyıllarda başlamaktadır. Somali'den Güney Afrika'ya kadar uzanan sahil boyunca kurulan şehir devletlerinde yaşayan Arap asıllı müslümanların Bantu soylu Afrika yerlileriyle karışması sonucu ortaya çıkan Sevâhilî toplumu VIII. yüzyıldan itibaren kıtanın iç bölgeleriyle ticaret yapıyordu. Özellikle Kilve Sultanlığı, XIV. yüzyıldan itibaren Zambèzi nehri boyunca ve Malavi gölü civarında yaşayan kabilelerle ticarî münasebetler kurdu. 1480'de oluşturulan Malavi

Konfederasyonu, XVI. yüzyılda Malavi'nin ortasında ve güneyinde kalan toprakların büyük bir kısmına hâkim oldu. Portekiz donanmasının 1505 yılında Kilve'yi ve ardından Kızıldeniz'e kadar uzanan sahil şehirlerini işgal ederek yakıp yıkmaları müslümanların Doğu Afrika sahillerindeki hâkimiyetini zayıflattı. Portekizliler 1530'lu yıllarda Zambèzi nehri boyunca ilerlediler ve buralarda ele geçirdikleri müslümanları köleleştirerek Brezilya'ya götürdüler. İstilâdan kaçan müslümanlar daha ziyade kıtanın iç taraflarına yöneldiler. Malavi Konfederasyonu'nun hâkimiyetindeki toprakların kuzeyinde yaşayan Niakyusalar 1600 yılı civarında bir krallık kurarken Nyasa gölünün doğusundan gelen göçmenler Çikulamayembe adlı devletin temellerini attılar.

Malavi gölü kenarında yaşayan Yao kabilesi müslüman olduktan sonra Zengibar Sultanlığı'na bağlandı. Araplar'la ve Sevâhilîler'le münasebetlerinde müstakil konumunu korumayı başaran bu kabilenin ileri gelenleri bölgede ticarî ulaşım konusunda yegâne söz sahibiydiler. Yao'lar zaman zaman kıtlık sebebiyle Zengibarlı tâcirlerle anlaşarak Malavi'nin iç bölgelerine, Çiçeva kabilesinin yaşadığı bölgeye göç ettiler ve burada yaşayan Lomwe, Njanja ve Mang'anja kabilelerini kuzen İslâmlaştırdılar.

XIX. yüzyılda Zengibar'ın ileri gelenlerinden Sâlim b. Abdullah, Tanzanya'nın Ujiji ve Kilve şehirlerinde bir müddet kaldıktan sonra ailesi ve arkadaşlarıyla birlikte Nkhotakota'ya geldi. Çiçeva kabilesinin reisi Marenga ile anlaşarak Malavi gölünün batı kıyısında bir ticaret merkezi kurdu. 1840'ta kendisini önce Marimba sultanı, ardından Sevâhilî dilinde sultan anlamında da kullanılan "jumbe" ilân eden Sâlim b. Abdullah'ın Nkhotakota'da kurduğu idareye "jumbeler dönemi" denildi. Sâlim b. Abdullah, Yao kabilesi sayesinde sahildeki Kilve ve Lindi adalarına ticarî mallarını kolayca sevk ederek Zengibar Sultanlığı'nın bu bölgeye dikkatini çekti. 1860'ta vefat edince yerine sırasıyla Mwingi-Mguzu ve Zengibarlı Mwingi Kisutu geçti. Malavi'ye İslâmiyet 1860'lı yıllarda Sevâhilî dili konuşan Cembeler sayesinde yayıldı. Hristiyanlık da aynı tarihlerde misyonerler vasıtasıyla yayılmaya başladı.

Mwingi-Kisutu'nun 1894 yılında vefatından sonra yerine geçen oğlu Mwingi Kheiri, bir yandan Arap ve Sevâhilî tüccarların İngiliz tüccarlara karşı verdiği

mücadeleyi, diğer yandan tamamına yakını müslüman olan Yao kabilesinin sömürgecilğe karşı direnişini destekledi. Bunun üzerine bölgeyi ele geçirmeyi hedefleyen İngilizler 1895'te Mwingi Kheiri'yi tahttan indirerek Zengibar'a sürdüler, bölgede yaklaşık bir asırdır faaliyet gösteren Arap ve Sevâhilî tüccarları da Malavi'den uzaklaştırdılar.

Malavi gölünün doğusunda bugünkü Mozambik sınırları içindeki Rovuma'dan gölün güney tarafına göç eden Yao kabilesi reislerinden III. Makanjira Banali 1870 yılında müslüman oldu; diğer kabile reislerinden Mataka, Jalasi ve Mponda da onun ardından müslüman oldular. Malavi'de İslâmiyet'in yayılmasını sağlayan ikinci önemli Zengibarlı Mlozi'dir. 1887'de kendini Ngonde sultanı ilân eden Mlozi, İngiliz sömürgecilğine karşı giriştiği savaşta öldürüldü.

Portekiz, Doğu Afrika'daki sömürgesi Mozambik'i Malavi'ye doğru genişletmeye başlayınca İngiltere 1883 yılında buraya bir konsolos yerleştirdi. Aslında Portekiz, Berlin Konferansı'nın (1885) ardından Mozambik'ten Angola'ya kadar uzanan bir sömürge kurmayı planlamıştı. Ancak İngiltere, Malavi'de bulunan misyonerleri sayesinde Portekizliler'in buraya girmesini engelledi. 1891'de İngiltere ile Portekiz arasında imzalanan anlaşmayla Zimbabve'nin doğu sınırı sabitleştirilirken Nyasaland (Malavi) İngiliz nüfuz bölgesi ilân edildi ve Sir Harry Johnston bölgenin ilk sömürge valisi oldu. Berlin Konferansı'nın ardından bölgede İngiltere adına her türlü tasarruf hakkına sahip olan British South Africa Company, Güney Afrika'dan sonra bugünkü Zambiya ve Zimbabve'yi Rodezya, Malavi'yi ise Nyasaland adıyla kendi ticarî bölgesi ilân etti.

1907'de Nyasaland ismiyle resmen sömürgeleştirdikleri Malavi'nin idaresini yürütme ve yasama meclisleriyle desteklenen bir sömürge valisine veren İngilizler ülkeyi Rodezya ile birlikte 1953 yılında bir federasyona dönüştürdüler. Ancak kendilerine çok az sandalye verildiği için Malavi halkı federasyona karşı çıktı. Malavililer 1963'te tekrar müstakil sömürge statüsü kazanana kadar mücadele ettiler.

Müslümanlar sömürgecilğe rağmen tebliğ faaliyetinden vazgeçmediler. Şeyh Abdullah b. Hacı Mkwande ve Şeyh Sâbit b. Muhammed Ngaunje, Malavi'nin çeşitli bölgelerini dolaşarak bilhassa Yao kabilesi arasında İslâmiyet'i yaymaya devam ettiler. Yeni camiler inşa ettikleri gibi eğitim

tikleri gençler arasından birçok İslâm davetçisi yetiştirdiler. Özellikle Yaolar içinde yaygın olan Şâzeliyye ve Zengibar sultanlarının himayesindeki Kâdiriyye tarikatları Malavi'de İslâmiyet'in benimsenmesinde önemli rol oynadı. Şâzeliyye tarikatının önce Komor adalarında, ardından Doğu Afrika'da yayılmasında Komorlu Şeyh Ma'rûf'un büyük etkisi olmuştur.

Yao kabilesinin reisleri V. Mutaka Csonga'nın öncülüğünde Alman, İngiliz ve Portekizliler'e karşı 1912 yılına kadar yürüttükleri mücadelenin sonuçsuz kalması üzerine ülke tamamen sömürgeleşti. XX. yüzyılın başında ülke nüfusunun % 60-65'i müslüman iken bu oran İngiliz sömürgeciliği ve misyoner faaliyetleriyle % 30-35 seviyesine kadar düştü. 1830 yılından itibaren Doğu Afrika'da faaliyet göstermeye başlayan misyonerler karşılarında tek engel gördükleri müslümanlara karşı saldırgan tavır takındılar. 1850'de Mangochi'de Church of Scotland ile başlayan eğitim faaliyetleriyle Yao ve Çiçeva kabilelerini hristiyanlaştırmayı amaçladılar. 1859'da Malavi'ye gelen David Livigstone'nun önderliğinde ülkenin her tarafında misyoner okulları açıldı. Sömürge idaresi ülkedeki her türlü eğitim faaliyetini misyoner okullarına bıraktı. Hristiyan ismi alıp vaftiz olmayı kabul edenler dışında müslüman çocukları okullara kaydedilmedi. Müslümanlar buna tepki olarak kendi bölgelerinde misyoner okulu açılmasına ve kilise inşasına müsaade etmediler. Ancak eğitim göremedikleri için işçilik ve hizmetçilik yapan müslümanlar arasında hristiyanlığı benimseyip papaz, öğretmen ve teknik eleman olarak yetişenler de oldu. Malavi kilisesi 1944 yılına kadar bütün okulların idaresini elinde tuttu. Müslüman çocukları ücretsiz olduğu için ilkokula devam etseler de ücretli olan ortaokullara sadece kilisenin ücretini karşıladığı öğrenciler gidebiliyordu. Kilselerin 1950'de başlattığı müslümanları hristiyanlaştırma girişimleri bugün de sürmektedir.

Malavi'de eğitim faaliyetlerine aslında müslümanlar öncülük etmişlerdir. 1910'da sömürge valisi olan Alfred Sharpe her Yao köyünde bir cami ve müslüman tüccar bulunduğundan bahsetmekteydi. Müslümanların Arap harflerini kullandıkları Sevâhilî dilindeki eğitimlerine son veren İngilizler alfabeyi de Latin harflerine çevirdiler. Müslümanların kendilerine ait okullar açmak için 1926 yılında sömürge idaresine yaptıkları başvuru 1930'da sonuç verdi ve bazı okullar açıldı. Fakat ki-

lisenin baskısıyla bu okullar bir yıl sonra kapatıldı. 1946'da müslümanların Chiradzulu, Zomba ve Mangochi'de yeni okullar açmasına izin verilince bunların idaresi Central Body Muslim Education'a bırakıldı. Bu kurum, daha sonra Malavi müslümanlarını bir araya getiren Muslim Association of Malawi'ye dönüştü. Bu tarihten 1962 yılına kadar ülke genelinde açılan müslüman okulu sayısı yirmi dokuzaya ulaştı. Bunlardan sadece yedisi sömürge idaresi tarafından destek gördü, diğerleri kapandı veya zor şartlar altında eğitimlerine devam edebildi. 1980'li yıllarda Küveyt'in karşıladığı paralarla müslüman çocukları için yeni okullar açıldı. İslâm eğitimi almak üzere Zengibar ve Kenya'nın Mombasa şehrine gönderilen gençlerin Malavi'ye dönmeleri ülkede İslâmiyet'in güçlenmesine katkı sağladı. Bağımsızlık sonrası müslümanların eğitime ilgileri artmakla birlikte 2003 yılında ülkenin tek üniversitesinde 6000 öğrenci arasında sadece altmış beş müslüman öğrenci bulunmaktaydı. Malavi müslümanları Şâfiî, ülkeye Asya'dan göç eden müslümanlar ise genelde Hanefî mezhebine mensuptur.

Bir ziraat ülkesi olan Malavi'den sömürge döneminde komşu devletlere çok sayıda insan göç etti. Zambiya ve Güney Afrika'daki madenlerde çalışmak üzere yüz binlerce müslüman Malavili erkek köylerinden ayrıldı. Arazi işleri için ihtiyaç duyulan işgücünü karşılamak üzere ülke içinden ve Mozambik'ten bu köyle gelen hristiyan erkeklerden bir kısmı müslüman kadınlarla evlenerek çocukla-

rıyla birlikte onları da hristiyanlaştırdılar. Böylece çok sayıda müslüman köy din değiştirdiği için müslümanlar güç kaybettiler ve sömürge döneminde önemli bir etkinlik gösteremediler.

Malavi 1964'te bağımsızlığını elde etti. Bağımsızlık sonrasında, Amerika Birleşik Devletleri'nde tıp eğitimi gören presbiteren kilisesine bağlı Hastings Kamuzu Banda'nın kurduğu ve diktatörlüğe dönüştürdüğü yönetim döneminde müslümanlar sömürge devrinde olduğu gibi başta eğitim olmak üzere birçok alanda geri plana itildiler. 1992 yılında Malavi'de hızlı siyasî değişim süreci başladı. The Democratic Front adlı siyasî partinin başkanı olan müslüman Bakili Muzuli ülkeyi diktatörce idare eden Hastings Kamuzu Banda'ya karşı ciddi bir muhalefet hareketi oluşturdu. 1994'te çok partili siyasî hayata geçildi ve yapılan seçimi Muzuli kazandı. 1980'lerde başlayan İslâmî hareket yayıldı, hareketin Shuaibu Attimu gibi önde gelenlerinden bir kısmı kurulan hükümette görev aldılar. 1999 yılında devlet başkanlığı seçimini ikinci defa kazanan Bakili Muzuli Küveyt, Libya ve Sudan gibi ülkelerle yakın iş birliğine girerek ülkede yaptığı birçok yatırım için malî destek aldı. Muzuli döneminde Millî Eğitim Bakanlığı okullardaki İncil dersini kaldırarak yerine dünya dinleri dersini koydu. Bu derste İslâmiyet, Hristiyanlık ve Yahudilik okutulmaya başlandı.

Ülkenin eski başşehri olan Zomba, Malavi müslümanlarının merkezi olarak kabul edilmektedir. 1940 yılında Asyalı müslümanların da yardımıyla Muslim Educa-

Malavi'nin Blantyre şehrinde Hintli müslümanların inşa ettiği cami



tion Association bu şehirde kuruldu. Mangochi, Mulanje, Blantyre, Machinga, Dedza, Chiradzulu, Lilongve, Salima ve Nkhokota müslümanların yoğun olarak bulundukları diğer şehirlerdir. 1984'te ülke genelinde cuma namazı kılınan 6000 cami bulunuyordu. Malavi müslümanlarının kurdukları Limbe Muslim Jamaat, The Lilongwe Muslim Jamaat, The Kanyenda Mohammedan Schools Association, Nuru Islam Association gibi kuruluşlar The Muslim Association adı altında toplanmıştır. Ülkenin her tarafında müslüman çocuklarını eğiten Kur'an okulları bulunmaktadır.

1928'den itibaren Hindistan'dan Malavi'ye genellikle ticaretle uğraşan müslümanlar gelmeye başladı. Bunlar özellikle Blantyre ve Zomba şehirlerinde cami ve medreseler inşa ettiler. 1950-1960 yılları arasında Güney Afrika üzerinden yeni bir Asyalı müslüman göçü oldu; göçmenler daha ziyade Lilongve, Zomba, Limbe ve Blantyre'e yerleşmeyi tercih ettiler.

Müslümanlar sömürgecilik döneminde ve bağımsızlık sonrasında misyonerlerin idaresindeki okullara devam edemediklerinden ülkede devlet memuru olarak çalışan müslüman sayısı yüzde bir seviyesindedir. 1970'li yıllarda müslüman gençler ilk ve orta öğretim okullarına, üniversitelere ve teknik okullara devam etmeye başladı. 1975'te Güney Afrika'daki müslümanlarla münasebetler geliştirildi. İki yıl sonra Güney Afrika'da yapılan müslüman gençlik konferansına Malavili müslüman gençler de temsilci gönderdiler. III. Güney Afrika Müslüman Gençler Konferansı'nın 1981 yılında Malavi'nin Blantyre şehrinde toplanması ülkede İslâmî faaliyetleri güçlendirdi. Küveyt'te kurulan Malawi Muslim Commite adını 1982'de Africa Muslim Agency olarak değiştirdi. Bu kurumun görevlendirdiği Şeyh Sa'd et-Tâlib'in Malavi'deki gayretleriyle on yıl içinde 300 cami, yirmi eğitim merkezi ve iki klinik açıldı. Malavi'de İslâmiyet'in canlanmasında Doğu Afrika sahillerinden gelen âlimler ve Pakistan Tebliğ Cemaati mensupları da etkili olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA :

Mahmud Brelvi, *Islam in Africa*, Lahore 1964, s. 309-318; G. Shepperson, "The Jumbie of Kotsa and Some Aspects of the History of Islam in British Central Africa", *Islam in Tropical Africa* (ed. I. M. Lewis), Oxford 1966, s. 193-207; G. de Bosschère, *Autopsie de la colonisation*, Paris 1967, s. 185-186, 274; J. M. Cuoq, *Les musulmans en Afrique*, Paris 1975, s. 477-

482; Türkkaya Ataöv, *Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri*, Ankara 1977, s. 464-466; A. J. Wills, *An Introduction to the History of Central Africa Zambia, Malawi and Zimbabwe*, Oxford 1985, tür.yer.; F. Renault, *Tippo-Tip un potentat arabe en Afrique centrale au XIX^{ème} siècle*, Paris 1987, s. 10, 181-182, 217; C. Coulon, "Vers une sociologie des confréries en Afrique orientale", *Les voies de l'Islam en Afrique orientale* (ed. F. Constantin), Paris 1987, s. 111-133; A. Msiska, "Malawi", *World Survey of Islamic Manuscripts* (ed. G. Roper), London 1993, II, 241-257; A. P. H. Thorold, "Metamorphoses of the Yao Muslims", *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa* (ed. L. Brenner), London 1993, s. 79-90; a.mlf., "The Muslim Population in Malawi", *al-İlm*, XIII, Durban 1993, s. 71-76; Aydoğan Köksal, *Afrika, Genel ve Ölkeler Coğrafyası*, Ankara 1999, s. 121-124; Mohamed Amra, *Fourteen Centuries of Islam in Africa*, Dormerton 2001, s. 13-17; Muhammed H. A. Kulesi, "The Situation of Muslim Minorities in Africa and Their Role in Society - Malawi as a case of Study", *Conference Muslim Minorities in Africa, Accra-Ghana, 20-22 January 2003* (İSAM Dokümantasyon Servisi Malavi dosyası); İbrahim A. G. Panjwani, "Muslims in Malawi", *JIMMA*, I/2 (1979), s. 158-168; M. Ali Kettani, "Muslim East Africa: An Over-View", *a.e.*, IV/1-2 (1982), s. 104-119; K. T. Brethren, "Muslims in Malawi", *The Muslim World League Journal*, IX/6, Makkah 1982, s. 59-61; D. S. Bone, "Islam in Malawi", *Journal of Religion in Africa*, XIII/2, Leiden 1982, s. 126-138; a.mlf., "The Muslim Minority in Malawi and Western Education", *JIMMA*, VI/2 (1985), s. 412-419; S. V. Sicard, "Islam in Malawi", *a.e.*, XIV/1-2 (1993), s. 107-115; a.mlf., "The Arrival of Islam in Malawi and the Muslim Contribution to Development", *a.e.*, XX/2 (2000), s. 291-311; P. G. Forster, "Religion and the State in Tanzania and Malawi", *JAAS*, XXXII/3-4 (1997), s. 163-184; *Journal of Religion in Africa* (Malawi, A Special Issue in Honour of Matthew Schoffeleers), XXIX/4, Leiden 1999.



AHMET KAVAS

MALAY

(bk. MALEZYA).

MÂLÂYÂNİ

(مالاياني)

Kişinin

dinî ve dünyevî hayatı bakımından fayda sağlamayan gereksiz söz ve davranışları ifade eden bir tabir.

Sözlükte "kişi için bir anlam ve değer taşımayan, onu ilgilendirmeyen" mânasındaki *mâ lâ-ya'nî* tabiri "insanın yapmaması halinde günah işlemiş olmaya çağrı, şahsının veya malının zarar görmeyeceği davranışlar" (krş. Gazzâlî, III, 113); "kişinin ihtiyaç duymadığı, kendisi için

gerekli olmayan, fayda sağlamayan işler, fuzûlî sözler" (Teftâzânî, s. 57) olarak açıklanmıştır.

Kur'an-ı Kerim'de mâlâyânî tabiri geçmemekle birlikte **abes** (boş, amaçsız, gereksiz iş) (el-Mü'minûn 23/115), **lağv** (boş ve mânasız söz) (el-Mü'minûn 23/3; el-Kasas 28/55), **lehv** ve **la'b** (oyun ve eğlence) kelimeleri mâlâyânîye yakın anlamlarda kullanılmıştır. Ayrıca insanların hayatlarını din ve dünyaları için hayırlı, yararlı işlerle zenginleştirmeleri gerektiğini ifade eden pek çok âyet vardır. Hadislerde ise mâlâyânî tabiri geçmektedir. Buhârî'nin *el-Câmi'u's-şâhîh*'inde bir bab, çok soru sormanın ve kişinin kendisini ilgilendirmeyen (*mâ lâ-ya'nî*) işler yapmaya kalkışmasının mekruh olduğuna dair hadislerle ayrılmıştır ("İ'tisâm", 3). Hz. Peygamber, İslâm ahlâk kültüründe mâlâyânînin terim halini almasına kaynaklık eden bir hadisinde, "Kişinin mâlâyânîyi terketmesi müslümanlığının güzelliğindendir" demiştir (*Müsned*, I, 201; İbn Mâce, "Fiten", 12; Tirmizî, "Zühd", 11). Bu hadis, başta kırk hadis literatürü olmak üzere daha çok ahlâka dair hadislerin toplandığı eserlerde "İslâm'ın merkezî ilkelere" (medârü'l-İslâm), "ahlâkın temel prensipleri" (usûlü'l-edebe) ve "iyi davranış kurallarının özeti" (cimâu âdâbi'l-hayr) sayılan dört hadisten biri olarak gösterilmiştir (diğerleri şunlardır: "Allah'a ve âhiret gününe iman eden kişi ya hayır söz söylesin ya da sussun" [Buhârî, "Edeb", 31, 85]; "Kendisine öğütte bulunmasını isteyen bir kişiye Resûl-i Ekrem, 'Öfkene hâkim ol' buyurmuştur" [Buhârî, "Edeb", 76]; "Kişi kendisi için sevip istediği bir şeyi din kardeşi için de istemedikçe iman etmiş olmaz" [Buhârî, "İmân", 7]). Hz. Lokman'ın, ahlâk ve erdemde bulunduğu düzeye ulaşmasını doğru sözlü olmasına, emanete riayet etmesine ve mâlâyânîyi terketmesine borçlu olduğunu belirttiğine dair Mâlik b. Enes'in aktardığı rivayet (*el-Muvaṭṭa*ʿ, "Kelâm", 17). İslâm kültüründe bu davranışların evrensel ahlâk normları olarak tanındığını göstermektedir.

Kaynaklarda hadislerde geçen mâlâyânî tabiri, açıkça haram kılınmış veya haram olup olmadığı şüpheli söz ve davranışların yanında mekruhları, hatta yaparına göre gereksiz olan mubahları da kapsayacak şekilde açıklanmıştır. Hz. Peygamber'in mâlâyânîyi terketmeyi kişinin müslümanlığının güzelliğinden sayması, bir davranışın mâlâyânî olup olmadığının şahsî isteklere göre değil İslâmî ilkelere

ve bu ilkelerle uyuşan aklı ve örfî hükümlere göre belirlenmesi gerektiğini göstermektedir. Bu ilkeler ve hükümlere göre insanların dünya ve âhiretleri için yararlı olan söz ve davranışlara *mâyânî* (mâ ya' - nî = kişiyi ilgilendiren şey), faydasız olanlarına da *mâlâyânî* denilmiştir (İbn Receb, s. 105-107).

Birçok âyet ve hadise göre kişinin yakın ve uzak çevresine, topluma ve insanlığa yararlı olan sözleri ve davranışları aynı zamanda kendisine de sevap kazandırdığından bunlar onun için *mâyânî*, zararlı olanları ise kendisini günahkâr yaptığından *mâlâyânî* sayılır. Hatta genel olarak canlı ve cansız tabiata karşı sorumluluk doğuran davranışları da bu çerçevede düşünmek gerekir. Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde çeşitli örnekleri görülen emir ve yasaklar insanlarda hayatın oyun ve eğlenmeden ibaret olan (el-En'âm 6/32; el-Hadîd 57/20), bu sebeple de *mâlâyânî* kapsamına giren yönüne bilinçsizce kapılıp gitmek yerine gerek bizzat işleyeni gerekse başkaları için iyiliği ve yararı kalıcı olan, dolaısıyla Allah katında sahibine hayırlı karşılıklar kazandıracak olan (el-Kehf 18/46; Meryem 19/76) faaliyetlerle hayatı zenginleştirme sorumluluğunu geliştirmeyi amaçlamaktadır. *Mâlâyânî*yi terk tasavvufta daha da önem kazanıp *mâsivâyı* terk olarak anlaşılmış, dünya ile sırf dünyalık elde etmeye yönelik bir irtibat kurulması *mâlâyânî* ile uğraşma olarak kabul edilmiş ve kınanmıştır (bk. *MÂSİVÂ*).

Eğitim ve öğretimle ilgili klasik İslâmî eserlerde *mâyânî* ve *mâlâyânî* ölçüleri eğitime de uygulanmış, genel olarak kişilerin dinî hayatı ve uhrevî kurtuluşu için gerekli olan bilgilere öncelik verilmesi yanında eğitim ve öğretim sürecinde her öğrencinin yaşına, yeteneğine ve diğer özel durumlarına göre ilmî konular arasında onu ilgilendirenle ilgilendirmeyen, hemen ilgilendiren veya ileride ilgilendirecek olan yönleriyle bir öncelik sırasının izlenmesi gerektiği üzerinde önemle durulmuştur (meselâ bk. Gazzâlî, I, 16-55; İbn Haldûn, III, 1243-1248; Ahmed b. Abdullâh eş-Şevkî, s. 8-15).

BİBLİYOGRAFYA :

el-Muvaṭṭaʿ, "Kelâm", 17; *Müsned*, I, 201; Buhârî, "İmân", 7, "İftîhâm", 3, "Edeb", 31, 76, 85; İbn Mâce, "Fiten", 12; Tirmizî, "Zühûd", 11; Gazzâlî, *İhyâ*, I, 16-55; III, 112-114; Teftâzânî, *Şerhu Hadîsi'l-erba'în li'n-Nevevî*, İstanbul 1316, s. 57-58; İbn Receb, *Câmi'u'l-ülûm*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 105-107; İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1243-1248; Ahmed b. Abdullâh eş-Şevkî, *Şevki'ale'l-Fenârî*, İstanbul 1302, s. 8-15.



MUSTAFA ÇAĞRICI

MALAZGİRT MUHAREBESİ

1071'de Bizans'la yapılan ve Türkler'e Anadolu'nun kapılarını açan meydan savaşı.

Büyük Selçuklu Devleti'nin kuruluşunu sağlayan Dandanakan Savaşı'ndan (431/1040) sonra Merv şehrinde toplanan büyük kurultayda cihan hâkimiyeti mefkûresi doğrultusunda tesbit edilen fetih planları çerçevesinde Selçuklular bilhassa batı yönünde büyük fetih hareketlerine başladılar. Anadolu'nun bir Türk yurdu haline getirilmesi uğruna yapılan bu mücadeleler sırasında Selçuklu kuvvetleri Sivas'a kadar ileri hareketlerine devam etmişler ve buradaki Bizans kaleleri ve müstahkem mevkiilerini geniş çapta tahrip etmişlerdir. Anadolu'daki Selçuklu istilâ ve fetih hareketlerinin hızla devam ettiği sıralarda Bizans'ta imparator olan IV. Romanos Diogenes, gittikçe artan Türk fetihlerini durdurmak amacıyla çeşitli milletlerden meydana getirdiği bir orduyla Mart 1068'de Anadolu'da Selçuklu kuvvetlerine karşı harekâta başladı ve Maraş'a kadar gitti. Ancak kesin bir başarı kazanamadan geri döndü. Yeniden başlayan Selçuklu akınlarına karşı sevkettiği kuvvetlerin yenilmesi üzerine imparator, Sivas ve Malatya'ya iki ordu gönderdiği gibi kendisi de üçüncü bir orduyla bizzat harekete geçerek Harput yörelerine kadar ilerledi. Fakat Selçuklu kuvvetlerinin Orta Anadolu'nun merkezi durumundaki Konya başta olmak üzere birçok şehir ve kasabayı fethetmeleri karşısında hiçbir başarı elde edemeden İstanbul'a dönmek zorunda kaldı (1069). İmparatorun 1070 yılında saraydaki muhalefet sebebiyle başşehirden ayrılmadığı için en güvenilir kumandanları emrinde gönderdiği ordular da başarılı olamadı. Bunun üzerine Romanos Diogenes, doğrudan İran'a ulaşıp merkezlerini ele geçirmek suretiyle Selçuklu problemini kökünden halletmek için Ayasofya Kilisesi'nde düzenlenen büyük bir törene katıldıktan sonra 13 Mart 1071 günü öncekilere daha güçlü bir orduyla yola çıktı. Çeşitli kaynaklarda 600.000'e varan rakamlar verilmeyle birlikte 200.000 kişi civarında olduğu tahmin edilen bu ordu Balkanlar'daki Peçenek, Uz, Kıpçak ve Hazar Türkleri ile Slav, Alman, Bulgar, Frank, Ermeni ve Gürcüler'den oluşturulmuş ve en güçlü silâhlarla donatılmıştı. Öte yandan Fâtîmî Veziri Nâsirüddeve el-Hamdânî'nin davetiyle, fakat aslında önceden beri tasarla-

dığı fetih amacıyla Horasan'dan Mısır'a doğru hareket eden Selçuklu Sultanı Alparslan da Halep önlerine gelmiş bulunuyordu. Halep'i bir süre kuşattıktan (Şâban 463 / Mayıs 1071) sonra şehri elinde tutan Mirdâsî Emîri Mahmûd'un, huzura çıkıp itaat arzemesi üzerine Alparslan Mısır'a gitmek üzere Halep'ten ayrıldı. Yolda Romanos Diogenes'in elçisi kendisine yetişip imparatorun Menbic, Ahlat ve Malazgirt'in iadesini istediğini, aksi takdirde bir orduyla harekâta başlayacağını bildirdi. O sırada başka kaynaklardan, Bizans imparatorunun çok önceden harekâta başladığını ve kalabalık bir orduyla Erzurum yönünde ilerlemekte olduğunu haber alan sultan, elçiyi sert bir cevapla geri gönderdikten sonra Mısır seferini yarıda kesip Doğu Anadolu'ya yöneldi ve yiyecek sıkıntısı sebebiyle bir kısım yaşlı askeri terhis ederek Urfa üzerinden Diyarbakır yöresine vardı. Silvan'da iken imparatorun Malazgirt Kalesi'ni zaptedip halkını kılıçtan geçirdiğini öğrenince Erzen-Bitlis Boğazı yoluyla Ahlat'a doğru yola çıktı. Aynı günlerde imparator da Gürcistan'ı yeniden ele geçirmek ve özellikle ordusuna yiyecek sağlamak için 20.000 kişilik bir kuvveti kuzeydoğuya gönderirken arkasını güven altına almak amacıyla 30.000 kişilik bir kuvveti de Ahlat üzerine sevk etmişti. Alparslan Ahlat'a yaklaşıırken bu ikinci kuvvet Selçuklu atlıları tarafından durduruldu ve geri çekilmek zorunda bırakıldı. Sultanın Ahlat'a geldiği haberi duyulunca imparator bunun doğruluğunu tesbit için Nikephoros Bryennios kumandasında yeni bir birlik gönderdi. Bu birlik de Ahlat Selçuklu Garnizonu kumandanı Emîr Sunduk tarafından bozguna uğratıldı. Sunduk, imparatorun Basilakes (Vasilakes) Magistros kumandasında gönderdiği kuvveti de yenilgiye uğrattı. Basilakes esir alındığı gibi beraberinde taşımakta olduğu büyük hacda Selçuklu kuvvetlerinin eline geçti. Sultan bu hacın zafer âlâmeti sayılarak Bağdat'taki halifeye gönderilmesi için o sırada Hemedan'da bulunan Vezir Nizâmülmülk'e ulaştırılmasını emretti. Böylece büyük karşılaşmadan önce yapılan öncü savaşlarının tamamı Selçuklular tarafından kazanılmış oldu.

Çeşitli milletlerden oluşması sebebiyle birlikten mahrum 200.000 kişilik Bizans ordusuna karşılık Selçuklu ordusu hepsi aynı ideale hizmet eden yaklaşık 50.000 kişiden ibaretti. Alparslan'ın beraberinde Gevherâyin, Afşin, Sav Tegin, Sunduk ve Ay Tegin gibi Anadolu'yu ve Bizanslı-

lar'ı iyi tanıyan tecrübeli akıncı beyleriyle Artuk, Tutak, Dânişmend, Saltuk, Mengüçük, Çavlı, Çavuldur ve Porsuk gibi Selçuklu devletinin en değerli emirleri bulunuyordu. Alparslan, öncü savaşlarından bir süre sonra Ahlat'tan ayrılarak Ahlat-Malazgirt arasındaki Rahve ovasında karargâhını kurdu ve bir kısım askerini tepelere yerleştirip ovayı kontrolü altına aldı (25 Zilkade 463 / 24 Ağustos 1071). Arkasından, Bizans ordusuna oranla kendi ordusunun küçüklüğü sebebiyle bir meydan muharebesine girmeye henüz karar vermediğinden görünüşte barış teklifinde bulunmak, gerçekte ise düşmanın durumunu tesbit etmek maksadıyla imparatora bir elçilik heyeti gönderdi. Öncü savaşlarını kaybetmesine rağmen askerlerinin çokluğuna ve iyi donatılmış olmasına güvenen imparator Alparslan'ın bu elçilik heyetini köşeye sıkıştırdığı için gönderdiğini zannederek teklifini sert bir şekilde reddetti. Bunun üzerine savaşın kaçınılmaz olduğunu gören sultan ordusunu savaş düzenine soktu ve bir kısım atlı kuvvetlerini küçük bir yarma vadi boyunca pusuya yatırıırken bizzat kumanda edeceği 4000 kişilik hassa askerini merkez hattına yerleştirdi. Bir süre sonra, merkez hattında Romanos Diogenes olmak üzere Nikephoros Bryennios, Aliattes ve Andronikos Dukas gibi kumandanların yer aldığı Bizans ordusunun da savaş düzenine girmesiyle iki ordu karşı karşıya geldi ve 26 Zilkade (25 Ağustos) son hazırlıklarla geçirildi. Bu arada Abbâsî Halifesi Kâim - Biemrillâh da o sıralarda bütün İslâm dünyasının yakından ilgilendiği Malazgirt Muharebesi'nin Alparslan tarafından kazanılması hususunda bir dua metni hazırlatarak cuma namazında bütün İslâm ülkelerindeki minberlerden okutulmasını emretti. 27 Zilkade 463 (26 Ağustos 1071) Cuma günü öğleye kadar orduyu denetleyen ve kumandanlarına son direktiflerini veren Alparslan, imamı ve fakihî Buharalı Ebû Nasr Muhammed'in bütün müslümanların İslâm'ın zaferi için dua ettikleri cuma günü öğle vaktinde düşmana saldırması tavsiyesine uyarak ordusuyla birlikte cuma namazını kıldıktan sonra "Ölürsem kefenim olsun" dediği beyaz bir elbiseyle askerin karşısına çıktı ve şöyle dedi: "Ben, müslümanların camilerde bizim için dua etmekte oldukları bu saatlerde düşmanın üzerine atılmak istiyorum. Galip gelerek arzu ettiğimiz sonuç gerçekleşmiş olur, yenilirsek şehid olarak cennete gideriz. Bugün burada ne emreden bir sultan ne

de emir alan bir asker var; ben de içinizden biri olarak sizinle birlikte savaşacağım; benimle gelmek isteyenler peşime düşsünler, istemeyenler serbestçe geri dönebilirler". Alparslan bu ünlü konuşmasının ardından ilk hücumu başlattı.

Şiddetle saldırıya geçen hassa askerleri birkaç saat içerisinde, Alparslan'ın bizzat yönettiği sahte ric'at harekâtı ile başlarında Romanos Diogenes'in bulunduğu Bizans merkez kuvvetlerini peşlerine düşürerek pusudaki birliklerin önüne çekmeyi başardılar. Pusudaki Selçuklu atlıları taarruza geçtikleri sırada Alparslan da çekilmekte olan kendi kuvvetlerini geri çevirerek hücumu kaldırdı. İmparator hatasını anladığında artık çok geç kalmıştı. Romanos Diogenes sol kanattan yardım istediye de pusudan çıkmış bulunan Selçuklu atlıları buna engel oldular. Öte yandan sağ kanat kuvvetlerinin çoğunluğunu teşkil eden Türk kökenli askerler başlarında Tamış adlı beyleri olduğu halde Selçuklu tarafına geçtiler ve bu olay ordunun dağılmasına sebep oldu. Bu durum karşısında imparator askerlerini geriye çekip karargâhın arkasında toplanmak istediye de geri çekilişi kaçış şeklinde değerlendirildi ve önce ihtiyat kuvvetleri, arkasından Ermeni kıtaları savaş alanını terketti. Sonuçta öğle vaktinden geceye kadar devam eden bu meydan muharebesinde Bizanslılar ağır bir yenilgiye uğradı. Ordunun büyük bir kısmı kılıçtan geçirilmiş, imparator ve çok sayıda general esir alınmış, askerlerin ancak bir bölümü kaçarak canlarını kurtarabilmişti.

İslâm, Bizans, Ermeni ve Süryânî kaynaklarının belirttiğine göre Alparslan imparatora bir savaş esiri değil bir konuk hükümdar muamelesi yapmış, hatta onu yanına oturtmuştur. İki hükümdar arasında geçen müzakereler sonunda aşağıdaki maddeleri ihtiva eden bir barış antlaşması imzalandı: 1. İmparator kurtuluş akçesi olarak 1,5 milyon altın verecek. 2. Bizans Devleti her yıl Selçuklular'a 360.000 altın vergi ödeyecek. 3. Bizans'ın elinde bulunan bütün İslâm esirleri serbest bırakılacak. 4. Bizanslılar gerektiğinde Selçuklular'a askerî yardımda bulunacak. 5. İmparator kızlarından birini sultanın oğluna nikâhlayacak. 6. Antakya, Urfa, Menbic ve Malazgirt Selçuklular'a bırakılacak. Barış antlaşmasının imzalanmasından bir gün sonra Alparslan, maiyetine iki hâcib ve 100 hassa askeri verdiği Romanos Diogenes'i İstanbul'a doğru uğurladı. Ancak Bizans Senatosu, mağlubiyet haberini alınca Romanos Diogenes'i

tahttan indirip yerine VII. Mikhail Dukas'ı imparator ilân etmişti. Bizans kuvvetleri tarafından teslim alınan Romanos Diogenes getirildiği Kütahya'da gözlerine mil çekilerek hapse atıldı; ertesi yıl da Kinalıada zindanında öldü.

Savaşın sonra İsfahan'a giden Alparslan, başta Abbâsî halifesi olmak üzere bütün İslâm hükümdarlarına fetihnâmeler göndererek kazandığı zaferi müjdeledi. Bu haber ulaştığı her yerde büyük coşkuyla karşılandı ve bütün müslümanlar üzerinde derin bir etki meydana getirdi. Halife Kâim - Biemrillâh, Alparslan'a değerli armağanlarla birlikte özel bir mektup göndererek kazandığı zaferden dolayı onu kutladı ve ona çeşitli unvanlar verdi. Diğer İslâm memleketleri hükümdarları da Alparslan'ı özel heyetlerle değerli armağanlar ve tebriknâmeler gönderip kutladılar. Ayrıca devrin şair ve edipleri sultan hakkında kasideler, çeşitli övgü yazıları kaleme aldılar. Birçok tarihçi bu büyük zaferi, Hz. Ömer devrinde Bizans'a karşı kazanılan Yermük ve Sâsânîler'e karşı kazanılan Kâdisiye zaferlerine benzetmiştir. Yalnız İslâm dünyasında değil Batı dünyasında da dikkat ve ilgiyle izlenen bu zaferden birkaç yıl sonra Anadolu ve Suriye'de hâkimiyetin müslüman Türkler'in eline geçmesi üzerine bütün Avrupa bir araya gelmiş ve Haçlı seferlerinin hazırlıklarına başlamıştır.

Malazgirt Muharebesi Türk ve dünya tarihinin dönüm noktalarından birini oluşturur. Bu zafer sonunda, Bizanslılar'ın bütün maddî imkânlarını kullanarak hazırladıkları büyük ordu dağıldığından daha sonraki yıllarda Türkler önemli bir direnişle karşılaşmadan Anadolu içlerine akarak kısa zamanda Ege ve Marmara kıyılarına kadar ilerlemişler ve bu defa istilâ ve yağma amacı taşımadan fethettikleri toprakları vatan edininip Saltuklu, Mengüçüklü, Dânişmendli, Dilmaçoğulları, Ahlatşahlar, Yinaloğulları, Çubukoğulları ve Artuklu devletlerini kurmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ebü'l-Ferec, *Tarih*, I, 320-324; *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)* (nşr. trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1962, s. 48 vd., 140 vd.; Ahmed b. Mahmûd, *Selçuknâme* (haz. Erdoğan Merçil), İstanbul 1977, I, tür.yer.; M. Halil Yınanç, *Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri I: Anadolu'nun Fethi*, İstanbul 1944, s. 57-85; *Selçuklular Tarihi, Alp Arslan ve Malazgirt Bibliyografyası* (haz. Milli Kütüphane Genel Müdürlüğü), Ankara 1965; Cl. Cahen, *Pre-Ottoman Turkey*, London 1968, s. 26-30; a.mlf., "İslâm Kaynaklarına Göre Malazgirt Savaşı" (trc. Zeynep Kerman), *TM*, XVII

(1972), s. 77-100; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, Ankara 1965, s. 123-134; a.mlf., *Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi*, İstanbul 1984, s. 21-44; Semavi Eyice, *Malazgirt Savaşını Kaybeden IV. Romanos Diogenes: 1068-1071*, Ankara 1971; Ali Sevim, *Malazgirt Meydan Savaşı*, Ankara 1971; a.mlf., *Anadolu'nun Fethi*, Ankara 1993; a.mlf. – Faruk Sümer, *İslam Kaynaklarına Göre Malazgirt Savaşı*, Ankara 1988; Faruk Sümer, "Malazgirt Savaşına Katılan Türk Beyleri", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, IV, Ankara 1975, s. 197-207; Nejat Kaymaz, "Malazgirt Savaşı ile Anadolu'nun Fethi ve Türkleşmesine Dair", *Malazgirt Armağanı*, Ankara 1972, s. 259-268; G. Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi* (trc. Fikret İşıltan), Ankara 1981, s. 319; Mehmet Altay Köymen, *Alp Arslan ve Zamanı*, Ankara 1983, I, 46-75; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, I, 47-50; Şerif Başta, "Malazgirt Meydan Muharebesi ve Romen Diogen", *BTTD*, sy. 47 (1971), s. 28-41; Akdes Nimet Kurat, "Malazgirt Savaşına Ait Yazı ve Tedkikler", a.e., sy. 47 (1971), s. 68-72; Erdoğan Merçil, "Türkçe Selçuknâme'ye Göre Malazgirt Savaşı", *TED*, sy. 2 (1971), s. 16-50; İbrahim Kafesoğlu, "Türk Fütûhat Felsefesi ve Malazgirt Muharebesi", a.e., sy. 2 (1971), s. 1-16; a.mlf., "Malazgirt", *İA*, VII, 242-248; a.mlf., "Alparslan", *DA*, II, 528-529; M. Angold, "The Byzantine State on the Eve of the Battle of Manzikert", *Byzantinische Forschungen*, XVI, Amsterdam 1991, s. 9-34; Carole Hillenbrand, "Malazgird", *EP* (ing.), VI, 243-244.



ALİ SEVİM

MALCOLM X

(1925-1965)

Amerikalı zenci müslüman lider.

19 Mayıs 1925'te Omaha'da (Nebraska) doğdu. Asıl adı Malcolm Little'dir. Zencilerin Amerika Birleşik Devletleri'nde özgürlüklerine kavuşamayacaklarına ve dolayısıyla Afrika'ya geri dönmeleri gerektiğine inanan Reverend Earl Little adlı bir Baptist rahibinin oğludur. Dört kardeşi beyazlarca öldürülen babası 1931'de fâili meçhul bir cinayet sonucu hayatını kaybedince Malcolm ve bir kısmı üvey olan yedi kardeşi Refah Kurumu tarafından çeşitli ailelerin yanına yerleştirildi, annesi de akıl hastahanesine yatırıldı. On üç yaşında iken İslâhî Okulu'na gönderilen Malcolm'un "beyaz adam"la ilgili olumsuz düşünceleri burada oluşmaya başladı. Beyaz insanlarla ilişkileri Refah Kurumu görevlileri ve mahalleden tanıdığı birkaç beyaz çocukla sınırlı olmakla birlikte yaşadığı bazı olaylar bu düşüncelerini keskinleştirdi.

İslâhî Okulu'ndan ayrıldıktan sonra Boston'da yaşayan üvey ablasının yanına giden Malcolm konser salonunda ayak-

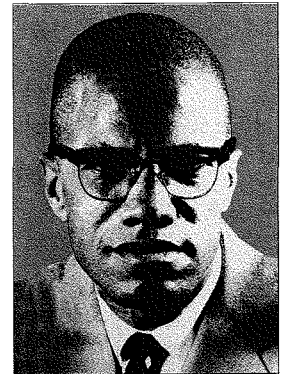
kabı boyacılığı, müşterileri zenci olan bir lokantada garsonluk yaparken gece hayatıyla tanıştı. On altı yaşında Boston - New York arasında çalışan trenlerde sandviç satmaya başladı; New York'a gidip geldikçe zencilerin yaşadığı Harlem'i tanıdı. Harlem'de çalışmaya başladığı barda kendisini uyuşturucu ve kadın ticaretinden antika eşya hırsızlığına kadar giden kirlî bir hayatın içinde buldu. 1946'da hırsızlıktan hapse mahkûm oldu. Charlestown Eyalet Hapishanesi'nde iki yıl yatıp ardından Concord Hapishanesi'ne nakledildi. Bu dönemde zenci milliyetçiliğini savunan ve hatta Tanrı'nın da zenci olduğunu söyleyen Elijah Muhammed'in görüşlerini benimseyerek hepsi onun anlattığı çerçevede müslüman olan kardeşlerinden bazılarıyla görüşmeye ve mektuplaşmaya başladı. 1948'in sonlarında nakledildiği Norfolk Hapishanesi'nde kardeşleri aracılığıyla Elijah Muhammed'le de mektuplaştı. Hristiyanlık'tan başka din tanımayan ve beyaz adamın dini olarak gördüğü bu dinden nefret eden Malcolm'un beyaz adama duyduğu kin ve düşmanlık onun Elijah'nın görüşlerini benimsemesini kolaylaştırdı.

Malcolm 1952'de hapisten çıkınca Elijah Muhammed'in kurduğu Nation of Islam hareketine katıldı. Enerjisi, teşkilâtçılığı ve harekete bağlılığı ile dikkat çekince Elijah onu teşkilât faaliyetleri için çeşitli yerlerde, son olarak da Harlem'de görevlendirdi. 1952 yılına kadar Little, bu tarihten itibaren davasının isimsiz bir hizmetkârı olduğunu simgeleyen X soyadını kullanmaya başlayan Malcolm büyük değer verdiği Elijah Muhammed'in konuşan ağız haline geldi. Şeytan diye tanımlanan "beyaz adam"dan kurtulmayı amaçlayan, sözünü sakınmayan, korkusuz, hararetili bir hatip olarak zenci yerleşimlerini faaliyete geçirdi. Zenci ırkçılığına dayanan hareketin etkin bir savunucusu oldu. Ocak 1958'de Nation of Islam'a bağlı olan Betty ile evlendi. Ondan isimleri Batılılar'a karşı duyduğu kinin izlerini taşıyan Atilla, Kubilay, İlyas ve Cemile adlı dört çocuğu doğdu.

Malcolm ile Elijah arasındaki sıcak ilişki sonraki yıllarda giderek bozulmaya başladı. Malcolm'un yükselen grafiği Elijah Muhammed'i korkuturken Malcolm, Elijah Muhammed'in özel hayatını sorgulamaya girişti. İki eski sekreterinin, çocuklarının babası olduğu iddiasıyla Elijah aleyhine nafaka davası açması onu Malcolm'un gözünden iyice düşürdü. Elijah'ın Kennedy suikastı üzerine (Kasım 1963)

Malcolm'a doksan gün süreyle konuşma yasağı koyması gerginliği arttırdı. Gerginliğin asıl sebebinin Elijah'nın, hareketin Malcolm tarafından militan bir karaktere dönüştürülmesinden kaygı duyması olduğu da öne sürülmektedir (Breitman, s. 7). Basında konuşmalarının şiddet içerdiği gerekçesiyle Malcolm aleyhinde yazıların çıkması onun zenciler üzerindeki etkisini azaltmadı, aksine Amerika'da bir isyan başlatabilecek ya da bastırabilecek tek zenci olarak görülmeye başlandı (Haley, s. 610).

Mart 1964'te Elijah Muhammed ve Nation of Islam hareketinden ayrılan Malcolm artık yerinin Elijah'nın yanı değil zenci yerleşimler olduğuna karar verdi. Bu dönemde İslâm anlayışı değişmeye başladı, beyaz adamın şeytan olduğu görüşünden vazgeçti. Müslüman ülkelerin diplomatlarıyla görüşerek İslâmiyet hakkında bilgiler aldı. Öteden beri aklında olan Afrika ile köklerin korunmasını, işçilerin canlı tutulmasını savunan Afro-Amerikan tezini canlandırmak ve hacca gitmek amacıyla Ortadoğu ve Kuzey Afrika ülkelerinde bir seyahate çıktı. Mekke'de dünyanın her tarafından gelen farklı ırklardan müslümanlarla tanıştı ve ırk ayırımına dayanmayan bir din anlayışına ulaştı. Tanıştığı kişiler arasında övgüyle bahsettiği parlamenter Kasım Gülek de vardır (a.g.e., s. 657, 659). Malcolm hayatının bu döneminde el-Hâc Mâlik eş-Şahbâz adını kullanmaya başladı. Güney Asya'dan Amerika'ya gelen müslümanların Farsça'da "doğan" anlamına gelen, mecazen "yiğit, yüksek görüşlü ve himmet sahibi" anlamındaki şahbâz ile (şehbâz) ilişkilendirdikleri bu soyadının aslında Amerikan zencilerinin atalarının mensup olduğu ve Arapça "şa'bu izz" (yüce kavim) terkibinden bozulmayla Şabaz şeklinde telaffuz edilen bir kabile adına dayandığı belirtilmektedir (Yahya Monastira, XXXII/1 [1993], s. 73-76). Mekke'den Amerika'-



Malcolm X

daki bir arkadaşına yazdığı mektupta Hz. İbrâhim'in, Hz. Muhammed'in ve diğer bütün peygamberlerin mekânı olan kutsal topraklarda bütün ırk ve renklerden insanlarda gördüğü kardeşlik ruhunu, konuk severliği anlatan ve her renkten insanın gösterdiği bu cana yakınlık karşısında büyüldüğünü, Amerika'nın ırk problemini ortadan kaldıran İslâm'ı anlamasının şart olduğunu söyleyen Mâlik eş-Şahbâz, Amerika'ya dönünce gerçek anlamda siyah-beyaz kardeşliğini esas alan bir toplum meydana getirmeyi amaçlayan Muslim Mosque (Mart 1964) ve Organization of Afro-American Unity (Haziran 1964) adlı teşkilâtı kurdu. Fakat kısa bir müddet sonra kendisine ve ailesine yönelik tehditler almaya başladı, evi kundaklandı. Bu gelişmelerden fazla yaşatılmayacağını hisseden Malcolm, o sıralarda kendisiyle sürekli görüşerek biyografisini yazmakta olan Alex Haley'e kitabı yayımlanmış olarak okumaya ömrünün yetmeyeceğini söylemiş ve bir süre sonra 21 Şubat 1965'te Harlem'de konuşma yaparken öldürülmüştür. Suikast bir muamma olarak kalmakla birlikte üzerinde en fazla konuşulan ihtimal Elijah Muhammed ve Central Intelligence Agency (CIA) iş birliğiyle gerçekleştirilmiş olduğudur. Müslümanlar, özgürlükçüler, insan hakları savunucuları, sosyalistler ve daha birçok grup kendilerinde Malcolm X ile özdeşleştirecekleri bir yan bulmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

A. Haley, *Malcolm X* (trc. Abdullah Bizden – Yaşar Kayırlı), Ankara 1978; a.e. (trc. Yaşar Kaplan), İstanbul 1984; G. Breitman, *Malcolm X: The Man and His Ideas*, New York 1988; A. Young, *Malcolm X: Eylemin Öteki Yüzü* (trc. S. Tekin), Konya 1993; R. B. Turner, *Islam in the African-American Experience*, Bloomington 1997, s. 174-237; Yahya Monstra, "The Name Shabazz: Where did it Come From?", *IS*, XXXII/1 (1993), s. 73-76; L. H. Mamiya, "Malcolm X", *ER*, IX, 144-145; Akbar Muhammad, "Malcolm X", *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, III, 38-41.



ALİ KÖSE

MALDİVLER

Hint Okyanusu'nda bir adalar ülkesi.

I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA II. TARİH

Hint Okyanusu'nun kuzeyinde, Seylan adasının yaklaşık 650 km. güneybatısında irili ufaklı 2000 civarında adadan oluşan Maldivler'in yüzölçümü 298 km².

nüfusu 329.685'tir (2003). Başkanlık tipi cumhuriyetle yönetilen ülkenin resmî adı Divehi Cumhûriyye, başşehri Male'dir (81.000 nüfus). Diğer yerleşim birimlerinin nüfusu 10.000'in altındadır.

I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

Maldiv adaları çok sayıda mercan adaları topluluğudur. Adaların üstü basık ve yükseklikleri azdır. Ülkenin en yüksek noktası sadece 24 metredir (Wilingili adasında). Ekvatorial iklim tipinin hâkim olduğu Maldivler'de sıcaklık yaz ve kış hemen hemen aynı kalır (30° C dolaylarında). Güneybatıdan esen musonlar Mayıs-ağustos aylarında yağış getirir. Adalar, aralarında hindistan cevizi ve ekmek ağaçlarının bulunduğu, tropik çalılardan oluşan gür bir bitki örtüsüne sahiptir.

Genel olarak adalardan sadece 200 kadarında yaşayan nüfus ataları Seylan adasından geldiği için Sinhalî diye bilinen topluluklar, Tamiller ve az sayıda Araplar'dan oluşur. Ülkede Hint-Avrupa dil ailesinden olan Divehi dilinin yanı sıra Arapça, Hintçe ve İngilizce konuşulmaktadır. Halkın tamamı Şâfiî mezhebine mensup Sünnî müslümandır.

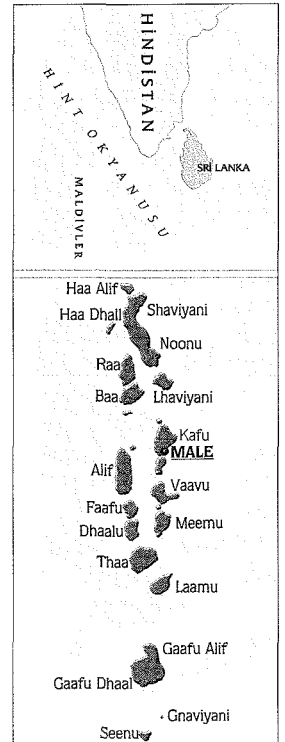
Maldivler'in ekonomik zenginliği balıkçılık ve turizme dayanır. Tarım toprakları çok az olduğundan pirinç gibi başlıca besin maddeleri dışarıdan alınır. Tarım alanında hindistan cevizi üretimi başta gelir. Yağından ve etli bölümünden besin olarak yararlanılan hindistan cevizinin kabuğunun liflerinden ip ve hasır yapılır. Eskiden gemi direklerini bağlamada kullanılan bu ipler Suudi Arabistan, Hindistan ve Çin'e satılırdı. Günümüzde ise eski önemini yitirmiştir. Sanayi etkinliği olarak balık konserveçiliği dışında hazır giyim, tekne yapımı ve el sanatları (turizme yönelik hediyelik eşya vb.) dikkati çeker. Ulaşım sektöründe sadece deniz ulaşımından söz edilebilir. Başşehir Male'de uluslararası bir havaalanı vardır. İhracatında donmuş orkinos balığı, konserve balık, kurutulmuş balık başta gelir. Bunlar en çok Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere, Tayland, Sri Lanka ve Japonya'ya satılır. Japonya ve Sri Lanka'nın öncelikli olduğu ithalatında çeşitli makineler, madenî yakıtlar, kimyasal maddeler ön sırayı alır.

II. TARİH

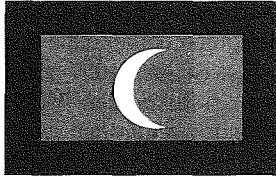
İsminin muhtemelen Sanskritçe'den geldiği kabul edilen Maldivler, Divehiler olarak bilinen yerli halkın dilinde Divehi Râjje diye adlandırılır. Bölgenin adı Arap-

ça kaynaklarda ise Dîbâ Mahal (Kādî Hasan Tâceddin, I, 8), Zibete'l-Mehel (İbn Battûta, IV, 53), ed-Dîbe (İbn Mâcid, vr. 74^b, 75^a), Cüzürü'z-Zîb (Süleyman el-Mehrî, vr. 24^a-25^a) şeklinde kaydedilmektedir.

Milâttan önce V. yüzyıldan itibaren yerleşim yeri olduğu anlaşılan Maldivler, İslâm dönemine kadar Hinduizm ve özellikle Budizm'in etkisinde kalmış ve burada birçok tapınak inşa edilmiştir. Maldivler'e İslâmiyet'in ne zaman girdiği hususu açık olmamakla birlikte daha ilk asırlarda müslüman tüccar ve denizciler vasıtasıyla bölgeye geldiği tahmin edilmektedir. İslâm'ın Maldivler'de geniş ölçüde yayılmaya başlaması VI. (XII.) yüzyıldan itibaren olmuştur. Maldivler'e dair bir eser yazmış olan Kādî Hasan Tâceddin'e (ö. 1139/1727) göre Maldivler'in Budist kralı, Tebriz'den gelen Şeyh Yûsuf Şemseddin et-Tebrîzî vasıtasıyla 12 Rebûlâ-hir 548 (7 Temmuz 1153) tarihinde müslüman olmuş ve Muhammed el-Âdil (Siri Bavanaditta Maha Radun) adını almıştır. Ardından Sultan Muhammed el-Âdil'in faaliyetleri neticesinde İslâmiyet bölgede yayılmaya başlamıştır (*Târîhu İslâmî Dîbâ Mahal*, I, 10). Maldivler'i 1343-1344 ve 1346 yıllarında ziyaret etmiş olan İbn Battûta ise adı geçen Budist kralın Mâlikî mezhebine mensup Mağribî Ebû'l-Berekât el-Berberî vasıtasıyla müslüman olup Ahmed ismini aldığını ve Ebû'l-Berekât tarafından yaptırılan camideki bir kitâ-



Maldivler



Resmî adı :	Divehi Cumhûriyye (Maldivler Cumhuriyeti)
Başşehri :	Male
Yüzölçümü :	298 km²
Nüfusu :	329.685 (2003)
Resmî dini :	İslâm
Resmî dili :	Divehi dili
Para birimi :	Rufiyaa (Rf)
	1 Rf = 100 Laari

bede bu hususun kaydedildiğini ifade etmektedir (*er-Rihle*, IV, 62-63). Bugün genellikle bölgede İslâmiyet'in Şeyh Ebû'l-Berekât el-Berberî sayesinde yayıldığı kabul edilmekte ve onun Male'deki türbesi en çok ziyaret edilen yerler arasında bulunmaktadır.

Maldiv adalarında bir buçuk yıl süreyle kalan, burada evlenen ve kadı olarak tayin edilen İbn Battûta "dünyanın en ilginç yerlerinden biri" şeklinde tanımladığı Maldivler'e geniş yer ayırmakta, halkının tamamının müslüman olup dindar, halim selim ve dürüst olduğunu, adalarda birçok caminin bulunduğunu kaydetmekte, bölgenin örf ve âdetleri, ticarî gelenekleri, dönemin hükümdarı Hatice Sultan başta olmak üzere kadınları hakkında bilgi vermektedir (*a.g.e.*, IV, 53-77, 98-100). IX. (XV.) yüzyılın Arap denizcisi İbn Mâcid ve onu takiben Süleyman b. Ahmed el-Mehrî de eserlerinde Maldivler'den bahsetmekte ve özellikle denizciler için faydalı bilgiler vermektedir.

VII. (XIII.) yüzyılda tamamen müslüman olduğu anlaşılan Maldivler 965-981 (1558-1573) yılları arasında Portekiz işgali altında kaldı. Portekizliler'le çarpışma esnasında öldürülen (965/1558) Sultan Ali b. Abdurrahman "eş-Şehid" unvanıyla Maldiv tarihine geçti. Adalar Portekiz kuvvetleri kumandanı Adiri Adiri'nin yönetimine verildi. Maldiv müslümanları, Portekiz işgaline karşı Muhammed el-Hatîb Takurufânu el-Utîmî ve kardeşleri Ali el-Hatîb ile Hasan el-Hatîb liderliğinde oldukça etkili bir direniş gösterdiler. Ali el-Hatîb bu mücadeleler sırasında öldürüldü. 981'de (1573) Portekizliler adalar-

dan çıkarıldı ve Muhammed Takurufânu sultan ilân edildi. Adaletli ve merhametli bir sultan olarak "el-Kebîr" unvanıyla anılan Muhammed Takurufânu idaresinde (1573-1585) Maldivler en huzurlu dönemlerinden birini yaşadı. Ancak dinî ilimler sahasında bir süre önce, başlayan gerileme özellikle Portekizliler'in Maldivler'i istilâsı sırasında belirgin hale gelmiş ve adalarda yaygın olan Mâlikî mezhebini neredeyse öğretecek âlim kalmamıştı. Bu sırada Hadrâmût'ta Şâfiî fikhî tahsil eden Maldivli âlim Muhammed Cemâled-din el-Mahallî ülkesine dönünce Sultan Muhammed Takurufânu tarafından kadı tayin edildi. Onun gayretleriyle adalarda hukukî uygulamalarda Mâlikî mezhebinin yerini Şâfiî mezhebi aldı ve halk arasında bu mezhep yayılmaya başladı.

Portekizliler 1034 (1625) yılında Maldivler'e tekrar saldırdıysa da Sultan Muhammed İmâdüddin (1620-1648) tarafından püskürtüldüler. Maldivler bazan etraftan gelen diğer saldırılara da mâruz kaldı. Uzun süre tahtta kalan hükümdarlardan biri olan ve eğitim, savunma ve ticaretin gelişmesine önem veren Sultan İbrâhim İskender b. Muhammed döneminde (1648-1687) Güney Hindistan'dan gelen korsanlar adalara baskın yaptılar, ancak Sultan İbrâhim karşısında mağlûp oldular. 1166 (1752-53) yılında Malabarlılar Male'ye saldırdılar. Sultanlık sarayını tahrip ettikleri gibi Sultan Muhammed el-Mükerrem İmâdüddin'i adalardan sürdüler. Maldivliler, Gâzî Hasan İzzeddin kumandasında giriştikleri mücadele sonucunda Fransızlar'ın da yardımıyla Malabarlıları ülkeden çıkarmayı başardılar.

XVII. yüzyılda Seylan'a hâkim olan Hollandâ'nın ve ardından 1796'da Seylan'ı ele geçiren İngiltere'nin himayesine giren Maldivler 1887'de İngiltere'nin himayesini resmen kabul etti. 1932 yılında demokratik bir anayasa yürürlüğe girdiyse de sultanlık 1953'te Muhammed Emin Dîdî başkanlığında cumhuriyetin ilânına kadar devam etti. Aynı zamanda tarih ve biyografi gibi alanlarda birçok eser yazmış olan Cumhurbaşkanı Emin Dîdî'nin bir süre sonra devriliş öldürülmesinin ardından 1954'te tekrar sultanlığa dönüldü. Temmuz 1965'te İngiltere'den tam bağımsız hale gelen Maldivler'de 1968 yılında yapılan referandumla cumhuriyet yeniden ilân edildi ve İbrâhim Nâsir cumhurbaşkanı oldu. 1976 yılına kadar Gan adasındaki üssü kullanmaya devam eden İngilizler'in Maldiv topraklarından ayrıldıkları 29 Mart 1976 tarihi bağımsızlık

günü ilân edildi. 1965'ten itibaren Birleşmiş Milletler, 1976 yılından beri de İslâm Konferansı Teşkilâtı üyesi olan Maldivler 1982'de İngiliz Uluslar Topluluğu'na katıldı.

Millet meclisi sekizi cumhurbaşkanı tarafından belirlenen kırk sekiz üyeden oluşmaktadır. İslâm hukuk kurallarının geçerli olduğu ülkede meskûn adalarda otuzdan fazlası Male'de olmak üzere birçok cami bulunmaktadır. Maldivler halkı arasında eski yerli kültürlerin de etkisiyle kötü ruhlar, cin, büyü ve nazar gibi inançlar yaygınlık kazanmış olup çeşitli sıkıntı ve rûhî hastalıklar için belirli bir ücret karşılığında "fandita" adı verilen kişilere başvurulmaktadır. XIX. yüzyıl sonlarında Hindistan'dan gelen İsmâîlî mezhebine mensup Bohrâlar, Maldivler'in dış ticaretini uzun süre ellerinde tutmuşlarsa da 1950'li yıllardan sonra ülkeden çıkarılmışlardır. Maldivler'de Kur'an öğretimi veren geleneksel kurumların yanında Divehi dilinde veya İngilizce eğitim yapan okullar da bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Battûta, *er-Rihle* (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Rabat 1417/1997, IV, 53-77, 98-100; İbn Mâcid, *Kitâbü'l-Fevâ'id* (nşr. G. Ferrand), Paris 1921-23 → Frankfurt 1992, vr. 74*, 75*; Süleyman el-Mehrî, *el-'Umdetü'l-Mehriyye* (nşr. G. Ferrand), Paris 1925 → Frankfurt 1992, vr. 24*-25*; Kâdî Hasan Tâceddin, *Târîhu İslâmî Dîbâ Maḥal* (nşr. H. Yajima), Tokyo 1982-84, I, 8, 10-11, 18-25, 27-28, 83, ayrıca bk. tür.yer; II, 188-190; Zambaur, *Manuel*, s. 306, 307; C. Maloney, "Divehi", *Muslim Peoples* (ed. R. V. Weekes), London 1978, s. 128-133; Zeynep Durukal - Mohammed Aslam, *Cultural Dimensions of Development in the OIC Member States*, İstanbul 1991, s. 11, 21, 53, 56, 71, 82, 87; Şâkir Mustafa, *Mevsû'atü düvelî'l-'âlemi'l-İslâmî ve ricâlühâ*, Beyrut 1993, III, 1959-1968; Tahir Mahmood, "Religion and the Constitution in Nepal, Maldives and India: A Comparative Overview of Three South-Asian Models", *Religion and Law Review*, I/1, New Delhi 1992, s. 1-20; A. D. W. Forbes - C. H. B. Reynolds, "Maldives", *EP* (İng.), VI, 245-247; T. Lawson, "Divehi", *Encyclopaedia of the World Muslims* (ed. N. K. Singh - A. M. Khan), Delhi 2001, I, 382-385.



CASİM AVCİ

MÂLEKA

(مالقة)

Yaklaşık sekiz asır

Endülüis İslâm hâkimiyetinde kalan
ve bugün Malaga diye anılan şehir.

İber yarımadasının güneyinde, Guadalmedina (Vâdilmedîne) nehrinin Akdeniz kıyısında meydana getirdiği deltanın yanbaşı Gibralfaro (Cebelfâruh) denilen

tepenin yükseldiği bir koyun kenarında bulunmaktadır. Milâttan önce X. yüzyıl civarında Fenikeliler'in Lübnan'dan gelecek burada bir balık tuzlama merkezi ve yerlilerle ticaret noktası meydana getirmeleriyle kurulmuş, daha sonra Romalılar'ca önemli bir liman ve ticaret merkezi haline getirilmiştir. Bir süre Bizans'ın yönetiminde kalan şehir VI. yüzyıl sonlarında Vizigotlar'ın eline geçmiştir. Tarih boyunca çok çeşitli milletlerin hâkimiyetine giren şehre damgasını vuran müslümanlar olmuştur. İslâm kaynaklarında yer alan bir bilgiye göre Târik b. Ziyâd, 92 (711) yılında Kurtuba'ya (Cordoba) doğru ilerlemeden önce küçük bir kuvveti Mâleka'nın fethi için göndermiş ve şehir müslümanların eline geçmiştir. Diğer bir rivayete göre ise Mûsâ b. Nusayr'ın oğullarından Abdül'alâ (Abdûl'lâ) şehri 94'te (713) yılında fethetmiştir.

Fethin ardından Mâleka, Reyve (Rayyo) eyaletine dahil edilmiş, 125 (743) yılında vali tayin edilen Ebû'l-Hattâr zamanında Reyve'ye gönderilen Ürdünlü askerlerden bir kısmı Mâleka'ya yerleştirilmiştir. Endülüs Emevî Devleti'nin kurucusu I. Abdurrahman, Münekkeb'e (Almunecar) çıkıp İlbîre'ye (Elvira) doğru ilerlerken Mâleka halkı kendisini iyi karşılamış ve bağlılığını bildirmiştir. Endülüs'te çeşitli grupların VIII ve IX. yüzyıllarda çıkardığı isyanların en önemlilerden olan Ömer b. Hafsun isyanı ile diğer karışıklıklardan Mâleka önemli ölçüde etkilenmiştir. III. Abdurrahman isyanları bastırıp kendini halife ilân edince Mâleka'yı Reyve'nin merkezi yapmış, ayrıca Fâtımî saldırılarına karşı koymak için burada güçlü bir donanma oluşturmıştır.

422 (1031) yılında Endülüs Emevî Devleti yıkıldıktan sonra Mâleka mülûkû't-tavâiften Hammûdîler'in başşehri olmuş, 449'da (1057) Gırnata'nın Zirî hükümdarı Bâdîs b. Habbûs tarafından zaptedilmiş, Hammûdîler Afrika'ya sürülmüştür. Bâdîs 466 (1073-74) yılında vefat edince devlet iki torunu arasında paylaşılmış ve Mâleka Temîm b. Bulukîn'de kalmıştır. Ardından Endülüs'e hâkim olan Murâbitlar ve Muvahhidler Mâleka'yı da topraklarına katmışlardır.

635'te (1238) Benî Ahmer Emirliği'nin (Nasrîler) hâkimiyetine geçen Mâleka yaklaşık 250 yıl bu hânedanlığın elinde kalmış, 750'deki (1349) veba salgını yüzünden şehrin nüfusu azalmıştır. 27 Şâban 892'de (18 Ağustos 1487) Kral Ferdinand ve Kraliçe Isabella zamanında Mâleka kanlı bir savaştan sonra

müslümanların elinden çıkmıştır. Nasrîler döneminde şehir ikinci bir başşehir olarak işlev görmüş, bölgenin ekonomik ve ticarî merkezi olmuştur. Askerî filonun üssü olan limanındaki trafik de Cenevizliler sayesinde önemli ölçüde artmıştır.

Ortaçağ'ın tarih ve coğrafya müellifleri Mâleka'dan hep hayranlıkla bahsetmişlerdir. İdrîsî, İbn Gâlib, İbn Saîd el-Mağribî, İbn Abdülmün'im el-Himyârî, Yâkût el-Hamevî, Makkarî, İbn İzârî, İbn Battûta ve Lisânüddin İbnü'l-Hatîb bunların başında gelmektedir. Kaynaklarda özellikle şehrin çevresinde yetiştirilen meyvelerin bolluğuna dikkat çekilir ve buradan Mısır, Suriye, Irak, hatta Hindistan'a kuru-tulmuş incir, badem ve üzüm gönderildiği bildirilir. İbnü'l-Hatîb, Mâleka'nın deniz ürünleri bakımından zengin olduğunu söyler. Bu arada şehrin tekstil konusunda da özellikle V. (XI.) yüzyıldan itibaren önemli bir gelişme gösterdiği belirtilmektedir; Avrupa'da "alguexi, albeci, alveici, oxi" gibi isimlerle bilinen altın püsküllü, değişik renkli ipek üretimi bu şehirde yapıldı. Ayrıca deri, değerli taş, demir ve seramik endüstrisi gelişmişti.

Mâleka'nın etrafını çevreleyen surlarda yedi kapı mevcuttur (Bâbülvâdî [Bâbülkantara], Bâbülmel'ab, Bâbülhevece, Bâbülfuntanella, Bâbülkasba, Bâbülferec ve Bâbülbahr). VI. (XII.) yüzyıldan itibaren kullanılan bir mezarlık surların dışında ve Gibralfaro'nun eteklerinde yer almaktadır. Şehirde İslâmî devirden sonra orijinal şeklini koruyan mimari eser kalmamıştır. Hadis âlimi Muâviye b. Sâlih (ö. 158/775) tarafından yaptırılan ve surların içinde yer alan ulucami o zamanki şehrin merkezinde ve bugünkü katedralin yerinde inşa edilmiştir. Himyerî caminin beş kapısı olduğunu söyler (*er-Ravzû'l-mi'târ*, s. 518). VIII. (XIV.) yüzyılda camiye yakın

bir yerde inşa edilen medrese, Gırnata'daki medreseden önce faaliyete geçirilmesine rağmen ondan daha az şöhrete sahipti. Kale ise 449 (1057) yılında şehri zapteden Zirî Hükümdarı Bâdîs b. Habbûs tarafından yaptırılmış veya yeniden inşa ettirilmiş, VIII. (XIV.) yüzyılda Nasrîler tarafından onarılmıştır. Mâleka'nın tekrar hristiyanların eline geçmesi üzerine artık askerî bir amacı olmayan kale zamanla unutulmuş ve toplumun alt kesimlerinin bir sığınağı haline gelmiştir. Günümüzde burada Mısır, Grek ve Roma döneminden kalan tarihî eserlerle İslâmî döneme ait seramiklerin sergilendiği bir arkeoloji müzesi mevcuttur. Bu kültürel zenginliklerinin yanında Avrupa'nın en mâruf kumsallarına sahip olan ve "Güneş kıyısı" (Costa del sol) denilen turizm şeridinin orta kesiminde bulunması Mâleka'yı önemli bir turizm merkezi durumuna getirmiştir. Ayrıca canlı bir balıkçılık limanı ve sanayi şehri olan Malaga'nın nüfusu son yıllarda 500.000'i aşmıştır (518.000, 2003 tah.).

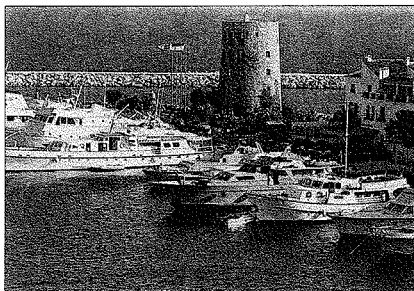
BİBLİYOGRAFYA :

Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân* (Cündî), V, 52; İbn Saîd el-Mağribî, *el-Mugrib*, I, 423 vd.; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-mugrib*, II, 11, 33, 45; III, 102, 116, 144, 190, 218, 273; Himyerî, *er-Ravzû'l-mi'târ*, s. 517-518; Makkarî, *Nefhu'l-îtib*, I, 152, 201, 202, 258, 261, 275, 328, 435, 487; F. J. Simonet, *Descripción del Reino de Granada, sacada de los autores arábigos*, Granada 1872; F. Guillén Robles, *Málaga musulmana. Sucesos, antigüedades, ciencia y letras malagueñas durante la edad media*, Málaga 1880; L. Seco de Lucena, *Los hammûdîes señores de Málaga y Algeciras*, Málaga 1955; R. Arié, *L'Espagne musulmane au temps des nasrîdes (1232-1492)*, Paris 1973; M. Acién, "Málaga musulmana (siglos VIII-XIII)", *Historia de Málaga*, Málaga 1994, s. 171-240; J. L. de Coca Castañer, "Málaga, del Islam al cristianismo (1239-1570)", a.e., s. 241-312; I. Calero Secall - V. Martínez Enamorado, *Málaga, ciudad de al-Andalus*, Málaga 1995, tür.yer., ayrıca bk. Arapça kaynaklar için s. 15-52; E. Lévi-Provençal, "Málaga", *IA*, VII, 219-220; J. Bosch Vilá, "Málaga", *El²* (Fr.), VI, 214-217.



ISABEL CALERO-SECALL

Mâleka (Malaga) Limanı'ndan bir görünüş



MALEZYA

Güneydoğu Asya'da bir ülke.

I. FİZİKİ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Malay yarımadası, Borneo adasının kuzey bölgesi ve iki küçük ada üzerinde kurulmuş federal bir devlettir. Malayca ve İngilizce'de Malaysia şeklinde anılır. Tay-



land, Brunei ve Endonezya ile komşudur. Yüzölçümü toplam 329.758 km²'dir ve bunun 131.598 km²'si, nüfusunun (2003 tahmini 24.014.200) % 90'dan fazlasının yaşadığı Malay yarımadasındadır. Başşehir Kuala Lumpur'dur (1.297.526). Diğer önemli şehirleri Ipoh (566.000), Klang (Kelang, 563.000), Petaling Jaya (438.000), Subang Jaya (423.000), Johor Bahru (384.000) ve Shah Alam'dır (319.000). Ülke çok partili laik-demokratik parlamenter sistemle yönetilir ve krallıkla temsil edilir. Parlamento altmış dokuz üyeli senato ile 180 üyeli temsilciler meclisinden meydana gelir. İdarî bakımdan ülke Johor, Kedah, Kelantan, Melaka, Negeri Sembilan, Penang, Perak, Perlis, Selangor, Trengganu olmak üzere onu Malay yarımadasında, Sabah ve Saravak olmak üzere ikisi Borneo adasının kuzeyinde ve Penang (Pulau Pinang) adlı biri, Malaka Boğazı'ndaki Penang adası ile Malay yarımadasının bir kısmında yer alan on üç eyalete ayrılmıştır. Bu eyaletlerden başka başşehir Kuala Lumpur ile Brunei körfezine bakan Sabah sahillerinin karşısındaki Labuan adası da federal bölge statüsündedir ve bunlar ayrı birer idarî birim sayılmaktadır. Malay yarımadası üzerindeki eyaletlerin dokuzu veraset kurallarına göre sultanlar tarafından yönetilirken federasyona katıldıkları sırada sultanlık olmayan dört eyaletin başında merkezî hükümet tarafından tayin edilen birer eyalet valisi bulunmaktadır. Devlet başkanlığı, sultanların oluşturduğu meclisin beş yıllığına seçtiği bir kral tarafından temsil edilir. Ülke Birleşmiş Milletler, İngiliz Milletler Topluluğu, İslâm Konferansı ve Asya-Pasifik Ekonomik İşbirliği teşkilâtlarına üyedir.

1. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

Malay yarımadasının en belirgin fizikî özelliği kuzey-güney doğrultusunda uzanan sıradağlardır. Bu dağ silsilesi üzerinde yer alan 2615 m. yüksekliğindeki Gunong Tahon ve Gunong Korbu dağları en yüksek noktalarını oluşturur; ülkenin en yüksek noktası ise Borneo adasındaki Kinalu dağıdır (4102 m.). Ülkede doğu sahillerinde biraz daha az olmak üzere bol yağışlı ve sıcak tropikal iklim hâkimdir. Yağışlar daha çok kuzey muson rüzgârlarının estiği kasım-ocak aylarında görülür; en kurak mevsim ise temmuz ayını kapsar. Sıcaklıklar genellikle bütün yıl boyunca 22-33 derece arasında değişmektedir. Toprakların % 70'i tropikal ormanlarla kaplıdır; bu ormanlar 3000 ağaç çeşidi içerip kaplan, panter ve pars gibi vahşi hayvanları barındırır. Ancak özel şirketlerin devletten kiralayabildikleri orman alanlarında son zamanlarda rastlanan aşırı ağaç kesimi ve bilinçsiz avlanma neticesinde vahşi hayvan ve bitki türleri nisbeten azalmıştır. Akarsu bakımından çok zengin olan ülkenin Malay yarımadasında başlıca Trengganu, Kelantan, Perak, Rompin ve Melaka, Borneo adasında Rajang, Baram ve Trusan ırmakları bulunmaktadır.

Nüfus farklı köken ve dinlere mensup topluluklardan meydana gelen karışık bir etnik yapıya sahiptir. Halkın 2000 yılında % 65,1'ini genellikle bürokraside ve tarımda çalışan Malaylar, % 26'sını meslekî alanlarla ticaretle aktif olan ve umumiyetle büyük şehirlerde oturan Çinliler, % 7,7'sini daha çok sahil şehirleriyle yakınlarındaki kırsal kesimlerde yaşayan ve kauçuk üretiminin yaptığı plantasyonlarla çeşitli meslek dallarında çalışan Hintliler oluşturur. Geriye kalan % 1,2'nin

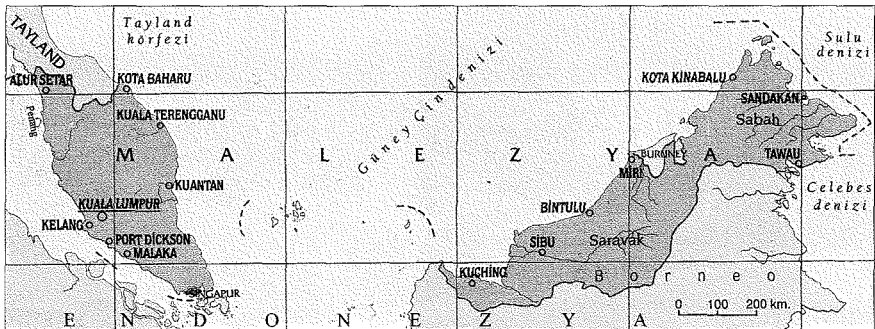
içinde Cava adasından gelen göçmenlerle az sayıda Arap, Ermeni, Tay, Filipinli, Avrupalı nüfus ve Borneo'nun ormanlık alanlarında görülen animist ilkel topluluklar bulunmaktadır.

Resmî dil Malayca'dır. Öteden beri Malay ırkına mensup çeşitli etnik gruplar arasında bir anlaşma dili (lingua franca) olan bu dil, aynı zamanda farklı etnik grupları birbirine bağlayan en önemli unsurdur. Bazı dinî yayımlar hariç yazıda kullanılan resmî alfabe Latin alfabesidir. Dünya dilleri arasında konuşan insanların sayısı açısından beşinci sırada yer alan Malayca bugün Malezya'nın yanı sıra Endonezya ve Brunei'in resmî dili, Singapur'un da millî dillerinden biridir. Çinliler Çince'nin Mandarin ve Güney Çin lehçelerini, Hintliler ise genelde Tamilce'yi konuşurlar; eğitim görmüş insanlar arasında İngilizce yaygındır.

Dil ve etnik yapıdaki çeşitlilik dinî alanda da görülür. Devletin resmî dini İslâm olup bütün Malaylar müslümandır; bundan dolayı Malay olmak müslüman olmakla özdeş hale gelmiştir. Müslümanların tamamı Sünnî'dir ve Şafî mezhebine bağlıdır. Çinliler'in bazıları İslâmiyet'i kabul etmişse de büyük bir çoğunluğu Budizm, Konfüçyanizm ve Taoizm'e mensuptur; hristiyan olanlar da vardır. Hintliler arasında sırasıyla Hinduizm, Hristiyanlık ve Müslümanlık yaygındır.

Tarıma elverişli alanlar genellikle Malay yarımadasının batı ve doğu sahilleri boyunca uzanan geniş ovalarında, kuzeyindeki uç bölgelerde ve nehir kenarlarında yer almaktadır. Ülkenin temel yiyecek maddesi pirinç olup üretimi yarımada'nın batı sahillerinde ve yeni açılan bölgelerinde yapılmaktadır. Diğer tarım ürünleri arasında kauçuk, hindistan cevi-

Malezya



zi, ananas, tapyoka, tatlı patates, sagu, muz, kahve, şeker kamışı, yer fıstığı, mısır, soya fasulyesi, baklagiller ve sebzeler bulunmaktadır. Ayrıca baharat ve özellikle karabiber, çay, kakao, kenendir, kapok, kınakına ağacı, gütaperka (zambak), tütün ve şeker kamışı da yetiştirilmektedir.

Yer altı kaynakları içinde kalay ve demir önemli bir yer tutar. Dünyadaki kalay rezervlerinin üçte biri Malezya'da olup kalay ocakları yine Malay yarımadasında Kinta ve Klang nehirleri çevresiyle doğu sahillerindeki Pahang'da yoğunlaşmıştır; demir madeni de Trengganu, Johor, Kelantan ve Pahang'da bulunmaktadır. Kömür, altın, alüminyum oksit ve tungsten de çıkarılmaktadır. Malezya sanayi alanında 1980'li ve 1990'lı yıllarda hızlı ve önemli gelişmeler kaydetmiş, sanayi üretimi 1988'de % 15 artarken ertesi yıl % 13'lük bir artış gerçekleşmiştir. Halen ülkede petrol arıtma tesisleriyle otomobil, tekstil, gıda maddeleri, ağaç ürünleri, kâğıt ve kırtasiye, gübre, kauçuk ve mekanik araç üreten çok sayıda tesis mevcuttur. 1990'daki Körfez krizinden ülke ekonomisinin etkilenmesine rağmen turizm geliri son yıllarda % 70 oranında artış kaydetmiştir.

Ülkede ulaşım kara, demir, deniz ve hava yoluyla sağlanmakta olup alt yapı imkânları gayet iyi durumdadır. Deniz ulaşımını sağlayan başlıca limanlar Penang, Malaka, Port Dickson ve Dungun'dur. İhraç ürünleri arasında kalay, kauçuk, canlı hayvan, pirinç, palmiye yağı, çeşitli gıda maddeleri, balık ve diğer deniz ürünleri, kereste, petrol ve doğal gaz başta gelir.

Dış ticarete ilk sırayı Japonya almakta, onu Singapur, Amerika Birleşik Devletleri, Güney Kore ve çeşitli Avrupa ülkeleri izlemektedir.

II. TARİH

Malay yarımadası üzerinde II ve III. yüzyıllardan itibaren Malay kökenli bazı küçük Hindu krallıklarının bulunduğu ve bunların VII. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar bütün bölgenin deniz ticaretini denetimi altında tutan Şrivicaya İmparatorluğu'na (Sumatra) bağlı oldukları bilinmektedir. XIII. yüzyıldan sonra hâkimiyeti yavaş yavaş Cava'daki Macapahit Devleti ele geçirdi. Bu sırada Malay yarımadasının kuzeyindeki Taylar'ın Ayudhya Krallığı da güneye doğru yayılmaya başladı. XIV. yüzyılın sonlarında Macapahitler, Şrivicaya İmparatorluğu'nun başşehri Palembang'a saldırıya başladıklarında buradan kaçan hânedana mensup Parameşvara adlı bir prens Singapur adasına çıkarak burayı idaresi altına aldı. Fakat bir süre sonra Palembang'ı ele geçiren Macapahitler Singapur'a yöneldiler. Parameşvara bu defa da Malay yarımadasına kaçmak zorunda kaldı (1396 (?) ve yarımadayı Sumatra'dan ayıran boğazın en dar yerinde denize dökülen Malaka nehrinin ağzına bu adla anılacak olan yeni bir şehir kurdu (bk. MALAKA). Parameşvara, stratejik açıdan en elverişli yere kurduğu bu liman şehri sayesinde kısa sürede güçlendi ve burayı küçük bir devlet haline getirdi. Başlangıçta Çin imparatorunu metbû tanıyan Parameşvara'nın Megat İskender Şah (1414-1423), Sri Maharaca Sultan Muhammed Şah, Raca İbrahim (Sri Parameş-

vara Deva) Şah, Raca Kâsım (Sultan Muzaffer) Şah, Raca Abdullah (Sultan Mansûr) Şah, Sultan Alâeddin Riâyet Şah ve Mahmûd Şah (1488-1528) adlı halefleri de bu küçük devleti sürekli biçimde genişleterek Sumatra'nın doğu sahillerini ve Malay yarımadasının tamamını içine alan güçlü bir müslüman ticaret devletleri konfederasyonu haline getirdiler. Megat İskender Şah Dindings, Selangor, Muar, Singapur ve Bentan'ı ülke sınırlarına kattı. Muzaffer Şah, Sumatra'nın doğu sahillerindeki küçük İndragiri ve Kampar krallıklarını alarak Malaka Boğazı'nın iki yakasında hâkimiyet kuran ilk Malaka sultanı oldu; Ayudhya Krallığı'nın saldırılarına karşı yaptığı seferler sonucunda da Selangor'u aldı. Sultan Mansûr Şah, Malay yarımadası üzerindeki Bernam ve Perak devletleriyle Sumatra'nın doğu sahillerindeki Siak'ı Malaka'ya bağladı ve kızını hükümdarıyla evlendirerek aralarında akrabalık bağı kurdu. Minangkabau hükümdarına verdiği kız kardeşi de kocasının müslüman olmasını sağladı. Pahang ve Riau-Lingga takımadaları onun oğlu Sultan Alâeddin Riâyet Şah tarafından ülke topraklarına katıldı; Pahang, Kampar ve İndragiri kralları Malaka sarayına getirtilerek onlara dinî konularda eğitim yaptırıldı. Malaka'nın son hükümdarı Mahmûd Şah, Kelantan'ı alarak 1497'de sınırlarını kuzeydeki Ligor'a kadar genişletti. Bu arada Patani kralı da İslâmiyet'e girip Malaka'nın hâkimiyetini kabul etti. Bu dönemde Malaka Sultanlığı, batı-doğu istikametinde Penang'dan Malay yarımadasının batı sahillerine, kuzey-güney doğrultusunda da Perak'tan Johor, Singapur, Riau-Lingga takımadaları ile Sumatra'nın doğu sahillerinin büyük bir bölümüne kadar yayılmıştı.

Malaka hükümdarlarının İslâmiyet'i kabulüyle ilgili olarak 1409'dan 1436'ya kadar çeşitli tarihler verilmektedir. Sultanlığın ilk dönem tarihiyle ilgili bir Çin kaynağına göre 1409 yılında ülkenin kralı ve halkının tamamı İslâm inancına mensuptu; oruç tutuyor ve dinî merasimleri yerine getiriyorlardı. İlk hükümdar Parameşvara'nın hayatının son yıllarında müslüman olduğu ve Muhammed İskender Şah adını aldığı yönünde bazı iddialar varsa da kesin değildir. Fakat onun halefleri Megat İskender Şah ile Muhammed Şah müslümandılar. Sözlü rivayetlere dayanan mahallî kaynaklardan *Sejarah Melayu*, Malaka'nın kurucusu olarak ikinci hükümdar İskender Şah'ın ismini verir. Öte yandan 1510'da bölgeyi ziyaret eden Por-

Malezya'nın başşehri Kuala Lumpur'dan bir görünüş



tekizli seyyah Tome Pires, ikinci hükümdar İskender'in ilk müslüman hükümdar olduğunu söylerken *Sejarah Melayu*, ilk müslüman hükümdarın Sultan Muhammed Şah olduğunu kaydeder. İslâmiyet'e girişte müslüman tüccarları limana çekme isteği kadar daha önce ihtidâ eden ve kız alıp vermelerle aralarında akrabalık kurulan Sumatra'daki Pasai hânedanının büyük etkisi olmuştur. Tarihî kayıtlar, XV. yüzyılda Malaka'nın gelişen bir Müslümanlık merkezi olduğunu ve İslâmiyet'in Malay kültürünün şekillenmesine katkı sağladığını göstermektedir. Pasai krallarının geleneksel "raca" unvanı kullanmalarına karşılık Malaka hükümdarları bastırdıkları sikkeler dahil "sultan" ve "şah" unvanlarını tercih etmişler, ayrıca "nâsirü'd-dünyâ ve'd-dîn" ve "zıllullah fi'l-âlem" gibi unvanlar kullanmışlardır. Yerli kültürle İslâm kültürünün özdeşleşmesine çalışılmasına rağmen özellikle evlilik, boşanma ve bazı yiyeceklerle ilgili mahallî gelenekler devam etmiştir. Dinî hiyerarşi ve bürokrasi hakkında fazla bilgi bulunmamakta, ancak kadı, imam ve hatip gibi unvanların kullanıldığı ve saraydaki en yüksek dinî otoritenin kadı olduğu, ayrıca hükümdarların özel hocalarının bulunduğu bilinmektedir. XV. yüzyılın ikinci yarısında Malaka sarayı dışarıdan gelen âlimlerin de katkılarıyla İslâm kültürünün çevredeki bütün adalara, Filipinler'in güneyine, Borneo ve Cava'ya yayılmasında önemli bir rol oynamıştır. Aralarındaki mahallî farklılıklara rağmen Malaka'nın idare şekli, sultanlarının kullandığı unvanlar, edebiyatı, müziği, kıyafet ve oyunları diğer Malay grupları tarafından bilinçli olarak taklit edilmiştir. Öte yandan Malayca'nın Malaka lehçesi, Sumatra'nın kuzeyinde Açe'den doğudaki Ternate'ye kadar uzanan geniş alandaki birçok kraliyet sarayında konuşulmaya başlanmış ve bir nevi adalar arası ticaret ve antlaşma dili haline gelmiştir.

Bölgenin baharat ve diğer değerli malların toplandığı en önemli ticaret merkezi olan Malaka, XVI. yüzyılın başlarından itibaren Portekizli sömürgecilerin dikkatini çekti ve nihayet 10 Ağustos 1511 tarihinde Portekiz'in Asya askerî valisi Alfonso de Albuquerque burayı ele geçirdi. Portekizlilerin üstün askerî gücü karşısında dayanamayarak şehri teslim eden Mahmûd Şah, hânedan mensuplarıyla birlikte Riau-Lingga takımadalarındaki Bentan'a kaçtı. Mahmûd Şah'ın 1528'de ölümünün ardından oğullarından Muzaf-

fer Şah, yarımada üzerindeki Perak'ta mahallî reisler tarafından hükümdar seçilerek Perak Sultanlığı'nı, diğer bir oğlu Alâeddin Riâyet Şah da iki yıl sonra Johor nehri üzerindeki Pekan Tua'da Johor Sultanlığı'nı kurdu. Böylece Malaka'nın tesiri yeni kurulan bu iki küçük sultanlıkla devam etti. Malaka ve çevresi 1511'den 1641 yılına kadar Portekizlilerin elinde kaldı.

XVI. yüzyılın sonlarında bölgeye gelen Hollandalılar, Portekizliler'le rekabete girerek onların Güneydoğu Asya-Avrupa deniz ticareti üzerindeki tekelini kırmaya çalıştılar. Başlangıçta Hollandalılar, Portekizliler gibi müslüman halkı cezalandırma ve onların takip ettiği ticarî düzenlemeleri değiştirme eğilimi içine girmediklerinden Malaylar tarafından hoşgörülle karşılandılar. Özellikle Johor Sultanlığı XVII. yüzyılın başlarından itibaren onlarla temasa geçerek Açelliler ile birlikte Malaka'daki Portekizliler'e karşı bir ittifak kurmaya çalıştılar. Nihayet Hollandalılar, Johor'un da desteğiyle Ocak 1641'de Malaka'yı Portekizliler'den aldılar ve Johor'a, sağladığı yardıma karşılık Malaka'da bazı ticarî imtiyazlar verdiler. Aslında Malaka'ya yerleşen Hollandalılar Johor'un ortadan kalkmasını istiyorlardı; fakat Batavia'daki üst düzey şirket yetkilileri bu eski müttefiklerinin bir devlet olarak kalmasını tercih ettiler.

Johor Sultanı Mahmûd Şah'ın 1699 yılında öldürülmesiyle başlayan sıkıntılı dönemin arkasından kuzeydeki Budist Taylar güneye doğru inerek 1709'da Patani'yi aldıktan sonra Johor'a bağlı Trengganu'yu işgal ettiler; bunun üzerine Johor, başşehrini yarımada'nın güneyindeki daha güvenli Riau adasına taşımak zorunda kaldı. Ancak bu defa da Malaka'da güçlerini pekiştiren Hollandalılar, Ocak 1784'te Riau'yu almak amacıyla Johor'a saldırdılar ve artık iyice zayıflamış olan bu küçük devleti bir barış antlaşmasıyla kendilerine bağladılar. Ardından da Selangor Sultanlığı buraya bağlanarak bütün bölge Hollanda hâkimiyetine sokuldu.

XVIII. yüzyılın sonlarına doğru bugünkü Malezya toprakları İngilizler'in tesiri altına girmeye başladı. Hollandalılar'la rekabet eden İngiliz Doğu Hindistan Şirketi önce Kedah Sultanlığı'nı Taylar'ın saldırısına karşı koruma karşılığında 1785'te Penang adasını aldı; arkasından da Kedah'ın direnmesine rağmen bazı topraklarını ilhak etti. İngiltere daha sonra Napolyon Bonapart'ın eline geçeceği endişesiyle Hollandalılar'ın denetimindeki Malaka'yı işgal

etti. Her ne kadar Malaka 1818'de Hollanda'ya geri verildiyse de 1824 tarihli antlaşma uyarınca yapılan toprak mübadelesi sırasında tekrar İngiltere'ye geçti. Bu antlaşmayla İngilizler ve Hollandalılar Malay dünyasını Malaka Boğazı ile ikiye ayırdılar; ayrıca Riau-Johor Devleti'ni de Riau'yu Hollandalılar'da, Johor'u İngilizler'de kalacak şekilde ikiye böldüler. Singapur'un güneyinde yer alan adalarla Sumatra ve Cava Hollanda'nın hâkimiyetine verildi; Hollandalılar da Malay yarımadası üzerinde hak iddia etmekten vazgeçtiler. Borneo adasıyla ilgili herhangi bir karar alınmamasına rağmen burası da Hollanda ve İngiltere sömürge bölgesi olarak ikiye ayrıldı. 1824 tarihli antlaşma, sömürgelerin sınırlarını çizmesinin yanı sıra bugünkü Malezya ve Endonezya devletlerinin arasındaki mevcut sınırın da temelini oluşturdu. İngilizler 1826'da Singapur, Malaka ve Penang adası ile yarımada üzerindeki Wellesley bölgesini Straits Settlements (boğazlar idaresi) adıyla bilinen bir İngiliz kolonisi haline getirdiler. Burası, başlangıçta Hindistan'daki İngiliz otoritelerine bağlı iken 1867 yılında doğrudan Londra hükümetinin Sömürge Bakanlığı'na bağlandı.

Yarımada üzerindeki diğer küçük Malay devletleri zamanla güneyden İngilizler'in, kuzeyden Taylar'ın işgaline uğradı. XIX. yüzyılın sonlarında Kedah, Perlis, Kelantan, Trengganu ve Patani başta olmak üzere kuzeydeki bütün küçük devletler Taylar'ın eline geçmiş ve bu durum yarımada'nın güneyi ile ilgilenen İngiltere tarafından resmen kabul edilmişti. Yarımada'nın güneyindeki Malay devletleri de zamanla İngiliz sömürge idaresinin bir parçası haline geldi. İngilizler hânedanlık kavgaları içine düşmüş olan Perak'a müdahale ederek 20 Ocak 1874 tarihinde kabile reisleriyle Pangkor Antlaşması diye bilinen bir antlaşma imzaladılar ve onlara Raca Abdullah'ı Perak sultanı olarak tanımalarının karşılığında eyalete bir İngiliz hükümet temsilcisinin tayinini kabul ettirdiler; temsilci İslâm dini ve Malay gelenek ve göreneklere hariç diğer hususlarda yetkili idi. Bu antlaşma yarımada'nın güneyindeki Malay devletlerinin bütün idarî, siyasi ve askerî işlerinin zamanla İngilizler'in denetimi altına girmesiyle ve bölgede tam bir İngiliz sömürgesinin kurulmasıyla sonuçlandı. İngilizler Perak'tan sonra Johor, Selangor, Negeri Sembilan ve Penang sultanlarıyla da benzeri antlaşmalar imzaladılar. Böylece sultanların yetkileri sadece Malay hayatını tem-

sil eden İslâmiyet ve gelenekleri kontrolle sınırlı kalırken diğer işlerin tamamı İngiliz temsilcisinin sorumluluğuna verildi. Temmuz 1896'da Kuala Lumpur başşehir olmak üzere dört Malay devleti "Federal Malay eyaletleri" adı altında birleştirilerek merkezî bir idarî sisteme bağlandı. 1909 yılında Singapur'da oturan İngiliz yüksek komiserinin başkanlığında bir federal konsey kuruldu. İngilizler, 1909'da Taylar'la yaptıkları bir antlaşmayla Patani hariç diğer kuzey Malay devletlerinden Kelantan, Trengganu, Kedah ve Perlis üzerinde egemenlik hakkı elde ettiler. Böylece bu Kuzey Malay sultanlıkları da İngiliz hâkimiyetine girerek sömürge yönetiminin birer eyaleti haline geldiler. 1824 tarihli İngiliz-Hollanda Antlaşması gibi 1909 tarihli İngiliz-Tay Antlaşması da bugünkü Malezya ile Tayland (Siyam) arasındaki sınırı belirledi. XVII. yüzyılda en önemli Malay sultanlıklarından biri olan Patani bu antlaşmayla Budist Taylar'ın hâkimiyeti altında bırakılmış, böylece Malay kökenli Patani müslümanları bugünkü modern Tayland sınırları içinde bir azınlık grubu olarak yaşamaya terk edilmiştir.

Borneo adası üzerindeki Sabah ve Saravak eyaletleri XIX. yüzyılın ikinci yarısında İngiliz sömürge idaresi altına girdi. Saravak XIX. yüzyıl ortalarına kadar Bruney Sultanlığı'na, Sabah ise Güney Filipinler'deki Sulu Sultanlığı'na bağlıydı. 1839'da Singapur'a gelen James Brooke adındaki bir İngiliz maceracı, Bruney sultanına karşı başlayan kabile isyanlarının bastırılmasında gösterdiği yararlık karşılığında sultandan Saravak nehri etrafındaki geniş bir arazinin idaresini aldı. Bruney sultanı, 1853 yılında ona yıllık 1500 Amerikan doları karşılığında ilkel İban topluluklarının yaşadığı bölgeleri verdi. Sabah eyaleti ise 1877'de Sulu sultanı tarafından yıllık 5000 Amerikan doları karşılığında Baron von Overbeck adlı Avusturyalı bir iş adamına kiraya verildi; bu hakkın daha sonra 1881'de kurulan Kuzey Borneo Şirketi'ne geçmesiyle İngiliz hâkimiyeti altına girdi.

XX. yüzyıl başlarında, İngilizler'in kalay madenlerinde ve kauçuk plantasyonlarında çalıştırmak üzere Çin'den ve Hindistan'dan getirdikleri göçmen işçilerin sayılarının birkaç milyonu bulması Malaylar arasında büyük bir rahatsızlık meydana getirdi ve bu toprakların gerçek sahiplerinin kendileri olduğu bilincine varmalarını sağladı. Öte yandan İngiliz sömürge yönetiminin olumsuz etkilerine

karşı tepkiler yoğunlaşmaya başladı. İlk tepkiler daha çok dinî ve sosyal alanlarda yenilikçi düşüncelere sahip Malay âlimlerinden ve liderlerinden geldi; bunlar siyasi alanda İslâm birliği ve Malay birliği gibi kavramları gündeme getirmekteydiler. 1930'lu yıllardan sonra İngilizce eğitim görmüş Malaylar'ın sayısının artması ve bazı siyasi cemiyetlerin kurulmasıyla birlikte Malay milliyetçiliği ön plana çıktı. Sömürge ve aristokrasi aleyhtarı Malay aydınları ilk defa 1938'de, Kesatu Melayu Muda (genç Malay birliği) adıyla sosyalist ve milliyetçi fikirleri savunan bir cemiyet kurdular. II. Dünya Savaşı'nın patlak vermesinden bir süre sonra Aralık 1941'de Malay yarımadası, Şubat 1942'de Singapur Japonlar'ın eline geçti ve savaş boyunca işgal altında kaldı. Bu zaman zarfında Japonlar, İngiliz sömürge rejiminin aksine Çinliler'e ve Hintliler'e karşı Malaylar'a daha fazla önem ve destek vererek onların millî bilinçlerinin gelişmesine yardımcı oldular.

Savaş sonrasında ülkeyi tekrar ele geçiren İngilizler, Ocak 1946'da Singapur hariç bütün Malay eyaletlerini federal sisteme dayalı bir Malay birliği çatısı altında birleştirme planı geliştirdiler. Singapur ise İngiltere'nin Uzakdoğu'daki ana deniz üssü niteliğinde müstakil bir kolonisi olacaktı. Malaylar'ın haklarının ve sultanların yetkilerinin sınırlandırıldığı bu plana sultanlar, ileri gelen aydınlar ve siyasetçiler şiddetle karşı çıktılar. Mart 1946'da 200 dolayındaki bir Malay delege grubu, kırk bir teşkilâtı temsilen başşehir Kuala Lumpur'da Malay millî hareketini tartışmak ve Malay birliği fikrine karşı koymak üzere organize edilen kongrede bir araya geldi. Kongre, United Malays National Organisation (UMNO) adında bir teşkilât kurulmasıyla sonuçlandı ve Mayıs 1946'da yapılan ikinci kongrede birlik planı açıkça reddedildi. Bunun üzerine İngiliz yetkilileri, Malay sultanları ve United Malays National Organisation liderleriyle federasyon görüşmelerine başladılar. 1 Şubat 1948 tarihinde varılan bir anlaşma çerçevesinde Penang ve Malaka ile yarımada üzerindeki dokuz sultanlıktan oluşan bir Malaya Federasyonu kurulması kararlaştırıldı. Kurulacak olan federasyonda sultanların bağımsızlığı ve eyalete dönüştürülen devletlerinin varlığı teminat altına alınırken merkezde de federal bir hükümetin kurulması fikri benimsendi. Ülkedeki yasaklanmış Malay Komünist Partisi'nin başlattığı eylemlerin olağan üstü halle tesirsiz hale getirilmesinin ar-

dından Temmuz 1955'te ilk genel seçimler yapıldı, Çinli ve Hintli seçmenlerin desteğini alan United Malays National Organisation yönetiminde söz sahibi oldu; 1960'lı yıllar boyunca da ülkenin siyasi hayatındaki hâkimiyetini sürdürdü. Seçimler neticesinde oluşan meclis önce "özgürlük anayasası" adıyla bilinen yeni bir anayasa hazırladı. 31 Ağustos 1957'de bağımsızlık ilân edilerek Malaya Federasyonu'nun kuruluşu gerçekleştirildi. 16 Eylül 1963 tarihinde İngiliz sömürge yönetimine bağlı Singapur, Saravak ve Sabah eyaletlerinin de katılımıyla birlikte ülkenin adı Malezya Federasyonu'na çevrildi. Ancak Singapur iki yıl sonra federasyondan ayrılarak bağımsız bir devlet halini aldı.

Malezya, bağımsızlığın ilk yıllarında hem içeriden hem dışarıdan kaynaklanan çeşitli problemlerle karşı karşıya kaldı. Dışarıda Endonezya Cumhurbaşkanı Sukarno'nun ilân ettiği çatışma politikası ve Filipinler'in Sabah eyaleti üzerinde hak iddia etmesiyle, içte Singapur'un federasyondan ayrılması ve Borneo adasındaki eyaletlerin daha fazla özerklik talepleriyle karşılaştı. United Malays National Organisation lideri Tunku Abdurrahman'ın başkanlığındaki hükümet, bu sorunların çoğunu barışçı yollarla çözmeye rağmen öteden beri Malezya toplumunda yaşanan etnik farklılıkların doğurduğu çekişmeleri tesirsiz hale getirmede başarılı olamadı. Hükümetin meclisteki üçte iki çoğunluğunu yitirdiği 13 Mayıs 1969 seçimlerinden sonra muhalefetin tertiplediği Kuala Lumpur'daki zafer gösterisi etnik çatışmaya dönüştü; resmî bilgilere göre 196 kişi öldü ve 439 kişi yaralandı. Sıkıyönetim ilân edilerek parlamento çalışmaları 1971 yılı Şubat ayına kadar askıya alındı ve bu sürede ülkeyi Tunku Abdurrahman'ın yetkilerini devrettiği yardımcısı Tun Abdürrezzâk yönetti. Tun Abdürrezzâk, bir millî danışma konseyi kurarak resmî bir ideoloji ve yeni bir sosyoekonomik program geliştirilmesini istedi. Bu konseyce hazırlanan ve Rukunegara (Rukun Negara) denilen devletin temel ilkeleri 31 Ağustos 1970 Merdeka günü (bağımsızlık yıldönümü) halka ilân edildi ve aynı gün Kral Yang Di Pertuan Agong tarafından bütün dünyaya demokratik parlamenter hayata geçildiği bildirildi. Rukunegara değişik ırkların bir arada yaşamaları esasına göre formüle edilmiş, temelini çok ırklılık, çok renklilik, değişik dil ve dinî akımlar üzerine kurulu birleştirici prensiplerin oluşturduğu bir

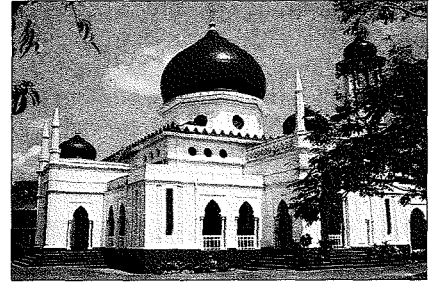
çok seslilik manzumesiydi. Bu belge, devletin temelleri sayılan beş prensiple bunların üzerine oturtulduğu beş ana prensipten meydana geliyordu; bu prensipler sırasıyla şunlardı: Halkın birliği, demokratik hayatın sürdürülmesi, millî servetin hakça paylaşıldığı adil bir toplumun oluşturulması, kültürel geleneğe doğru bağımsız yönelme, modern bilgi ve teknolojiyi hedefleyen gelişmiş bir toplumun oluşturulması: a) Allah'a iman; b) Krala ve ülkeye sadakat; c) Anayasanın korunması; d) Hukuka saygı; e) İyi davranış ve güzel ahlâk.

Şubat 1971'de yapılan genel seçimlerin ardından United Malays National Organisation liderliğinde çeşitli partilerin katıldığı Tun Abdürrezzâk başkanlığında bir koalisyon hükûmeti kuruldu. Hükûmet açıkladığı yeni ekonomik politikayla Malay kökenliler arasındaki fakirliği azaltmayı ve 1990'lı yıllara kadar ekonomik seviyelerini % 30 oranında yükseltmeyi hedefliyordu. Dış politikada ise Batı yanlısı bir çizgi izlendi ve 1967'de kurulan Güneydoğu Asya Uluslar Birliği'ne, 1971'de Avustralya, İngiltere, Malezya, Yeni Zelanda ve Singapur'un kurduğu savunma paktına ve Vietnam savaşında Amerika Birleşik Devletleri'ne destek verildi. Tun Abdürrezzâk'ın politikası, 1976-1981 yılları arasında başbakanlık yapan Hüseyin Onn ile Temmuz 1981'de yönetime geçen United Malays National Organisation lideri Muhammed Mahathir tarafından takip edildi. Katıldığı her genel seçimden galip çıkan ve ülkede sağladığı ekonomik gelişme, izlediği toplumlararası denge politikası ve bazı muhafazakâr müslüman liderleri yönetime dahil ederek İslâmî muhalefeti etkisizleştirmesi sayesinde durumunu güçlendiren Mahathir, ılımlı Çinliler'in ve Hintliler'in partileriyle yap-

tığı ittifakla günümüze kadar iktidarda kalmayı başardı. Mahathir'in gerek ekonomik gerekse İslâm'la ilgili politikasının en büyük tenkitçisi, etkisizleştirilmesine rağmen genellikle kırsal kesimlerde ve kuzeydeki Malay eyaletlerinde güçlü olan Malezya İslâm Partisi'dir (Partai Islam Se-Malaysia).

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

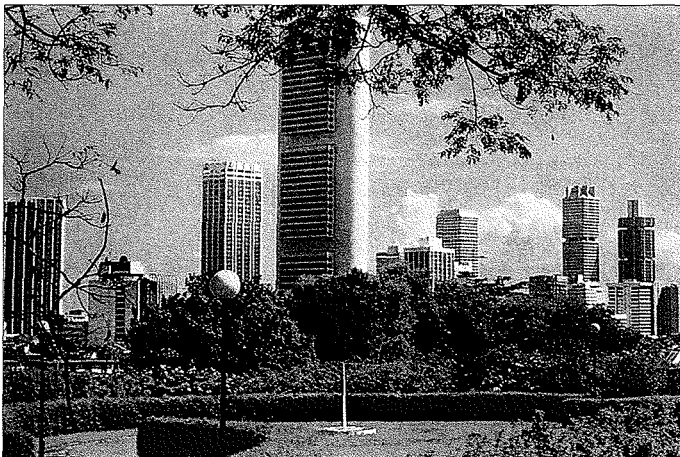
Malezya'ya İslâmiyet'in girişi büyük ölçüde ticarî faaliyetlerle ilgilidir. VIII. yüzyıldan itibaren Arap, İran ve Hint asıllı müslüman tüccarların Çin ile Ortadoğu arasındaki deniz ticareti güzergâhında bulunan bölgedeki merkezleri ziyaret ettiği ve X. yüzyılda Malay yarımadasının kuzeybatı sahilindeki Kalah'ta yabancı tüccarlardan meydana gelen bir müslüman kolonisinin varlığı bilinmektedir. Nitekim eski bir müslüman ticaret kolonisi olan Çin'in güneyindeki Khanfu'da (Canton) çıkan bir ayaklanmadan sonra çok sayıda müslüman tüccar katliamdan kaçarak Çinhindi ve Malay yarımada- larındaki liman şehirlerine sığınmış, bunun sonucunda özellikle Kalah ile Uman arasındaki ticaret seferleri önem kazanmıştır. Ancak o dönemlerde müslüman tüccarlar vasıtasıyla İslâmiyet'le tanışan mahallî halkın İslâmlaşma sürecine girip girmediği hakkında bilgi yoktur. İslâmiyet'in halk arasında yayılışını gösteren deliller zaman itibarıyla daha sonraki dönemlere aittir. Kesin olarak bilinen husus, İslâmiyet'in ilk defa deniz ticaret yolunu takiben Kuzey Sumatra'daki Pasai'den Malay yarımadasının batı sahilindeki Malaka'ya girdiği ve yarımada- dadaki diğer Malay krallıklarının da Malaka'dan sonra müslüman olduğudur. Ancak Malay yarımadasında müslümanların varlığına dair daha eski dönemlere ait bazı deliller de



Malezya'da Perlis Kangar Alvi Camii

mevcuttur. Meselâ 1965 yılında Kedah'ta 291 (903-904) tarihini taşıyan ve oraya yerleşmiş yabancı kökenli bir müslümana ait olduğu sanılan bir mezar taşı bulunmuştur. Kelantan'da 1914'te altın bir İslâmî sikke bulunmuş ve mahallî araştırmacılar, bunun XII. yüzyıla ait bölgedeki müslüman bir devletin parası olduğunu ileri sürmüştür. Malay yarımadasının kuzeydoğusunda yer alan Trengganu'daki Kuala Berang yakınında 1922'de bulunan bir kitâbe de burada Malaka'dan önce kurulmuş olması muhtemel bir müslüman yerleşim merkezinin varlığına dikkat çekmektedir. Üzerine Arap harfleriyle ve Malayca olarak bazı fıkıh kurallarının yazıldığı kitâbe Receb 702 (Mart 1303) tarihini taşımaktadır. Her ne kadar metinde "Siri Paduka Tuhan" ismi geçmekteyse de bu ismin aslında gerçek şahıs adı olmayıp eski Malay hükümdarlarının bir unvanı olması sebebiyle kitâbenin sahibini tesbit etmek mümkün değildir.

Gerek Malaka Sultanlığı gerekse Portekiz ve Hollanda sömürge yönetimleri döneminde İslâmiyet'in durumu ve din işlerinin işleyişi hakkında çok az bilgi bulunmakta, ancak sultanların hem siyasî hem dinî otoriteyi temsil ettikleri gibi bazı önemli hususlar bilinmektedir. Hükümdarların gerekli gördükleri yerlere din görevlileri gönderdikleri, kırsal kesimlerde din işlerinin daha çok mahallî hoca ve tarikat şeyhleri tarafından yürütüldüğü tahmin edilmektedir. Mevcut kaynaklardan Malay devletlerinde en yüksek din görevlisinin kadı olduğu öğrenilmektedir. Özellikle Johor Sultanlığı'nda en itibarlı ve saraya yakın olan âlimler arasından tayin edilen kadılar temel bakanlıklardan sonra en üst düzey yetkili sayılmaktaydı. Dinî mahkemelerin başkanı olan kadılar ayrıca dinî konularda sultana danışmanlık yapar ve merkezdeki müftü ve cami görev-



Malezya
Fort
Cannino
Parkı

İlâhînin tayininde ona yardım ederlerdi. Kırsal kesimlerde ise çocukların okutulduğu, dinî merasim ve toplantıların yapıldığı köy camilerinde görevli imam, hatip ve "bilâl" adı verilen müezzinler İslâmiyet'in temsilcisidiler.

İngiliz sömürge idaresi döneminde sultanlar siyasî yetkileri bakımından İngiliz yöneticilerine bağlanırken İslâm dini ve Malay gelenekleriyle ilgili hususlarda serbest bırakılmışlardı. Dolayısıyla eyaletlerdeki din işlerinin idaresi, kadıların tayini, dinî konsey ve komitelerin oluşturulması, dinî hukuk, din eğitimi ve ibadetle ilgili işlerin idaresi tamamen onların denetimi altındaydı. Sultanlar, İngilizler'in merkezîyetçi idarî sistemini örnek alarak din işlerinin idaresiyle ilgili bazı düzenlemeler yaptılar ve en başta üyelerini bizzat tayin ettikleri, kendilerine dinî işlerde danışmanlık görevi yapan konseyler oluşturdular. Bu konseyler ayrıca vakıfların idaresi ve din eğitimi gibi hususlara da bakmaktaydı; bazıları hem dinî derslerin hem kültür derslerinin okutulduğu medreseler de açmışlardı. Konseylerin kuruluşu, aynı zamanda yenilikçi dinî fikir ve düşüncelerin eyaletlerde taraftar bulmasını önlemeye yönelikti.

İngiliz sömürge yönetiminin tam olarak yerleşmesi ve sömürge ekonomisinin gelişmesiyle birlikte XX. yüzyılın başlarından itibaren ülkede dinî kaynaklı yenilikçi fikir ve hareketler hız kazandı. Yenilikçi dinî düşüncenin geliştiği en önemli yer Malaka, Penang ve Singapur'dan meydana gelen Boğazlar bölgesiydi. Kalabalık Malay toplumunun yanı sıra Arap, Hint, Çin ve Endonezya asıllı göçmenlerin yaşadığı kozmopolit bir toplum yapısına sahip olan bu bölge, işçi ve sermaye akımının yanı sıra modern fikir ve düşüncelerin Malay yarımadasına girmesinde bir kapı vazifesi görmekteydi. Bazı Arap aydınları, Ortadoğu menşeli fikir ve düşüncelerin gelmesinde ve Arapça dergi ve kitapların Malayca'ya tercümesinde aracılık yaparken Malay toplumu nazarında üstün bir sosyal statüye sahip bulunan Hadramutlu şeyh ve seyyidler dinî işlerde daha aktifti. Sultanlar bu tür dergi, gazete ve kitapların yayımlanmasına geleneksel din anlayışına zarar vereceği düşüncesiyle pek olumlu bakmıyor, Boğazlar bölgesindeki İngiliz otoriteleri ise kendi politikalarına ters düşmediği sürece bunlara göz yumuyorlardı.

Malezya'da yenilikçi dinî düşüncenin öncüleri arasında aslen Sumatralı olan

Şeyh Muhammed Tâhir Celâleddin el-Ezherî başta gelmekteydi. 1900 yılında Mekke'de tahsilini tamamladıktan sonra ülkesine dönen Şeyh Muhammed Tâhir, Hollandalılar'ın baskısına dayanamayarak Singapur'a yerleşmiş, orada 1906-1908 yıllarında Malay dilinde müslüman toplumun geleneksel İslâm anlayışını sorgulayan ve güncel dinî meseleleri konu edinen *el-İmâm* adlı bir dergi çıkarmıştır. Singapur'da 1908'de Raca Hacı Ali b. Ahmed adındaki Arap asıllı bir müslüman liderle birlikte el-İkbâlû'l-İslâmiyye adıyla bir de okul açtı, böylece ilk defa ülkede modern dinî okulların kuruluşunu başlattı. Yenilikçi dinî düşüncelere sahip diğer bir müslüman âlim de *el-İmâm* dergisinin yazarlarından olan Seyyid Ahmed el-Hâdî'dir. Penanglı Arap asıllı bir aileden gelen Ahmed el-Hâdî 1926'da *el-İhvân* adlı, çağdaş dinî fikirleri savunan Malayca bir dergi çıkarmaya başladı. Muhammed Abduh ve Cemâleddin-i Efgânî'ye karşı büyük bir hayranlık duyan Ahmed el-Hâdî siyasî olarak İslâm birliği, Malay birliği ve sömürge aleyhtarlığı gibi konuları işlemekteydi. Yenilikçi dinî düşünceleri savunan dergiler, özellikle Boğazlar bölgesinde ve şehirlerdeki bazı medreselerde etkisini hissettirirken geleneksel dinî anlayışın güçlü olduğu sultanlıklarda fazla destek bulamadı. Hatta sıkça seyahat eden müslüman tüccar ve davetçilerin kendi köy ve eyaletlerine gittikleri zaman mahallî âlimlerin, sûfilerin ve din görevlilerinin nüfuz ve yetkisini kırmaya çalışmalarından rahatsızlık duyan bazı sultanlar, modern düşüncelerin savunulduğu dinî muhtevalı dergi ve gazetelerin kendi yönetimleri altındaki eyaletlere girmesini önlemek amacıyla bazı tedbirler aldılar.

Malaylar, önceleri dinî eğitimlerini camilerin yanı sıra "pondok" adı verilen ge-

leneksel yatılı okullarda almaktaydılar. Daha sonra ilk defa yenilikçi müslüman aydınların açtığı, müfredat programlarında klasik din derslerinden başka İngilizce, tarih, coğrafya, matematik gibi kültür derslerinin de yer aldığı ve sömürge okullarındaki gibi modern araç ve gereçlerin kullanıldığı medreseler ortaya çıktı; bunlar zamanla yaygınlaşarak mezunları daha yüksek seviyede İngilizce eğitim veren sömürge okullarına gitmeye başladı. Federal hükümet, İslâm diniyle ilgili işlerin idaresini düzenlemek üzere 1968 yılında başbakanlığa bağlı Malezya İslâm İşleri Millî Konseyi adıyla bir müesseseye kurdu; arkasından bu konseye bağlı İslâm Araştırma Merkezi ile İslâm Davet Teşkilâtı adlı kuruluşlar faaliyete geçirildi. Federal hükümetin 1970'li yıllardan itibaren din işlerine gittikçe daha fazla önem vermesi Eğitim Bakanlığı'na bağlı Din Eğitimi Genel Müdürlüğü, Federal Topraklar İslâm İşleri Konseyi, Malezya Davet Teşkilâtı, Müslüman Öğretmenler Eğitim Koleji gibi dinî bürokratik yapıyı genişleten kurumların oluşturulmasıyla devam etti. Ayrıca yeni dinî okullar açılarak ve hacca gidecekler için çeşitli kolaylıklar sağlanarak müslüman halkın eğitim ve sosyal içerikli taleplerinin giderilmesine çalışıldı. Ekim 1979'da, daha önce seçmeli olarak okutulan din dersleri bütün devlet okullarındaki müslüman öğrenciler için zorunlu hale getirildi. Sosyal ağırlıklı üniversite ve yüksek okulların yanı sıra Yüksek Teknoloji Üniversitesi'ne de İslâmiyet'le ilgili dersler konuldu. Kızılhaç teşkilâtının amblemi kızılaya çevrildi. Dış politikada diğer İslâm ülkeleriyle, özellikle Ortadoğu'daki müslüman ülkelerle ilişkiler geliştirilirken İslâm Konferansı Teşkilâtı içinde ve diğer milletlerarası İslâmî kuruluşlarda etkin rol almaya çalışıldı. Mahathir döneminde hükü-

Pahang'da
Sultan
II. Ahmed
Camii -
Malezya



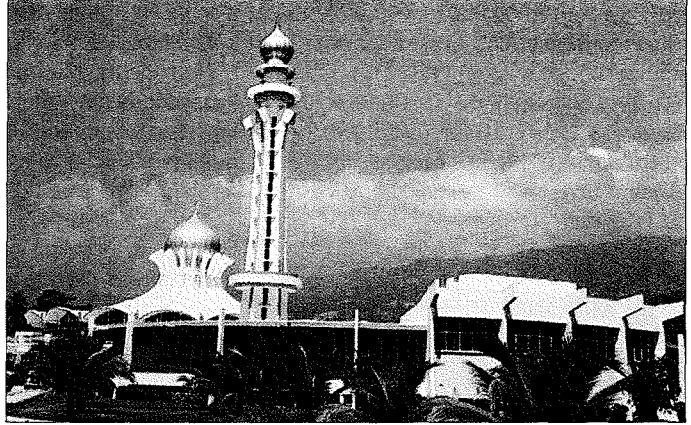
met dinî değerlerin ve entelektüel birikimin yönetimde daha fazla teşvik edilmesi, yüksek öğrenim kurumlarına din dersleri konulması, eğitim sistemine dinî ve ahlâkî değerlerin dahil edilmesi, faizsiz kredi verilmesi, faize dayanmayan sigorta şirketlerinin kurulması, hukuk sisteminde şeriata uygun bazı değişikliklerin yapılması gibi somut programları uygulamaya koydu. 1983'te Uluslararası İslâm Üniversitesi, 1987'de Uluslararası İslâm Düşüncesi ve Medeniyeti Enstitüsü kuruldu. Ayrıca hükümet 1992'de İslâmî Anlayış Enstitüsü ile Malay Üniversitesi (1962) ve Millî Üniversite'de (1970) İslâmî araştırma bölümlerinin açılmasını gerçekleştirdi.

Bağımsızlıktan sonra yaşanan en önemli dinî gelişmelerden biri de ülkedeki davet faaliyetlerinin giderek artmasıdır. Özellikle 1960'lı ve 1970'li yıllarda bazıları özel, bazıları resmî olmak üzere çok sayıda davet teşkilâtı kuruldu. Merkezî hükümet, başlangıçta bu tür hareketlerin siyasi ve etnik dengeler açısından ülkeye zarar verebileceğini düşünmekle birlikte daha sonra teşvik etmeye başladı ve 1978 yılında aralık ayını "davet ayı" ilân etti. Davet hareketleri geleneksel dinî anlayışın hâkim olduğu kırsal kesimlerden çok şehirlerde ve bilhassa şehirleşmenin beraberinde getirdiği karışık sosyal değerlere sahip kesimler arasında daha fazla taraftar bulmaktadır. Özel davet teşkilâtları ülkede İslâmî bir toplum oluşturmaya çalışırken resmî davet teşkilâtları daha çok devletin resmî politikaları doğrultusunda faaliyet göstermekte ve İslâmîyet'in ahlâkî ve mânevî özelliklerine ağırlık vermektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

F. A. Swettenham, *British Malaya*, London 1907, s. 5-7, 12-33, 56-62; R. O. Winstedt, *The Malays: A Cultural History*, London 1961; S. Q. Fatimi, *Islam Comes to Malaysia*, Singapore 1963; S. M. Naquib al-Attas, *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised among the Malays*, Singapore 1963; *Malaysia: A Survey* (ed. W. Gungwu), Melbourne 1964; M. A. Rauf, *A Brief History of Islam, With Special Reference to Malaya*, Kuala Lumpur 1964; W. R. Roff, *The Origion of Malay Nationalism*, Kuala Lumpur 1967; a.mlf., "South-East Asian Islam in the Nineteenth Century", *CHIs*, II-A, s. 155-181; a.mlf., "Patterns of Islamization in Malaysia, 1890s-1990s: Exemplars, Institutions and Vectors", *Journal of Islamic Studies*, IX/2, Oxford 1988, s. 210-228; *Sejarah Melayu or Malay Annals* (trc. C. C. Brown), Kuala Lumpur 1970; H. J. Benda, "South-East Asian Islam in the Twentieth Century", *CHIs*, II-A, s. 182-206; R. R. Di Meglio, "Arab Trade with Indonesia and the Malay Peninsula from the 8th to 16th Cen-

Pahang
Devlet
Camii -
Malezya



tury", *Islam and the Trade of Asia* (ed. D. S. Richards), Oxford-Pennsylvania 1970, s. 105-135; M. A. P. Meilink-Roelofs, "Trade and Islam in the Malay-Indonesian Archipelago Prior to the Arrival of Europeans", a.e., s. 137-157; H. Buyong Adil, *The History of Malacca*, Kuala Lumpur 1974; L. Y. Andaya, *History of Johor: 1641-1728*, Kuala Lumpur 1975; a.mlf., "Malay Peninsula", *EP* (Ing.), VI, 232-239; R. Jones, "The Conversion Myths from Indonesia", *Conversion to Islam* (ed. N. Levtzion), New York-London 1979, s. 129-158; G. R. Tibbets, *A Study of the Arabic Texts Containing Material on South East Asia*, Leiden-London 1979, s. 218-220, 225-227, 238-241; a.mlf., "Early Muslim Trades in South-East Asia", *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, XXX/1, Singapore 1957, s. 1-45; C. M. Turnbull, *A Short History of Malaysia*, Singapore and Brunei, Melbourne 1980; J. Funston, *Malay Politics in Malaysia: A Study of United Malays National Organisation and Party Islam*, Kuala Lumpur 1980; a.mlf., "Malaysia", *The Politics of Islamic Reassertion* (ed. Mohammed Ayoub), London 1981, s. 165-189; F. R. von der Meiden, "Islamic Resurgence in Malaysia", *Islam and Development* (ed. J. L. Esposito), New York 1980, s. 163-180; a.mlf., "Malaysia: Islam and Multiethnic Politics", *Islam in Asia: Religion, Politics and Society* (ed. J. L. Esposito), New York 1987, s. 177-201; J. Gullick, *Malaysia: Economic Expansion and National Unity*, London 1981; T. W. Arnold, *İntişar-ı İslam Tarihi* (trc. Hasan Gündüzler), Ankara 1982, s. 363-405; R. Provencher, "Islam in Malaysia and Thailand", *The Crescent in the East: Islam in Asia Major* (ed. R. Israeli), London 1982, s. 140-155; M. Yegar, "The Development of Islamic Institutional Structure in Malaya, 1874-1941: The Impact of British Administrative Reforms", *Islam in Asia* (ed. R. Israeli - A. H. Johns), Colorado 1984, II, 189-205; K. J. Ratnam, "Religion and Politics in Malaysia", *Readings on Islam in Southeast Asia* (ed. Ahmad Ibrahim v.d.ğr.), Singapore 1985, s. 143-150; Ahmad Ibrahim, "The Position of Islam in the Constitution of Malaysia", a.e., s. 213-220; Ghazali Shafie, *Rukunegara a Testament of Hope*, Kuala Lumpur 1985, s. 68-70; Muhammad Kamal Hassan, "The Response of Muslim Youth Organizations to Political Change: HMI in Indonesia and ABIM in Malaysia", *Islam and the Political Economy of Meaning: Comparative Studies of*

Muslim Discourse (ed. W. R. Roff), London 1987, s. 181-196; D. G. E. Hall, *A History of South East Asia*, London 1987, tür.yer; B. W. Andaya - L. Y. Andaya, *A History of Malaysia*, Hong Kong 1987, s. 31-63; Muhammad Yusuff Hashim, *Kesultanan Melayu Melaka*, Kuala Lumpur 1989; S. Zeleha Syed Hassan, "Islamic Resurgence in Malaysia: The Arguments of Non-Governmental and Governmental Organizations", *Journal for Islamic Studies*, sy. 13, Melville 1993, s. 101-120; İsmail Hakkı Göksoy, *İslam'ın Güneydoğu Asya'ya Girişi ve Yayılışı*, İstanbul 1998, s. 84-88, 203-209; a.mlf., "Malezya'da İslamiyet", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, Isparta 1995, s. 193-252; R. J. Wilkinson, "The Malacca Sultanate", *Journal of Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, XXI/2 (1935), s. 22-67; C. H. Wake, "Malacca's Early Kings and the Reception of Islam", *Journal of Southeast Asian History*, V/2 (1964), s. 104-128; W. Gungwu, "The First Three Rulers of Malacca", *Journal of Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, XLI/1 (1968), s. 11-22; A. H. Johns, "Islam in Southeast Asia: Reflections and New Directions", *Indonesia*, XIX (1975), s. 33-55; A. C. Milner, "Islam and Malay Kingship", *JRAS* (1981), s. 46-70; Besim Darkot, "Malaka", *IA*, VII, 221-225; Ph. S. van Ronkel, "Malezyalılar", a.e., VII, 249-251; B. W. Andaya, "Malacca", *EP* (Ing.), VI, 208-214; J. Siegel, "Malays", a.e., VI, 239-240; A. J. Stockwell, "Malaysia", a.e., VI, 240-242.



İSMAİL HAKKI GÖKSOY

MALİ

Batı Afrika'da bir ülke.

- I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA
- II. TARİH
- III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

Denize kıyısı olmayan Mali kuzeyde Cezayir, batıda Moritanya ve Senegal, güneybatıda Gine, güneyde Fildişi Sahili, güneydoğuda Burkina Faso ve doğuda Nijer ile komşudur. Resmî adı la République du Mali olan ülkenin yüzölçümü 1.241.298

km², nüfusu 12.000.000 (2003 tah.), baş-şehirleri Bamako (1.069.242), diğer önemli şehirleri Secû (Ségou) (126.432), Mopti (107.261), Sikasso (105.952), Gao (79.280), Kayes (73.151), Kutiala (69.858) ve Tinbuktû'dür (48.850). Tek meclisli, çok partili cumhuriyetle yönetilen ülkenin resmi dili Fransızca'dır.

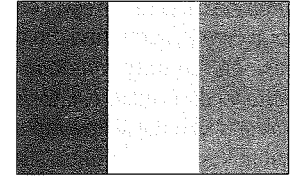
I. FİZİKİ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Ülke toprakları yüzey şekilleri açısından sade bir görünüşe sahiptir. Kuzeydeki kumullarla kaplı geniş çöl sahası Büyük Sahrâ'nın bir devamıdır. Ülkenin kuzey kesiminde dikkati en çok çeken yüzey şekli Cezayir sınırı yakınındaki İfora Edrârı adı verilen engebelerdir. Mali'nin güney kesimlerinde ise Nijer nehri çevresinde gelişen düzlükler hâkimdir. Ülkenin güneyinde bu monoton görünüşü bozan elemanlar, Senegal sınırı yakınındaki Tamboura yükseltileriyle büyük kısmı Gine'de bulunan Futa Calon kütlesinin Mali sınırları içerisine doğru uzanan kesimleri ve Mali sınırları içindeki en yüksek noktayı oluşturan Burkina Faso sınırları yakınında Hombori Tondo zirvesidir (1155 m.).

Mali'nin ikliminde kurak ve yağışlı olarak iki mevsim dikkati çeker. Kuzeyde temmuz-eylül ve güneyde nisan-ekim arasında bol miktarda yağmur yağar. Sahrâ'dan gelen "harmatan" rüzgârı ise mevsimine göre sıcak veya ılıman bir hava oluşturur. Güneyde bilhassa Sikasso bölgesinde yıllık 1300-1500 mm. yağmur düşerken Sahil (Sahel) bölgesinde bu miktar 200-700 milimetreye iner. Ülkenin en önemli akarsuyu kaynağını Gine'den

alan ve Nijerya'da Atlas Okyanusu'na dökülen, Malililer'in Coliba (Djoliba) dedikleri Nijer nehri, Mali'nin güneybatısından kuzeydoğusuna kadar 1500 kilometrelik bir mesafe kateder. Ülkede Débo ve Faguibine adlı iki büyük göl vardır. Yine Gine'deki Futa Calon'dan kaynağını alan Senegal nehri (toplam 1790 km.) 700 km. boyunca Mali topraklarından akar ve bu ülke sınırları dışında Atlas Okyanusu'na ulaşır. Bitki örtüsü olarak ülkenin güney kesimi ve uzun akarsuların kenarları savanlarla kaplıdır. Güney kesiminin merkezinde ise stepler uzanır. Kuzeye doğru ilerledikçe steplerin çöl görünüşüne dönüştüğü görülür.

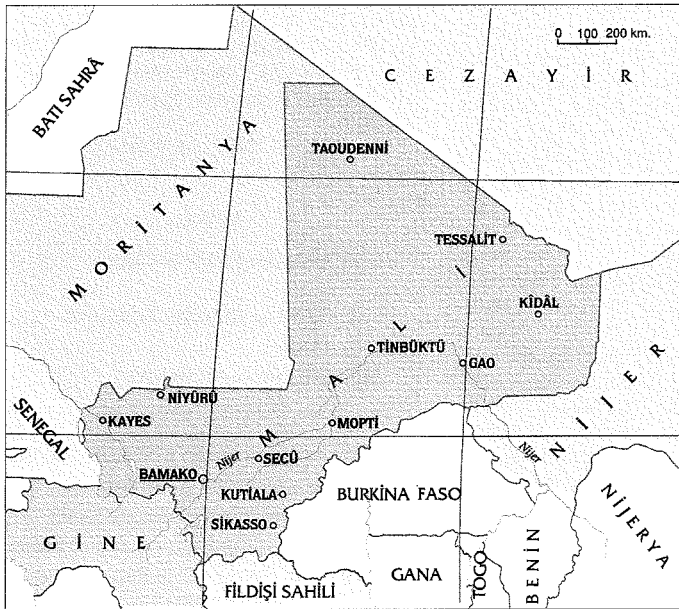
Mali'nin millî hasılatı iki milyar dolar civarında olup (1989) kişi başına düşen millî gelir 250 dolardır. Pamuk birinci derecede ihracat ürünüdür ve Fildişi Sahili'nden sonra Sahrâ'nın güneyinde yıllık 200.000 tonluk üretimiyle ikinci sırada yer almaktadır. Ayrıca darı (862.000 ton), piriç (329.000 ton), sebze (247.000 ton) ve mısır (228.000 ton) üretimi yapılmaktadır. Mali, Batı Afrika'da en fazla hayvancılık yapılan ülkelerden biri olup siğir, koyun, keçi, eşek ve deve gibi hayvanların sayısı 40 milyon civarındadır. Nijer, Bani ve Senegal nehirlerinde 200 kadar balık türü tesbit edilmiştir; balıkçılık ülkenin en eski geçim kaynakları arasında yer alır. Çoğunlukla başşehir Bamako civarında olan sanayi daha ziyade gıda ve tekstil sektörlerine yöneliktir. Tarihte bölgenin en büyük ticaret mallarından olan tuz bugün Taoudenni'de çıkarılmaktadır (3000 ton). Tilemsi'de fosfat madeni, Gao'da



Resmî adı :	la République du Mali (Mali Cumhuriyeti)
Başşehir :	Bamako
Yüzölçümü :	1.241.298 km ²
Nüfusu :	12.000.000 (2003 tah.)
Resmî dini :	İslâm
Resmî dili :	Fransızca
Para birimi :	Communaute Financiere Africane Franc (CFAF) 1 CFAF = 100 centimes

magnezyum ve petrol bulunmuştur. Altın geleneksel olarak bunu arayan binlerce kişiye geçim kaynağı sağlarken endüstriyel olan altın madenlerini Fransız ve Amerikan şirketleri işletmektedir. Sahrâ'nın güneyindeki ülkeler içerisinde tarihi zenginlikleri bakımından önde gelen ülkelerden olan Mali'yi çok sayıda turist ziyaret etmektedir.

Mali Cumhuriyeti'nin nüfusunun % 95'i yerleşik hayat süren ve çiftçilikle geçinen siyah renklilerden oluşur. Ülkede % 5 civarında bir nüfusa sahip olan beyazlar ise kurak geçen yıllara rağmen göçer hayatlarına devam etmektedir. Müslümanların oranı % 90 olup geri kalanı animist (% 9) ve hristiyan (% 1). Bölgedeki diğer ülkelere göre Mali'nin etnik bakımdan oldukça çeşitli bir yapısı vardır. Bambara etnik grubu bilhassa Ségou ve Bamako civarında yoğun olmakla birlikte ülkenin büyük bir kısmında dağınık olarak bulunur ve en kalabalık kitleyi meydana getirir (% 32). Mandingo veya Malinke de denen Bambaraca çok kolay öğrenilebilir olması dolayısıyla geçen zaman içerisinde bütün Batı Afrika'da en fazla konuşulan diller arasında yer almıştır. Genelde çiftçilikle geçinen Bambaralar demircilik, kerestecilik ve dericilikle de uğraşmakta olup dokumacılık ve çömlekçilik alanında maharet sahibidirler. Kendilerini farklı bir etnik grup gibi takdim etmelerine rağmen soylarının menşei konusunda fazla bilgi bulunmayan Malinkeler'in aslında tipleri, dilleri ve inanış biçimleri bakımından Bambaralar'ın akrabası oldukları an-



Mali

laşılmaktadır. Bamako'nun batı kısmına düşen tepelerde genelde çiftçilikle geçinen Malinkeler'in önemli bir kısmı XIX. yüzyıla kadar animistti. Soninke adıyla bilinen Sarakole etnik grubu, Mali'ye XIII. yüzyıla kadar hâkim olan Gana Sultanlığı'nı kuranların soyundan gelmektedir. Bugün Sahil bölgesinde Nara ile Nioro şehirleri arasındaki yerlerde dağınık vaziyette yaşayan Sarakoleler yarım milyon civarında bir nüfusa sahiptir. Kültürel zenginlikleri sebebiyle yaşadıkları bölge dışında etkili oldukları gibi ülkede en fazla seyahat edenler de bunlardır. El sanatlarında mahir olmakla birlikte daha ziyade ticaretle uğraşırlar. Nijer deltasında Sorko adıyla da bilinen Bozo etnik grubu Cenne'den Debo gölüne kadar olan alanda balıkçılıkla geçinir. Mali'nin güneydeki önemli şehri Sikasso bölgesinde yoğun olarak yaşayan Senufo etnik grubu çiftçilikte ileri olduğu gibi dokumacılık, demircilik ve ağaç heykel yapımında da mahirdir. Sayıları 250.000 civarında olan ve Bendiyâgâre (Bandiagara) yamaçlarındaki köylerde yaşayan Dogon etnik grubu, kökleri çok eskiye dayanan animist kültüre bağlılıklarını günümüzde kısmen de olsa devam ettirmektedir. Bilhassa sömürge döneminde başlayan yoğun hristiyanlaştırma faaliyetlerine rağmen günümüzde çoğunluğu müslümandır. Afrika'nın kuzeydoğusundan batısına doğru ilerledikleri bilinen, Araplar'ın Fûlânî dedikleri Pöl etnik grubu Mali'de etkili konumdadır. Çad Devleti'nin kuzeyindeki Tıbesti bölgesiyle Cezayir-Mali ortak sınırı yakınında, ayrıca Gine'deki Futa Calon ile Kamerun'un Adamava bölgeleri arasında yaşayan bu etnik grubun yegâne geçim kaynağı hayvancılıktır. Nijer nehrinin kıvrılarak güneye yöneldiği bölgede yaşayan Songay etnik grubu daha ziyade ırmağın kenarındaki arazilerde ziraatla meşguldür. İnce vücutlarıyla Sahrâ çölünün mavi insanları olarak bilinen Tevârikler, Gao ile Tınbüktü arasında özellikle hayvanlarına su bulabilmek için durmadan yer değiştirirler. Asırlar boyunca idareci ve ulemâ sınıfına mensup kesimleri dışında bunlara hizmet edenlerle sanat-kârlardan ibaret olan geleneksel toplum yapılarını muhafaza etmektedirler. Sömürgeciliğin bir devamı olarak resmî dil Fransızca yanında farklı etnik grup arasında yaygın olarak Bambara, Pöl, Songay ve Temaşek millî dilleri konuşulmaktadır. Kamu görevlerinde bulunan memurların çoğunluğu tarafından konuşulan Bambara başlıca iletişim dilidir.

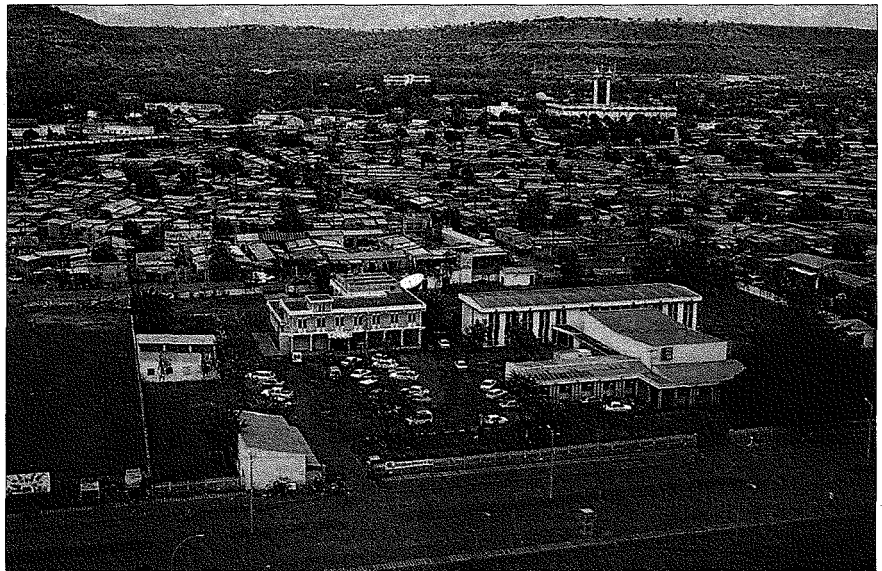
II. TARİH

Mali'nin kuzeydoğusundaki İfora Edrârı'nda rastlanan ve milâttan önce 7000-3000 arasındaki çağlara ait olduğu sanılan kaya gravürleri burada ilk insan izleri olarak kabul edilmektedir. Eski Mısır ile Nijer vadisi arasında var olduğu sanılan ilişkilerin daha sonraki dönemlerde Fizan'ın yerlisi Garamantlar vasıtasıyla Fenikeliler ve Romalılar'la da devam ettirildiği bilinmektedir. Milâttan sonra ilk bin yılda Moritanya ile Mali arasında hüküm süren ve Vagadu (Ouagadou) hânedanı da denilen Gâne Krallığı bölgedeki ilk imparatorluk sayılmaktadır. Ortaçağ İslâm coğrafyacıları ve tarihçileri başta olmak üzere Büyük Sahrâ'nın güneyindeki bölgeler hakkında bilgi veren müellifler bugünkü Mali'den bahsetmektedir. Bu eserlerde genelde Gâne (Gana), Sudan, Tekrûr, Bilâdüttibr, Mâlî, Mâllî, Tınbüktü, Kavkav, Songay gibi sultanlıkların adı zikredilerek bölgede hâkimiyet kuran hânedanlar ve bunların İslâm dünyasının diğer bölgeleriyle ilişkileri hakkında bilgi verilir. İbnü'l-Fakih, İstahrî, Ahmed b. Abdülmü'min eş-Şerîşî, Yâkût el-Hamevî, Zekeriyâ b. Muhammed el-Kazvînî, İbn Saîd el-Mağribî ve Ebû'l-Fidâ'nın yanında Mali hakkında ilk defa ayrıntılı bilgileri İbn Fazlulah el-Ömerî, İbn Battûta, İdrîsî, Hasan el-Vezzân ve Kalkaşendî vermiştir. Mahmûd Kâ't b. Mütevekkil'in *Târîhu'l-fettâş*'ı ile Abdurrahman b. Abdullah es-Sa'dî'nin

Târîhu's-Sûdân'ı Ortaçağ Mali tarihi hakkında günümüze ulaşan iki müstakil eserdir. Bunların yanında Sudan Devleti'nin batısından Atlas Okyanusu kıyılarına kadar uzanan ve kısaca Sahil veya Bilâdüssûdan denilen geniş coğrafi alanın batısındaki tarihî Mali devletleri hakkında bilgi içeren modern dönem çalışmaları da anmak gerekir. Bugünkü Mali'nin geniş toprakları üzerinde tarih boyunca birçok devlet kurulmuş olup başlıcaları şunlardır:

Gâne (Gana) İmparatorluğu. Batı Afrika'da kurulan ilk büyük devletin bu imparatorluk olduğu konusunda kaynaklar birleşmektedir. Bazıları imparatorluğun kuruluşunu milâttan önce IV. yüzyıla kadar götürürse de milâttan sonra 300'de ortaya çıktığı görüşü daha yaygındır. En güçlü olduğu dönemde sınırları Aşağı Senegal ile Yukarı Nijer arasında Batı Sudan'ın tamamını içine alan imparatorluğun ilk defa Mağrib'den gelen Berberiler tarafından kurulduğu, ancak ileriki asırlarda yerli siyahilerin eline geçtiği bilinmektedir. *Târîhu's-Sûdân* yazarı Sa'dî'ye göre yirmi ikisi hicretten önce, yirmi ikisi hicretten sonra olmak üzere toplam kırk dört kral tahta geçmiştir. Nüfusunu çoğunlukla Bafur etnik grubu ile Berberiler ve gezgin çobanların oluşturduğu imparatorluğun kuzeyinde Evdagost (Evdagust), güneyinde Tekrûr krallıkları bulunuyordu. İmparatorluğun ve ilk yönetim

Mali'nin başşehri Bamako'dan bir görünüş (Ahmet Kavas Fotoğraf arşivi)



merkezinin adı olan Gâne aynı zamanda ilk krallardan birinin de ismidir. Devletin merkezi daha sonra Kumbîsâlih oldu. Güneyindeki Galam, Bambuk (Bambouk) ve Bure'de (Bouré) bulunan madenlerden elde edilen altın sayesinde Gâne'nin şöhreti ülke sınırlarının dışına taşdı. Özellikle IX. yüzyıldan itibaren bugünkü Moritanya, Mali ve Senegal'in bir kısmını içine alan geniş bölgede elde edilen yıllık 9 ton altın kuzeydeki Araplar'ın dikkatlerini buraya daha fazla çevirmelerine sebep oldu. Ülkeye gelen Kuzey Afrikalı Murâbitlar ve tüccarların faaliyetleriyle İslâmiyet yayılmaya başladı. İbn Havkal, Ebû Ubeyd el-Bekrî, İdrîsî ve İbn Battûta gibi âlim ve seyyahlar da kuzeye altın, fildişi, bakır, dokuma ve özellikle tuz taşıyan kervanlarla Gâne İmparatorluğu'na gittiler ve ülke hakkında eserlerinde bilgi verdiler. Onların rivayetlerine göre Gâne en iyi dönemini 950-1050 yılları arasında yaşadı. İmparatorluk merkezinde toz halindeki altının serbest dolaşımıyla ticareti yapılırsa da külçe halindeki altınları elinde tutan krallar X. yüzyıla doğru yeryüzünün en zengin insanları olarak kabul ediliyordu. IX-X. yüzyıllarda sahip olduğu güç ve refah dönemlerini geride bırakan Gâne İmparatorluğu, İslâm nüfuzunun yayılması ve özellikle Berberî Sanhâce kabilesine mensup Murâbitlar'ın Batı Afrika'daki fetihleriyle zayıflamaya başladı. Murâbit Emîri Ebû Bekir b. Ömer devlet merkezi Kumbîsâlih'i 1076 yılında alınca Batı Afrika'nın bu ilk imparatorluğu yıkıldı. Merma Tunkara, Susu Kante, Hingui Niakhaté ve Diara adlı dört küçük krallığa ayrılan Gâne, 1240 yılında Mali İmparatorluğu tarafından topraklarının tamamının ele geçirilmesiyle tarih sahnesinden silindi.

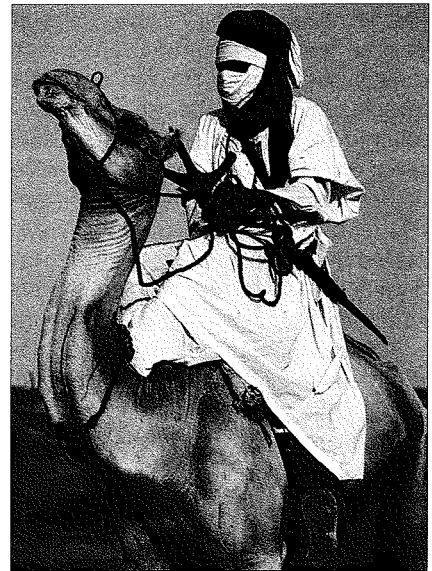
Mali İmparatorluğu (Sultanlığı). Müslüman müelliflerin Mâllî diye söz ettiği bu devletin ilk kralları hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. 1235 yılında Susu Kralı Sumaoro Kante'ye karşı Suncata Keita'nın yaptığı ve büyük bir zaferle sonuçlandığı için destanlaşan Kirina savaşı Mali İmparatorluğu'nun asıl kuruluş tarihi olarak kabul edilmektedir. Suncata Keita hâkimiyetinin yirmi yılında altın bakımından zengin Bambuk'u, Aşağı Senegal ve Gambia'yı da ele geçirerek ülkesinin sınırlarını Atlas Okyanusu sahillerine kadar genişletti. Suncata Keita 1255 yılında ölünce yerine oğullarından Mense Vâli (1255-1270), Mense Vâti (1270-1271) ve Halîfe (1274-1275) geçti. Ancak bu sonuncusu hânedanın âzatlî köleleri tarafından tahttan indirilerek yerine yeğeni Ebû Bekir

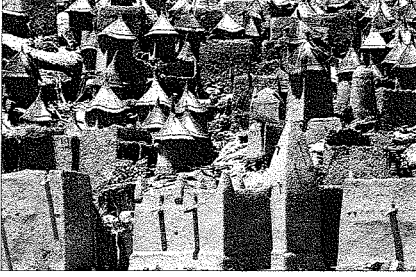
(1275-1285) getirildi. Âzatlî kölelerden Sakura (1285-1300) iktidarı ele geçirerek Mali Sultanlığı'nı yeniden canlandırdı ve Gao ile Tekrûr üzerine başarılı seferler düzenledi. Sakura batıda Atlas Okyanusu sahillerine, doğuda Gao'ya kadar uzanan geniş bir alanda Mali Sultanlığı'nı güçlendirdiyse de hâkimiyet tekrar ilk kurucuların soyundan gelenlerin eline geçti. Bu dönemde Gao (1300-1305), Muhammed (1305-1310) ve Atlas Okyanusu'nu donanmasıyla geçmeye çalışırken kaybolan II. Ebû Bekir (1310-1312) Mali'ye sultan oldu. Mali sultanlarının en meşhuru olan Mense Kanku Mûsâ zamanında (1312-1337) sınırları Gine ormanından Sahrâ çölüne, Atlas Okyanusu'ndan güneydeki bugünkü Nijerya sınırlarındaki Hevsâlar'ın ülkesine kadar uzanan devlet en parlak dönemlerinden birini yaşadı. Mense Mûsâ'nın 1323-1325 yılları arasında gerçekleştirdiği hac seyahatine 60.000 kişiyle çıktığı, ancak bunların büyük bir kısmının Cezayir'in güneyindeki Tuvât'tan sonra yola devam etmediği, hükümdarın kutsal topraklarda sadaka olarak dağıtmak üzere beraberinde 20.000 altın götürdüğü kaydedilir. Mısır ve Hicaz'da gördüğü saygınlığın yanında Mali Sultanlığı'nın adı İslâm dünyasının diğer bölgelerinde de tanındı. Mense Mûsâ'nın vefatı üzerine yerine geçen Mense Süleyman zamanında da (1341-1360) Mali Sultanlığı eski gücünü korudu, refah seviyesi daha da yükseldiği gibi ülke genelinde tam bir emniyet tesis edildi. 1352-1353 yıllarında buraya gelen İbn Battûta'nın verdiği bilgiler büyük öneme sahiptir. Son derece dindar olan ve İslâm esaslarını uygulamaya çalışan bu sultan zamanında devletin sınırları daha da genişleyerek bugünkü Nijer Devleti'nin başşehri Niamey'den başlayıp Valata-Aravan üzerinden Atlas Okyanusu'na, kuzeyden Tışit, Tadmekka ve Takedda hattından güneydeki Ekvator ormanına kadar uzanıyordu. İbn Battûta'nın seyahatinin ardından Kuzey Afrikalı ve Mısırlı çok sayıda tüccar bölgeye yerleşerek ticaret yaptı. Mense Süleyman'ın ardından gelen sultanlar zamanında gittikçe gücünü kaybeden devlet XIV. yüzyılın sonlarından itibaren dağılmaya başladı ve Tevârikler'in 1430'da Tînbüktü, Valata, Aravuan ve Gao'yu ele geçirmesi üzerine ortadan kalktı ve yerini Songay Sultanlığı aldı.

Songay İmparatorluğu (Sultanlığı). Bazı tarihçilere göre Songay etnik grubu Soninke ile aynı soydan gelmekte olup daha önce Vagadugu Krallığı'nı da bunlar

kurmuştu. Kökleri milâttan sonra VI. yüzyıla kadar inen Kanta-Sorko hânedanının yerini VII. yüzyılda krallarına "dia" unvanı verilen yeni bir hânedan almış, Kukya isimli ilk merkezleri VIII. yüzyıl ile IX. yüzyıl arasında bilinmeyen bir tarihte yerini Gao'ya bırakmıştı. Mali Sultanlığı'na bağlı Gao'daki hânedanın başında bulunan Dia Bada 1275'te Ali Kolon (Kolen) tarafından tahtından indirildi ve hâkimlerine "Sünnî" denilen yeni bir hânedan kuruldu. Bundan önce hüküm süren otuz iki dia içinde ilk on dördü animist, sonrakiler müslümandı; ülkenin sınırları Gao'dan Kukya'ya kadar uzanıyordu. 1285'te Sünnî hânedanı tekrar Mali Sultanlığı'na bağlandıysa da 1400 yılında Sünnî Madogo ülkesi kısmen müstakil oldu. Bir süre sonra Tevârikler'in eline geçen şehir, hânedanın on yedi veya on sekizinci hâkimi kabul edilen Sünnî Ali Ber (1464-1492) tarafından tekrar geri alınarak tamamen müstakil hale getirildi. Sünnî Ali Manding Mossi, Tevârik ve Pöl etnik gruplarının yaşadığı bölgeleri de ele geçirip ülkesini imparatorluğa dönüştürdü. 1468 yılında Tevârikler'i Tînbüktü'den çıkardı. 1473'te Cenne'yi, Nijer deltasını, Mâsinâ'yı sınırlarına kattı ve Bambara krallarına boyun eğdirip Mandé ülkesinin kapılarına kadar dayandı. XV. yüzyılın sonlarına doğru Bilâdüssûdan'ın en geniş topraklarına sahip olan bu imparatorluğun sınırları

Mali ahâlisinden Tevârik süvarisi (Ahmet Kavas fotoğraf arşivi)





Dogon bölgesinden bir köy (Ahmet Kavas fotoğraf arşivi)

Nijer'in kuzeyindeki Agadez'den Senegal'e, Mali'nin kuzeyindeki Teghaza tuz madenlerinden Nijerya'ya kadar uzanmaktaydı. Yirmi sekiz yıllık hâkimiyeti müddetince müstakbel Songay Sultanlığı'nın temellerini atan ve putperest olduğu da söylenen Sünnî Ali Ber, Tinbüktülü âlimlerin siyasî etkisinden uzak kalmak için onlarla mücadele etti ve kendilerine baskı uyguladı. İslâm'ın bölgede giderek artan nüfuzu karşısında daha fazla direnemeyeceğini anlayan Sünnî Ali, Gurma üzerine sefere hazırlanırken 6 Kasım 1492 tarihinde öldü. Songay'ın güçlü hâkimine karşı çıkanlar, yerine oğlu Sünnî Baru'nun geçmesini engelleyerek ulemâya karşı olumlu tavrıyla tanınan yeğeni kumandan Muhammed Ture'yi tahta geçirdiler (1493-1528). Bundan sonra sultanlığın başına geçenlere "askiya" unvanı verilmeye başlandı ve kendisi de Askiya Muhammed ismiyle tanındı. İslâmî esaslara dayalı bir devlet düzeni kuran Askiya Muhammed, 1495'te çıktığı hac seyahati esnasında 100.000 altın sadaka vererek Mali Sultanı Mense Kanku Mûsâ'yı geride bıraktı ve kendisine Bilâdüssûdan'ın halifesi unvanı verildi. Onun zamanında Songay Sultanlığı'nın sınırları kuzeydeki Tegazza'dan güneydeki Sibiridugu'ya ve Hevsâ şehir devletlerine, doğudaki Âir'den batıdaki Tekrûr'a kadar genişledi. Askiya Muhammed 1528 yılında gözlerini kaybedince oğlu Askiya Mûsâ tahta çıktı. Onun döneminden itibaren istikrar bozularak kardeş kavgaları başladı ve 1528-1539 yılları arasında dört sultan daha tahta geçti. Ancak Askiya Muhammed'in diğer oğlu Askiya Dâvûd tahtı ele geçirince (1549-1582) Songay Sultanlığı yeniden eski gücüne kavuşarak en iyi dönemlerinin birini yaşadı ve Tinbüktü büyük bir ilim merkezi haline geldi. Songay Sultanlığı, Osmanlı Devleti ve Merakeş'te hü-

küm süren Sa'dîler'le kültürel ve ekonomik ilişkilerini geliştirdi. Askiya Dâvûd'un ölümüyle Songay'ın çöküşü başladı. XVI. yüzyılın başından itibaren İspanyollar'ın Kuzey Afrika'daki birçok şehri ele geçirmesi üzerine buradaki müslümanların isteği doğrultusunda Cezayir, Tunus ve Trablusgarp'ı hâkimiyetine alan Osmanlı Devleti batısında Sa'dîler Devleti, güneyinde Kânim-Bornu Sultanlığı ve Songay Sultanlığı ile komşu olmuştu. Başlangıçta Kânim-Bornu Sultanı İdrîs Alevma ile iyi münasebetler kurulduysa da 1577 yılında bu sultanlığın hâkimiyetindeki Fizan Osmanlı topraklarına katılınca araları açıldı. III. Murad döneminde Songay Sultanlığı da Osmanlı Devleti'yle yakın ilişki kurdu. Osmanlılar'ın desteğiyle Sa'dîler sultanı olan Ebû Mervân Abdülmelik, Kasrülkebîr yakınlarında meydana gelen Vâdilmehâzin savaşında ölünce vâliyet tayin ettiği kardeşi Ahmed "Mansûr" unvanıyla sultan ilân edildi. Bu zaferden sonra Bilâdüssûdan'a yönelen Ahmed el-Mansûr 1591'de meydana gelen Tondibi savaşıyla Songay Sultanlığı'na son verdi. Ancak XVIII. yüzyılın ortalarına kadar kendilerine tâbi olmak ve Tinbüktü'de ikamet etmek üzere Songay Sultanlığı'nı temsilen on altı askiyanın daha tahta çıkmasına izin verildi. Songay devlet yönetiminde ulemâ büyük nüfuz sahibiydi. Devletin en önemli kurumu "sünne" denilen bizzat askiyanın idaresindeki meclisti ve bütün meseleler sarayda kendilerine ayrılan yerde çözüme kavuşturuluyordu. Bu meclisin görevlerinden biri de yeni askiyanı belirleyip yemin ettirerek göreve başlatmaktı. Âlimler vergiden muaf tutuldukları gibi devlet tarafından kendilerine verilen hediyelerle büyük gelirler elde ediyorlardı. Tinbüktü kadısı ülkede en fazla saygı duyulan kimseydi. XVI. yüzyılın ikinci yarısında Tinbüktü, Siyah Afri-

ka'nın en önemli İslâmî merkezi oldu. Burada yetişen âlimler Mekke, Kahire, Merakeş, Takedda ve Katsina'ya seyahat yaparak İslâm dünyasının fikrî birikimine büyük katkı sağladılar. İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinden çok sayıda âlim Tinbüktü'ye akın etti. Bu dönemde şehirde yaşayan 70-80.000 nüfusun 15-20.000 kişilik kısmını öğrenciler oluşturuyordu.

Tinbüktü Paşalığı. Sa'dî Sultanı Ahmed el-Mansûr'un Bilâdüssûdan'a gönderdiği ordu Tinbüktü'yü merkez yaparak burada ismini Türkçe'deki "paşalık" kelimesinden alan yeni bir yönetim kurdu. Tinbüktü Paşalığı'nın sınırları Ansongo'dan Cenne'ye kadar uzanıyordu. İspanyol asıllı mühtedi kumandan Cûder (Djouder) buraya paşa unvanıyla ilk idareci tayin edilirken daha önce hâkimiyet gücü sınırlandırılan Songay sultanının yeni merkezde paşalara tâbi şekilde yaşamasına müsaade edildi. Paşanın en büyük yardımcısı "emin" adı verilen malî işlerden sorumlu kimseydi ve Merakeş'teki Sa'dî sultanı tarafından tayin ediliyordu. Şehirlerin idaresi "hâkim" denilen görevlilere verilirken Gao, Cenne ve Ansongo gibi askerî garnizona sahip büyük yerleşim yerlerinin idaresi "kâid" adı verilen en üst rütbeli askerlerin elindeydi. Ancak bir süre sonra Merakeşli askerlerin yerli kâidlerle evliliğinden doğan ve "arma" denilen çocukları Tinbüktü Paşalığı'na hâkim oldular. Bunların iktidarı ahalinin kendilerine boyun eğmeyi reddetmesi üzerine sadece garnizon bulunan yerlerle sınırlı kaldı. Tinbüktü'yü 1833 yılına kadar yaklaşık iki buçuk asırlık dönemde binlerce paşanın yönetmiş olması, bölgede istikrarın sağlanamaması ve ekonomik dengenin kurulamamasının bir göstergesidir. Özellikle XVI. yüzyıldan itibaren bölgede etkili olan Küntî ulemâ ve sûfî ailesi sayesinde Aravan ve Valâte şehirleri, Kâdiriyye ve Ticânîyye tarikatlarının güçlü olduğu bölgenin yeni dinî merkezleri haline geldi. Tinbüktü eski önemini bir ölçüde kaybetse de bazı paşalar buradaki ilmî ve dinî hayatı canlı tuttular. Ayrıca Merakeş'in idaresindeki Bilâdüssûdan'ın büyük kadısı burada oturmaya devam etti. *Târîhu'l-fettâş* ve *Târîhu's-Sûdân* gibi bölge tarihine dair iki önemli eserin müellifleri ve Mâlikî tabakatına dair eserleriyle tanınan Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî gibi önemli âlimler bu dönemde yaşadılar. Paşalığın XVII. yüzyılın sonlarında zayıflamasını fırsat bilen Tevârikler, Tinbüktü ve Gao'nun gerçek hâkimi oldular. Songay Sultanlığı'nın yıkılması ve Sa'dî-

Cenne'de bir pazar yeri (Ahmet Kavas fotoğraf arşivi)



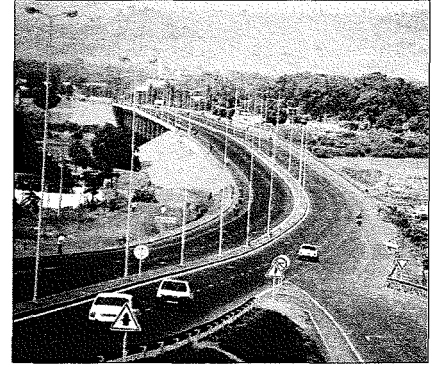
ler'in bölgede tesis etmeye çalıştığı hâkimiyetin tam yerleşmemesi üzerine çok sayıda müstakil devletçik ortaya çıktı. XIX. yüzyılın sonuna kadar Tinbüktü Paşalığı'nın hâkimiyeti dışında kalan bugünkü Mali topraklarında Mossi, Bambara, Pöl, Tevârik ve Senufo etnik grupları tarafından kısa ömürlü birçok sultanlık kuruldu, bunlar birbirlerine karşı hâkimiyet mücadelesi verdiler.

Mâsînâ/Dina Devleti. Putperest Segu Kralı Monzon Kulubali'nin oğlu ve halefi olan Damonzon Diarra'yı (1808-1820) yenilgiye uğratan Ahmedü Lobbo, Mâsînâ veya Dina da denilen Fûlânî (Pöl, Fulbe) Devleti'ni kurdu. Hamdallahi şehri etrafında güçlü bir İslâm devleti olan Mâsînâ'nın sınırları Cenne'den Tinbüktü'ye, doğuda Dogon'a, batıda Nampala'ya kadar uzanıyordu. Merkezî bir yönetimi olan devletin başında "imam" adı verilen idareciyle mahallî dilde "batu-mavdo" adı verilen 100 âlimden oluşan bir meclis bulunuyordu. Ahmedü Lobbo'dan sonra yerine oğlu Ahmedü Şeyhu (1844-1852) ve onun ölümünün ardından oğlu Ahmedü Ahmedü (1852-1862) tahta çıktı. 500.000 kişiden oluşan ve "koru" denilen ordusunun başında büyük bir emîr (âmirü mangal) bulunuyordu. Her birinin başında bir emîrin olduğu eyaletlerin içinde en önemlileri Mâsînâ, Tinbüktü ve Cenne idi. Bu devletten ayrılan Segu'daki Bamanan Krallığı gibi Mâsînâ da 16 Mayıs 1862 tarihinde el-Hâc Ömer ile yapılan savaşla tarihe karıştı.

Tekrûr (Tukulör) Devleti. Bu devletin gerçek kurucusu el-Hâc Ömer olup 1850'li yıllarda bugünkü Gine'deki Dingiray'dan (Dinguiraye) hareketle Manding, Hasonke ve Kaarta Masasi Bamanan Krallığı'nı hâkimiyeti altına aldı. Fransızlar'ın mütte-

fiki Dioukha Samballa Diallo'nun hâkimi olduğu Haso'nun (Khasso) merkezi Medine'de Fransız menfaatlerine karşı mücadele etmek zorunda kaldı. Haso'ya karşı uyguladığı abluka Fransızlar tarafından püskürtülünce (1857) el-Hâc Ömer güneydoğuya doğru yönelerek bazı şehirleri ele geçirdi. Onun ilerlemesi karşısında Segu hâkimi Bina Ali Diarra ve Mâsînâ hâkimi güçlerini birleştirdiler. Buna rağmen el-Hâc Ömer, 10 Mart 1861 tarihinde Segu'yu alarak oğlu Seku Amadü Tall'i buraya idareci yaptı. Bina Ali kaçarak Mâsînâ'da Ahmedü Ahmedü'ye sığındıysa da müttefik birlikleri yenildi ve Mâsînâ'nın merkezi Hamdallahi 16 Mayıs 1862 tarihinde el-Hâc Ömer'in eline geçti; Bina Ali ve Ahmedü Ahmedü idam edildi. Fakat bu arada el-Hâc Ömer de Hamdallahi'de ablukaya alındı. Gece çıkan yangından faydalanarak Bandiagara istikametine hareket etti ve 12 Şubat 1864'te Degembere mağaralarında üç çocuğuyla birlikte kayboldu. Yerine geçen Segu'daki oğlu Seku Amadü kısa zamanda Mâsînâ'dan Faleme'ye, Tinkisso'dan Sahil'e kadar geniş bölgenin hâkimi oldu. Bu devletin Segu, Nioro, Bafing ve Dinguiraye isimli dört eyaleti vardı. el-Hâc Ömer'in yeğeni Tidi-ane Tall, Mâsînâ'yı ele geçirdiği için burası onun idaresinde müstakil hale geldi. Seku Amadü, kardeşlerinin düşmanlığı ve askerlerin hoşnutsuzluğu gibi iç huzursuzluklar yanında Fransızlar'la da mücadele etmek zorunda kaldı. Tekrûr Devleti Nijer bölgesinde İslâm'ın yayılmasına büyük katkı sağladı. Bu dönemde Segu ve Nioro şehirleri geliştiği gibi hâkimiyet altındaki yerlerde çok sayıda cami inşa edildi, açılan Kur'an mekteplerinde İslâm eğitimi verildi. Arapça okuma yazma mecburiyeti getirildi ve mahallî dil olan Fûlânî, Arap harfleriyle yazılmaya başlandığı için o güne kadar sözlü olan edebiyat yazıya geçirildi. Bütün Bilâdüssûdan'ın Fransız işgali öncesinde tek bir devletin sınırları altında toplanması, sömürgecilik sonrası kurulacak Mali Cumhuriyeti'nin tabii sınırlarının belirlenmesinde etkili oldu. Özellikle tarih ve tasavvuf alanında yazdığı eserlerle bölgede hüküm süren diğer devlet adamlarından farklılık gösteren el-Hâc Ömer, gençlik yıllarında Ticânî tarikatına intisap ettiği için idaresi altındaki topraklarda bu tarikat büyük nüfuz kazandı.

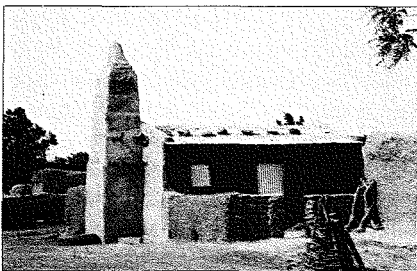
Fransız İşgali ve Sömürgecilik Dönemi. Mali'nin Avrupalılar'la ve bilhassa Fransızlar'la ilk münasebetlerinin XV. yüzyıla



Bamako'da yeni köprü – Mali (Ahmet Kavas fotoğraf arşivi)

kadar gittiği ve 1413'te Gao'ya Amselme d'Isalguier, 1470'te Tinbüktü'ye Florentin Benedetto Dei'nin seyahat ettiği bilinmektedir. Daha sonraları Major Houghtha, İs-koçyalı Mungo Park, Major Gordon Laig, Fransız René Caillée, Alman Heinrich Barth ve Avusturyalı Oscar Lenz gibi birçok seyyah Tinbüktü'ye gitmeyi başarmışlardır. Senegal'deki Fransız sömürge valisi Faidherbe Mali'yi işgal ederek sömürgeleştirmek istiyordu. 1855 yılı Eylül ayında Haso'nun merkezi Medine şehri zorlu bir savaştan sonra Fransızlar'ın eline geçti. Bu ülkeyi işgal için düzenlenen keşif amaçlı askerî seferleri Eugène Mage, Soleillet ve Galliéni (1878 ve 1881) yaptı. Nijer nehriyle Senegal nehri arasındaki topraklar 1878-1890 yılları arasında Fransa tarafından ele geçirildi. Bamako (1883), Segu ve Sikasso (1898), Tinbüktü, Gao, Bourem ve Mopti (1898-1900) gibi önemli merkezler birer birer düştü. Her türlü askerî üstünlüğüne rağmen Fransızlar'ın Mali'yi işgalleri büyük direnişler neticesinde gerçekleşebildi. Yukarı Senegal bölgesinde cihad hareketi başlatan Mamadu Lamine, güneyde büyük bir mücadele veren ve kısa zamanda topraklarını Mali, Burkina Faso, Gine, Gana ve Fildişi Sahili'ni içine alacak şekilde genişleten Samori Ture, Tieba Traore idaresindeki Kenedugu Krallığı silâh ve asker bakımından çok üstün olan sömürge ordusuna karşı yaptığı savaşları kaybetti. 1890-1920 yılları arasında çıkan birçok isyan da kanlı şekilde bastırıldı. İşgalin başladığı yıllardan itibaren Mali topraklarına Fransızlar tarafından Fransız Sudani, Senegambiya-Nijer toprağı, Yukarı Senegal-Nijer gibi adlar verildi. Son olarak tekrar Fransız Sudani isminde karar kılındı (1920). Başlan-

Kolokani yakınlarında bir köy camisi (Ahmet Kavas fotoğraf arşivi)



gıçta üst rütbeli bir subayın idaresine verilen Mali, 1893 yılından itibaren Senegal'de oturan genel valinin yardımcısı tarafından yönetildi. 1916-1959 yılları arasında buraya tayin edilen müstakil valinin yönetimine verildi. Mali, çevresinde bulunan, zamanımızda sekiz ülkeyi içine alacak şekilde 16 Haziran 1895'te Fransız Batı Afrikası (Afrique Occidentale Française-AOF) adıyla kurulan federasyonun önemli bir kısmını oluşturdu. Ülkenin bugünkü sınırları daha sonraki yıllarda yapılan bazı ufak değişiklikler dışında 1947'de belirlendi. Günümüzdeki topraklarından bir kısmı üzerinde Burkina Faso (Yukarı Volta) adıyla ayrı bir sömürge kurulurken kuzeyinin büyük bir kısmı Moritanya sömürgesine bağlandı. Bamako 1920'de Fransız Sudanı sömürgesinin başşehri ilân edildi. I ve II. Dünya savaşları sırasında askerleri sömürgelerden getirilen "Senegalli nişancılar" adlı birliğe Mali'den de binlerce asker toplanarak Fransa'nın savaştığı bütün cephelere gönderildi. Cephelede ölen bu insanların yararlıkları düşünülerek 1945 yılında Fransız Kongosu'nun başşehri Brazzaville'de toplanan Fransız-Afrika Konferansı'nda ülke insanların bazı hakları gözden geçirildi. 27 Ekim 1946 tarihli dördüncü cumhuriyetin anayasasına göre Fransa Devleti sömürgeleriyle birlikte Fransız Birliği'ni kurdu ve Mali bunun ayrılmaz bir parçası kabul edilerek ahalisi birliğin vatandaşı vasfını kazandı. Malili bazı milletvekilleri Fransız Millî Meclisi ve Fransız Birliği Meclisi'ne girdiler. Fransız Sudanı'na kendi topraklarında bir genel konsey kurması ve mahallî bütçe oluşturmaya imkânı tanındı. 1946'da Bamako'da Rassemblement Démocratique Africain (RDA) adlı siyasi parti faaliyete başladı. 23 Haziran 1956 tarihinde çıkarılan bir kanunla Fransız Birliği'ne bağlı ülkelerin iç işlerinde bağımsız hükümetler kurmasına izin verildi. Fransa Cumhurbaşkanı Charles de Gaulle, 28 Eylül 1958'de Fransız-Afrika Topluluğu kurulması için referandum

önerdi ve Malililer buna % 97,3 gibi bir oranla olumlu oy verince topluluk 5 Ekim'de resmen kuruldu.

Bağımsızlık Dönemi. 1958 yılında Gana'nın başşehri Accra'da yapılan Siyah Afrika Halkları Panafrikan Konferansı'nda Dahomey (Benin), Burkina Faso, Senegal ve Fransız Sudanı'ndan (Mali) oluşan dört ülkeyi içine alan Mali Federasyonu'nun kurulacağı ilân edildi. 1959'da Fransız Batı Afrikası adındaki sömürge idaresi lağvedilerek yerini Mali Federasyonu aldı. Ancak bu federasyona katılan Dahomey ve Yukarı Volta kısa zamanda çekildiği halde Afrika Federasyonu Partisi bünyesindeki Senegal ile Fransız Sudanı birliğine devam kararı aldı. Bu iki ülke federasyon topraklarının 6/7'sine sahipti. 20 Haziran 1960'ta Mali Federasyonu bağımsızlığını ilân ederken idarî ve iktisadî anlaşmazlıklar neticesinde iki ay sonra Senegal de federasyondan çekilme kararı aldı. Denizle kıyısı olmayan Mali böylece tamamen iç bölge olarak kaldı. Bamako'da Malinke etnik grubuna mensup bir aileden gelen Modibo Keita, 22 Eylül 1960 tarihinde ilân edilen bağımsız Mali Devleti'nin ilk kurucusu oldu ve sosyalist eğilimli bir hükümet kurdu. 1961 yılı Temmuz ayında ülkenin millî para birimi olarak Mali frankı belirlendi. Mali 1962'de Fransız nüfuzundan çıkarak Sovyetler Birliği'ne yaklaştı. Giriştiği birçok reforma karşı gelen Batılı devletler bu ülkeye verdikleri kredileri askıya aldılar. Halk da devlet tekeline kısa sürede alışmadı ve önce iktisadî, ardından içtimai ve siyasî krizler baş gösterdi. 19 Kasım 1968'de otuz iki yaşında bir teğmen olan Moussa Traoré askerî bir darbe yaptı. On yıl boyunca askerî rejimle yönetilen ülke ekonomik açıdan büyük bir çöküntü yaşadı. Siyasî partiler yasaklandı ve sosyalist eğilim terkedildi. Ülke 1969'da İslâm Konferansı Teşkilâtı'na üye oldu. 1974'te hazırlanan anayasada millet meclisi ve tek parti kurulması öngörüldü. Kasım 1974-Ocak 1975 arasında Mali güney komşusu

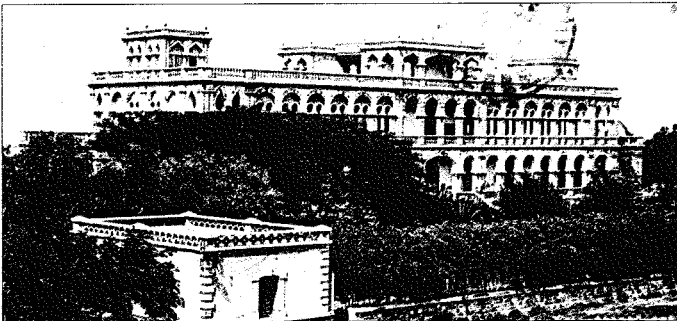


Mali Millî Arşivi - Bamako (Ahmet Kavas fotoğraf arşivi)

Burkina Faso ile iki defa sınır mücadelesi-ne girişti. İlk kongresi 31 Mart 1979 tarihinde gerçekleşen l'Union Démocratique du Peuple Malien (L'UDPM) 19 Kasım 1979'da kurulunca tek partili dönem yeniden başladı. Aynı yıl yapılan seçimi Moussa Traoré kazanarak devlet başkanı oldu. Böylece ikinci cumhuriyet dönemi başladı. Ülke 1981'de Batı Afrika para birliğine katılıp Dünya Bankası ve uluslararası para birliğinden yardım aldı. Dış siyasetinde bağlantısız bir çizgi takip eden Mali 1984 yılında tekrar Burkina Faso ile sınır mücadelesine giriştiyse de 1986'da bu mesele La Haye Uluslararası Mahkemesi tarafından barışla sonuçlandırıldı. Malililer artan bir şekilde çok partili sistemi istemeye başladılar. 1991 yılında başta Bamako olmak üzere ülkenin büyük şehirlerinde gösteriler arttı ve Moussa Traoré bunları bastırmak için orduyu görevlendirdi. Yüzlerce kişinin ölümüyle sonuçlanan olaylar neticesinde yirmi üç yıllık yönetim Albay Amadou Toumani Touré tarafından 26 Mart 1991 tarihinde yapılan askerî bir darbeyle son buldu. Ülkeyi idare etmek üzere 30 Mart'ta geçici bir komite kuran Amadou Toumani Touré, 29 Temmuz 1991'de yeni bir anayasa hazırlanmasına ve çok partili sisteme geçilmesine karar verdi. 28 Haziran 1992'de yapılan serbest devlet başkanlığı seçimlerini Alpha Oumar Konaré kazandı ve Mali'de üçüncü cumhuriyet dönemi başlamış oldu. 2001 yılında gerçekleştirilen son devlet başkanlığı seçimini Amadou Toumani Touré kazandı, Amadou halen bu görevine devam etmektedir.

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

İlmî Hayat. Mali tarihinde birçok âlimin yetişmesinde özellikle Mense Kanku Mûsâ, Askiya Muhammed, Ahmedü Lob-



Mali'de halen cumhurbaşkanlığı binası olarak kullanılan eski sömürge valiliği binası (Ahmet Kavas kartpostal koleksiyonu)

bo, el-Hâc Ömer ve "almami" (emîrû'l-mü'mînîn) unvanını taşıyan Samori Ture gibi devlet adamlarının saraylarında ulemâya büyük değer vermeleri etkili olmuştur. Ulemâ sınıfı ülke topraklarında kurulan Gana, Mali ve Songay imparatorluklarında, Tinbuktü Paşalığı, Mâsinâ, Tekrûr ve Segu devletlerinde önemli görevler üstlendikleri gibi sultanlar üzerinde de nüfuz kurmuşlardı. Malili âlimlerin bir kısmı, telif ve öğretim çalışmaları yanında yaşadıkları dönemde kadılık görevlerini de yürüttüler. Bunlardan Songay İmparatorluğu devrinde Sankore Camii imamı olan ve daha sonra büyük kadı tayin edilen, buradaki medresede Halîl b. İshak'ın *el-Muhtasar*'ını ilk defa okutan, tefsir ve hadis dersleri veren Mahmûd b. Ömer et-Tinbuktî (ö. 1548) bilhassa Askiya Muhammed tarafından büyük ilgi gördü. *el-Muhtasar* üzerine yazdığı şerhleri zamanımıza ulaşmamakla birlikte şöhret sahibi öğrenciler yetiştirmesiyle tanındı; mezarı günümüzde Tinbuktü'deki önemli ziyaretgâhlardan biridir. Songay'ın Sa'diler hâkimiyetine geçmesinin ardından Sûk (Tadmekka) şehrinde Aravan'a gelip yerleşerek burayı bir ilim ve ticaret merkezi haline getiren önemli bir âlim ve mutasavvıf Ahmed Ag Adda'dır. Tinbuktü'de yetişen âlimlerden biri de Ahmed Bâbâ et-Tinbuktî'nin babası Ahmed b. Hâc Ahmed olup (ö. 1583) şerh mahiyetinde eserler kaleme almıştır. Tinbuktü'deki Sîdî Yahyâ Camii imamı olan ve buradaki medresede uzun yıllar ders okutan Muhammed Bağyu'un (ö. 1593) yazdığı çok sayıda eserden sadece fetvaları, Mustafa b. Ahmed el-Gallâvî'nin *Nevâzilü't-Tekrûr* ve Şeyh Bâi el-Küntî'nin *Nevâzil* adlı eserleri vasıtasıyla günümüze kadar gelmiştir. Başlangıçtan 1666 yılına kadar Bilâdüssûdan'ın içtimâî, dinî ve kültürel tarihini ihtiva eden *Târîhu'l-*

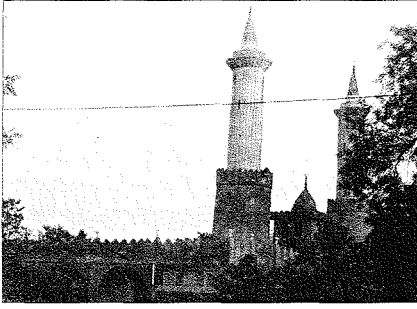
fettâş adlı eserini, Tinbuktü Paşalığı'nın himayesinde sultanlığını devam ettiren Askiya Dâvûd b. Hârûn'un isteği üzerine yazan Mahmûd Kât b. Mütevekkil, Songay'ın ihtişamlı günlerine olan özlemine sıkça yer vermektedir. Bilâdüssûdan tarihinin ikinci önemli kaynağı olan *Târîhu's-Sûdân*'ı yazan Abdurrahman b. Abdullah es-Sa'dî, önce Cenne'de imam iken daha sonra Tinbuktü Paşalığı tarafından Tinbuktü'ye getirilerek saray kâtipliğine tayin edildi. Fıkıh ve Arap edebiyatı üzerine yazdığı eserleriyle tanınan Kadı Tâlibnâ b. Vâfi b. Tâlibnâ (ö. 1766) verdiği fetvalarla toplumun birçok meselesini aydınlatmaya çalıştı. XVIII-XIX. yüzyıllarda Mali'deki tasavvuf ehli ailelerin başında Kâdirî tarikatına mensup Küntî ailesi gelmektedir. Yazdığı 300 civarında kitap ve risâleden çoğunun günümüze kadar ulaşması dışında yaşadığı dönemde bölgenin içtimâî barışının tesisindeki nüfuzuyla tanınan Şeyh Sîdî Muhtâr el-Küntî (ö. 1811), özellikle kendi ailesi hakkındaki *Tarâ'if ve't-telâ'id min kerâmâti's-şeyhayni'l-vâlide ve'l-vâlid* adlı eseri yanında başka kitaplar da yazan ve vezir unvanıyla devlet idaresinde görev alan oğlu Şeyh Sîdî Muhammed (ö. 1826), yine çok sayıda eser sahibi ve devrin siyasî olaylarına katılan oğlu Ahmed el-Bekkâ el-Küntî ile (ö. 1865) birçok öğrenci yetiştiren Şeyh Bâi b. Ömer b. Sîdî Muhammed el-Küntî ailenin ileri gelenleridir (bk. KÜNTÎ). Mâsinâ Devleti'ni kuran Ahmedü Lobbo'nun sarayındaki en meşhur âlim olan ve Sîdî Muhtâr el-Küntî ile Osman b. Fûdî'nin (Osman dan Fodio) yanında eğitimini tamamlayan Alfa Nûh Tâhiru Belko (ö. 1860) emîrin kırk üyesi bulunan meclisinin başına geçti ve yönetim merkezi Hamdallahi'deki dinî hayatın teşekkülünde etkili oldu. Yine Ahmedü Lobbo zamanında Mâsinâ Devleti'nin hizmetine giren Şeyhu Yerkoy Talfi (ö. 1864), Arapça ve Fûlânî dilinde birçok eser sahibi olup Ahmedü Lobbo'nun vefatıyla yerine geçen genç oğlu Ahmedü Ahmedü döneminde Hamdallahi'de dinî hayatın zayıflamasından rahatsızlık duyarak Bilâdüssûdan'da yeni bir ıslah hareketi başlatan el-Hâc Ömer'in safına katıldı. Ancak onun 400 Kur'an mektebinin bulunduğu Hamdallahi'yi savaşıarak almaya kalkışması üzerine kendisinden ayrıldı. Muhammedü Aliyu Thiam'in (ö. 1911) el-Hâc Ömer'in hayatı hakkında yazdığı, bu alanda ilk eser kabul edilen *Qasîde'si* siyah Afrika edebiyatının şaheserleri arasında sayılmaktadır (*Qasida ou*

la vie d'Al-Hâdj Umar [trc. Henri Gaden], Paris 1935). XVI. yüzyılda Tinbuktü'ye gelerek yerleşen Iraklı âlim ve kadı el-Hâc Muhammed el-İrâkî'nin sekizinci göbekten torunu olan Sîdî Muhammed el-İmâm (ö. 1923) ilk tahsilini Tinbuktü'de yaptıktan sonra eğitimini Ezher'de tamamladı. Fransızlar'ın 1893'te Cenne'yi işgal etmeleri üzerine Tinbuktü eşrafi tarafından Alevîler Sultanı I. Mevlây Hasan'dan yardım istemek için Merakeş'e gönderilen heyete başkanlık etti. Hacca gittikten sonra Tinbuktü'ye dönerek sömürge idaresine rağmen öğretim faaliyetini sürdürdü. Yukarı Senegal Nijer sömürge valisi Clozel 1911 yılında burada açtığı Fransız medresesinde nahiv, kelâm, fıkıh ve Kur'an eğitimi vermesi için onu ikna etti. Fransızlar tarafından 1916'da Batı Afrika Müslüman İşleri İnceleme Komitesi üyeliğine, 1922'de Tinbuktü bölge mahkemesinde hâkim yardımcılığına getirilen Sîdî Muahmmmed el-İmâm, Ticânîyye tarikatına intisap ederek Cenneli Şeyh Ahmed Zerrûk'un müridi oldu. Moritanya'nın Tîşît (Tichit) şehrinde doğan Şeyh Şerîf Ahmed Hamâhullah (Hamallah; ö. 1943), intisap ettiği Ticânîyye tarikatı içinde Fransız işgaline karşı tavrıyla bilindiği için hayatı Batı Afrika'nın birçok bölgesinde sürgünde geçti ve en son Fransa'nın güneyinde Yahudiler için açılan Eveaux les Bains kasabasındaki tecrit kampına konuldu. Kısa süre sonra hastalanarak kaldırıldığı Montluçon Hastahanesi'nde vefat edince oraya defnedildi. Şerîf Ahmed Hamâhullah'ın müntesipleri Fransız işgaline karşı mücadele ettiler. el-Hâc Ömer'in soyundan gelen Terno Bokar isimli müridi özellikle Bandiagara bölgesinde Ticânîyye'nin Hamâliyye kolunun temsilciliğini yaptı. Fransız sömürgeciliğinin sonuna kadar Mali sınırları içinde olduğu halde bugün Moritanya'da kalan ve Tinbuktü öncesi bölgenin ticaret ve kültür merkezi olan Velâte'de doğan Muhammed Yahyâ b. Sâlim (ö. 1954), başlangıçta Kâdirî tarikatına intisap etmişse de daha sonra Ticânîliği benimsedi ve Şerîf Ahmed Hamâhullah'ın müridlerinden oldu. Başta fıkıh olmak üzere diğer alanlarda yazdığı elliden fazla eserin nüshaları Tinbuktü'deki Ahmed Bâbâ Dokümantasyon ve Araştırma Merkezi'nde muhafaza edilmektedir.

Dinî Hayat. İslâmiyet daha I. (VII.) yüzyılda Afrika içlerine doğru yayılmışsa da Mali topraklarında ilk defa Gâne İmparatorluğu döneminde bugünkü Fas ve Moritanya üzerinden gelen Arap ve Berberî

Sankore Camii – Tinbuktü / Mali
(Ahmet Kavas fotoğraf arşivi)





Missira Camii – Bamako / Mali (Ahmet Kavas fotoğraf arşivi)

müslümanların yardımıyla nüfuz kazandı. Ülkenin kuzey ve doğu bölgelerinde ise daha çok bir Sahrâ kavmi olan Mor ve Tevârikler aracılığıyla yayıldı. XIII-XV. yüzyıllar arasında Mali Sultanlığı, XV-XVI. yüzyıllarda Songay Sultanlığı, 1591'de Sa'diler Devleti'nin kurdurduğu Tınbüktü Paşalığı sayesinde Bilâdüssûdan, Endülüsten Arabistan'a kadar İslâm dünyasının birçok bölgesiyle yakın münasebetler kurdu. Bir taraftan Malililer tahsil amacıyla Mağrib ülkelerindeki medreselere, Mısır'da Ezher'e girip özellikle hac esnasında kutsal topraklardaki ilim halkalarına dahil olurken Arap ve Berberî asıllı müslüman âlimler de Tınbüktü, Gao, Aravan ve Cenne gibi ilim merkezlerine giderek dinî ilimleri okuttular. Ulemâ sınıfı geçmişte olduğu gibi XX. yüzyıla kadar Malililer'in dinî ve siyasî hayatında ağırlıklı konumunu muhafaza etti. XVI. yüzyılda Cezayirli Muhammed b. Abdülkerîm el-Megilî Bilâdüssûdan'da Kâdirîliği yaymaya başladı; ülkenin kuzeyindeki Küntî ailesinin bu tarikata intisabıyla XVII. yüzyılda Bekkâiyye, XVIII. yüzyılın sonunda Muhtâriyye kolu ortaya çıktı. Diğer bir Cezayirli olan Seyyid Ahmed et-Ticânî (ö. 1815) tarafından Kuzey Afrika'da kurulan Ticâniyye tarikatı XIX. yüzyıl boyunca Mağrib ülkelerinde olduğu kadar Batı Afrika'da da hızla yayıldı. Bunda el-Hâc Ömer'in Hicaz'a yaptığı seyahati sırasındaki intisabı ve dönüşünde bu tarikatı yayma gayreti etkili oldu. Bilhassa Şerîf Hamâhullah'ın işgal karşısındaki direnişi sadece Mali'de değil çevre ülkelerde de yankı bulunca onu takip eden Ticânîler, Fransa'nın bölgedeki varlığına boyun eğenlerden ayrılarak Hamâliyye kolunu oluşturdular. Fransız sömürgeciliği döneminde, her iki tarikata mensup marabuların bölgedeki nüfuzlarının kırılma-

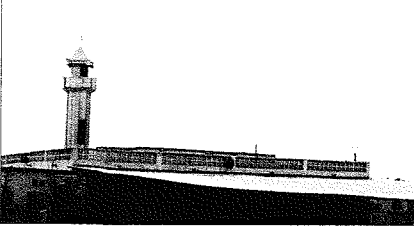
sı için ders verdikleri Kur'an mektepleri yakın takibe alındı, seyahat imkânları kısıtlandı. İslâm dünyasında sömürgecilığe karşı oluşan hareketlerden Malililer'in etkilenmesini önlemek için hac seyahatleri iptal edildi. Kendilerine karşı mücadeleden vazgeçen ileri gelenlerin çocuklarına dinî eğitim vermek üzere Fransızlar Cenne (1908) ve Tınbüktü'de (1910) iki medrese açtılar. Mali halkı ise her türlü baskıya rağmen geleneksel usulde çocuklarına din eğitimi vermeyi sürdürdü ve Cenne Medresesi kısa zaman sonra ilgisizlikten kapatıldı. 1940'lı yıllarda Segu'da başlayan özel medrese açma girişimleri ülke geneline yayıldı. Arap ülkelerinin maddî desteği yanında yüksek eğitimini bu ülkelerde tamamlayan öğrencilerin geri dönmesiyle geleneksel İslâm anlayışını temsil edenlerle yeni nesil arasında 1950'li yıllarda sert tartışmalar yaşandı; bunlar bilhassa Bamako'da farklı camilerde ibadet etmeye başladılar. Özellikle yeni İslâmî anlayışı temsil edenler Vehhâbî olmakla itham edilmektedir. Association Malienne Pour l'Unité et le Progrès de l'Islam (AMUPI) devletin desteğiyle 1980 yılında faaliyete başlayan resmî din kurumudur. Ülke genelinde camiler ve medreseler şahısların veya belli ailelerin idaresindeki cemiyetlerin elinde olup görevliler aile fertlerinden veya onların maîyetlerini temin ettikleri kimselerden seçilmektedir. 2002 yılı Ocak ayında hükümetin desteğiyle devletin resmî kurumları karşısında bütün cemiyetleri temsil etmek üzere Haut Conseil Islamique du Mali kuruldu. Son devlet başkanlığı seçiminde etkili olabilmek için İslâmî cemiyetler bir araya gelerek oluşturdıkları Collectif des Associations Islamiques du Mali (CAIM) vasıtasıyla bütün adayların kendilerine gerekli ilgiyi göstermelerini talep ettiler. Sömürgecilikle birlikte misyonerlik faaliyetlerinin arttığı ülkede başlangıçta sadece başşehir Bamako'da bir katedral bulunurken 1990'lı yıllarda ülke

genelinde yüzlerce kilise inşa edildi. Her ne kadar müslümanlar hristiyanlaştırma faaliyetlerine karşı tedbirli hareket etse de bazıları kendilerine verilen özel imkânlar sonucunda din değiştirebilmektedir.

Mimari. Mali'nin toprağa dayalı mimarisi, bir süre Fas'ta kaldıktan sonra geri dönen Songay etnik grubunun buradan getirip uyguladığı unsurlara dayanır ve Sudan mimarisi adıyla anılır. Segu, Sikasso ve Dogon bölgesinde rastlanan tipik Mali mimarisi kullanılan malzeme, iklim ve yaşanan bölgenin kültürel yapısına göre üç ayrı özellik gösterir. Camiler, evler, ambarlar ve iş yerleri inşa edilirken genelde dış duvarlar güçlendirilmiş veya süslenmiş sütun yahut payandalarla desteklenmektedir. Binaların düz çatıları aynı zamanda tavan görevi yapmakta ve kirişlerle tutulmaktadır. Malili ustalar yegâne inşaat malzemeleri olan kırmızı renkte laterit toprağını çıplak elle kullanırlar. Cenne, Tınbüktü ve San'daki tarihî camiler Bilâdüssûdan'ın en görkemli eserleridir. Mali Sultanı Mense Mûsâ hac dönüşünde Endülüslü mimar Ebû İshak es-Sâhilî'yi beraberinde getirerek 1325 yılında Tınbüktü'de Cingareybîr (Mense Kanku Mûsâ) Camii'ni inşa ettirdi. Beş yılda tamamlanan caminin ibadet mahalli 1570-1583 yılları arasında İmam el-Hâc el-Akîb tarafından tamamen yıkılarak yeniden yapıldı ve güney kısmı bu dönemde eklendi. İki minaresinden biri şehre hâkim konumda bir yüksekliğe sahip olup doğu cephesindeki diğeri daha kısadır. Tınbüktü'de bir müslüman hanım tarafından yine Mali Sultanlığı döneminde inşa edilen Sankore Camii'nin ibadet kısmını da İmam el-Hâc el-Akîb 1578 yılında yıktırarak hac sırasında aldığı Kâbe ölçülerine uygun olarak tekrar yaptırdı. Minaresi de bir asır sonra yıkıldığı için yeniden inşa edildi. 1952 yılındaki kum fırtınası sırasında tamamen kum yığınları altında kalan tarihî caminin çatısı çöktü.



Niona Camii – Mali



Yattabare İslâm Enstitüsü Camii (Ahmet Kavas fotoğraf arşivi)

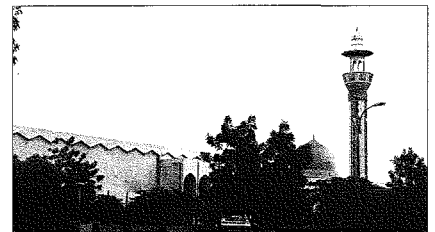
Bunun üzerine doğu cephesindeki duvarı taşla örüldü, diğer duvarları da yükseltilerek içi toprakla dolduruldu. Caminin merkezindeki minaresi Cingareybîr'inki ile aynı mimari tarzda olup ibadet kısmının kuzeyinde yer alan bölüm yapıldığı dönemde medrese olarak kullanılıyordu. Tinbüktü Sankore Camii'nin bir bölümünün medrese olarak belirlendiği ve buraya bağlı şehrin farklı mahallelerindeki 180 Kur'an okulunda 25.000 öğrencinin eğitim gördüğü XVI. yüzyıl kaynaklarında belirtilmektedir. Batı Afrika İslâm kültürünün gelişmesinde Sankore en önemli merkez konumunu asırlarca devam ettirmiştir. XIV. yüzyılın sonlarına doğru Şeyh el-Muhtâr Hamâhullah tarafından Sîdî Yahyâ et-Tâdilîsî adına Sîdî Yahyâ (Muhammed Naddah) Camii yaptırıldı. Bu caminin ilk imamı olarak o dönemde buranın hâkimi konumundaki Muhammed Naddah tayin edildiği için onun adıyla da tanındı. Diğer iki camide olduğu gibi bunu da el-Hâc el-Akîb 1577-1578 yıllarında yeniden inşa ettirdi. Kuzey-güney istikametinde sütunlarla üç ana bölüme ayrılan bu caminin de minaresi iç kısımda bulunmaktadır. Sîdî Yahyâ ile dostu Muhammed Naddah birer hafta arayla vefat edince caminin güneyindeki büyük avlu kabristana çevrildi. Tinbüktü'nün en iyi korunan büyük camisi olmasına rağmen etrafındaki müstemilâtı harabe halindedir. Bu üç büyük caminin dışında Tinbüktü'de ayrıca Ali b. Abdülkâdir Paşa tarafından yaptırılan (1629-1630), ancak 1826-1860 yılları arasında yıkıldığı tahmin edilen, bugün sadece kalıntıları bulunan Henâ Camii, Sa'dîler'in Tinbüktü'de hâkimiyet kurmasından (1591) hemen sonra oluşturdukları Kasaba adlı semtin ortasında kumandan Cûder (Djouder) tarafından inşa ettirilen ve 1780 yılında Tevârik saldırısıyla birlikte yok olarak bugün kasaba ile birlikte izine

dahi rastlanmayan Kalidi Camii ile kalıntıları mevcut Elgufûr Cingarey Camii anılabilir. Batı Afrika tarihî camileri içerisinde en meşhuru olan Cenne Camii'ni 1250 yılında bu şehrin ilk müslüman hâkimi Koy Konboro kendi sarayını bozarak yaptırmıştır. Daha sonraki yıllarda şehirdeki marabuların açtıkları küçük camiler vesilesiyle burası bakımsız kaldı. 1810-1861 yılları arasında bölgede hüküm süren Mâsinâ Devleti'nin ilk kurucusu Ahmedü Lobbo, Cenne'deki küçük camilerin tamamını yıkarak bu tarihî eseri bütün müslümanların devam ettiği bir mâbed haline getirdi. Ancak ardından yine Şeyhu Ahmedü Lobbo tarafından kendi haline terkedilen caminin batı tarafı yıkılarak buradan alınan malzemelerle doğu tarafına yeni bir cami inşa edildi. 1907'de Cenne halkının isteği üzerine sömürge idaresi camiye onararak ibadete açtı. Mali toplumunun asırlar boyunca hizmetinde olan cami, geçmişte özellikle Kuzey Afrika'dan gelen âlimlerin ders verdiği önemli bir eğitim merkeziydi. Günümüzde ise dünyanın birçok ülkesinden Mali'ye gelen turistlerin mutlaka görmek istedikleri bir eserdir. 1495 yılında Songay Sultanı Askiya Muhammed tarafından inşa edilen Askiya Camii, Gao şehir merkezinin dışında Nijer nehri kenarında yer almaktadır. Gao'nun cuma camisi olup önemli kütüphanesiyle o civardaki İslâmî eğitimin verildiği merkez konumundadır.

Edebiyat. Zengin bir tarihî geçmişe sahip olan Mali'de bilhassa yerli kültürün bütün unsurlarını barındıran sözlü edebiyat asırlar boyunca varlığını muhafaza etti. "Griot" denilen sözlü edebiyatın temsilcileri babadan oğula, başta tarihî şahsiyetler olmak üzere kendi bölgelerindeki insanların geçmişi hakkında şiir tarzında edebî ürünler ortaya koyma geleneğini devam ettirmektedir. Tarihî şahsiyetlerin başında gelen Suncata Keita ve Mense Kanku Mûsâ'dan başka bilhassa putperest krallıklar dönemine ait Gabu, Segu, Vagadu ve Kusa gibi destanlar yazılı hale getirilmiştir. İslâm dininin bölgede yayılmasıyla birlikte Mağrib, Endülüs, Mısır ve Arabistan gibi önemli coğrafyalarda yaşayan âlimlerin eserleri Gao, Tinbüktü, Aravan ve Cenne gibi merkezlerde okunmaya başlandı. XVI. yüzyıldan itibaren Malili âlimlerin başta İslâmî ilimler olmak üzere tarih, Arap dili ve edebiyatı alanlarında yazdıkları, çok azı mahallî dillerde ve geri kalanı Arapça olan eserleri çeşitli kütüphanelerde muhafaza edilmektedir. XIX. yüzyılın ikinci yarısında

başlayan Fransız işgaline karşı el-Hâc Ömer ile Samori Ture'nin direniş hareketleri modern Mali edebiyatının ilk konuları arasında yer almaktadır. Bu edebiyatın ilk ürünleri, sömürgecilik döneminde İbrahima Mamadou Ouane'nin *Les dogons du Soudan* (1938) adlı eseriyle başlatılmakta olup yine bu alandaki ilk kitaplardan sayılan *La passion de Djimé de* (1955) ona aittir. Fransız Sudanı adına milletvekili seçilen Fily Dabo Sissoko, roman geleneğine ağırlık vermesi yanında sözlü edebiyatı yazıya geçiren ilk edebiyatçılarıdır (*Poèmes de l'Afrique noire*, 1963). Mahallî Malinke dilindeki şiirleri ve atasözlerini Fransızca'ya tercüme edip yayımlamasıyla birlikte yerli kültür dış dünyada tanınmaya başlandı. Afrika üniversitelerinde üzerinde çalışmalar yapılan *Sous l'orage* (1957) adlı romanla *La mort de Chaka* (1962) isimli tiyatro eserinin yazarı Seydou Badian da önde gelen edebiyatçıları arasında zikredilmektedir. Bütün Afrika kıtasının en meşhur edebiyatçılarından biri kabul edilen Amadû Hambatê Bâ'nın (ö. 1991) Fûlânî (Pöl) şiiri üzerine yayımladığı eseri Mali edebiyatının sahasındaki ilk örneğidir (*Poésie peule du Macina*, 1950). Afrika'nın bilgisi olarak tanınan Bâ bir yazar, din âlimi, tarihçi, siyaset bilimcisi ve bir sosyolog olarak kıtanın siyahlı tarafından meskûn bölgelerini dünyaya tanıtmıştı. En önemli eserlerinden biri kabul edilen *L'empire peul de Macina* birçok defa basıldı (1955, 1962, 1984). *L'étrange destin de Wangrin* (1973, 1998) isimli romanında Batı medeniyetiyle Afrika medeniyetleri arasındaki çatışmayı konu edinmektedir. *Jésus vu par un musulman* adlı kitabı ile (Paris 1974, 1976) hocasının hayatı ve öğretisini konu alan araştırması *Vie et enseignement de Tierno Bokar* (1957, 1980) İslâm kültürü hakkındaki eserleridir. An-

Bamako İslâm Kültür Merkezi - Mali (Ahmet Kavas fotoğraf arşivi)



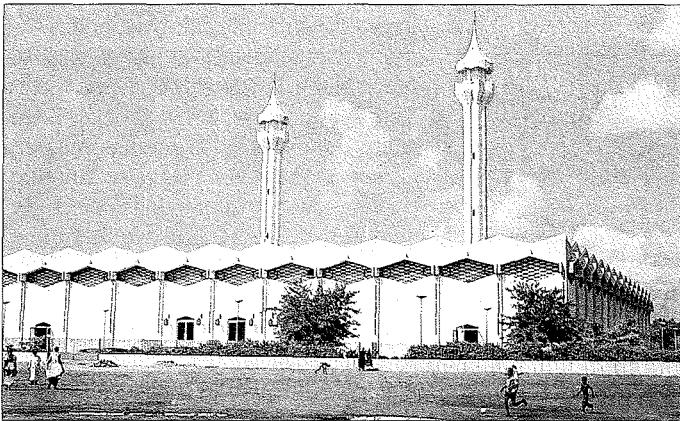
cak onu dünya çapında şöhrete kavuşturdu. Onun kitabı ölümünden kısa bir süre önce yayımladığı çocukluk hatıralarını ihtiva eden *Amkoullel l'enfant peul*'dür (Paris 1991); daha sonraki dönemlere ait hatıraları ise *Oui mon commandant* adıyla neşredildi (1994, 1999, 2000, 2001). 1960'lı yıllarda Mali edebiyatının önde gelen iki ismi Seydou Badian ve Yambo Ouologuem'dir. Gaoussou Diawara ve Massa Makan Diabaté'nin tiyatro eserleri 1970'li yıllarda önemli çalışmalar olarak öne çıkar. İbrahima Ly (*Toiles d'araignées*, 1982) ve Moussa Konaté (*Le prix de l'âme*, Paris 1981; *Une aube incertaine*, Paris 1985; *Les trois gourmands*, Bamako 1997), 1980'li yıllarda yazdıkları eserleriyle Mali'nin son dönem edebiyatçıları arasında yer aldılar. Malili kadın yazarlar arasında bilhassa sömürge döneminde kadınların içinde bulunduğu şartları eserlerine yansıtan, bağımsızlık sürecinde ve sonrasında milletvekilliği dahil ülke yönetiminde çeşitli görevlerde bulunan Aoua Keita anımlıdır (*Femme d'Afrique. La vie d'Aoua Keita racontée par elle-même*, Paris 1975). 1991-2001 yılları arasında devlet başkanlığı görevinde bulunan Alpha Omar Konaré'nin eşi olan tarih profesörü Adame Ba Konaré Mali kültürü ve medeniyeti hakkında çok sayıda eser verdi. Son dönemde Paris Sorbonne, Manneheim ve Oxford üniversitelerinde eğitimini tamamlayan Aicha Fofana (*Mariage on copie*, Bamako 1994), Özbekistan'da yüksek tahsil gören Aida Mady Diallo (*Kouty, mémoire du sang*, Paris 2002), Tunus'ta eğitim gören Oumou Diarra (*L'Afrique un défi au féminin*, Alger 1999) eserleriyle Mali sınırları dışında da tanındılar. Halen milletvekili olan Diarah Bintou Sanankoua'nın tarih, edebiyat, eğitim ve sosyoloji alanında yayımlanmış eserleri bulunmaktadır. Son dönem yazarları arasında ro-

man tarzında kaleme aldığı çok sayıda eserine rağmen sözlü edebiyata ağırlık veren Massan Makan Diabaté, Mali halkının günlük hayatını yazılarına ustalıkla aktarmasıyla bilinir. *Janjon et autres chants populaires du Mali* (Paris 1970), *Le coiffeur de Kouta* (Paris 1980), *Le boucher de Kouta* (Paris 1982) ve *L'assemblée des djinns* (Paris 1985) başlıca eserleridir.

Eğitim. Mali'de müslümanların sömürge yönetimine karşı olumsuz tavırlarını kırmak isteyen Fransa, 1850 yılında Cezayir'de İslâmî eğitim vermek üzere açtığı medreselerin benzerlerini daha sonra işgal ettiği Moritanya, Gine ve Senegal'de olduğu gibi Mali'de de faaliyete geçirdi. İlk önce Cenne (1908), ardından Tinbuktü (1910) medreseleri açıldı ve bu okullara sadece ileri gelenlerin çocuklarının girmesine izin verildi. 1960'ta Mali'nin bağımsızlığına kadar faaliyet gösteren Tinbuktü'deki okul, bu tarihten sonra diğer okullarla aynı konuma getirilerek adı Fransız-Arap Lisesi olarak değiştirildi. Sömürge yönetimi döneminde Segu'da Saad Ömer Ture 1947 yılında Sebîlü'l-felâh ve'l-İslâm adıyla özel bir medrese açtı. Onu yine aynı şehirde Bakary Thiam'ın kurduğu en-Necâh ve'l-felâh Medresesi takip etti. Yeni medrese açma geleneği kısa zamanda bütün ülkeye yayıldı. Geleneksel İslâmî eğitimin yaygın olarak yapıldığı Tinbuktü, Cenne ve Gao gibi şehirlerin yerine bu okulların daha çok başşehir Bamako (138 medrese), Sikasso (yetmiş dört medrese), Segu (elli iki medrese), Koulikoro (kırk medrese) ve Kayes (yirmi beş medrese) gibi son dönemlerde gelişip büyüyen şehirlerde açılması dikkat çekmektedir. 1990'lı yıllarda ülke genelinde temel eğitim gören 500.000 öğrencinin % 10'undan biraz fazlasını bu medreselerde okuyan öğren-

ciler oluştuyordu (1994'te 60.331). Özel okul statüsündeki bu kurumlarda eğitim dili Arapça'dır. Eğitim süresinin on iki yıl olduğu okullardan mezun olan öğrencilerden yüksek tahsil görmek isteyenler genelde Arap ülkelerindeki üniversitelere gitmek zorunda kalıyorlardı. Bamako'da daha önce yüksek okul seviyesinde kurulan enstitüler 2000 yılında birleştirilerek Mali Üniversitesi'ne dönüştürüldü. Diğer taraftan ülke genelinde Kur'an okullarında geleneksel eğitimi marabular vermeye devam etmektedir (1987'de 50.709 öğrenci).

Kütüphaneler. İslâm medeniyetinin Mali'de ulaştığı seviyeyi buradaki kütüphanelerde bulunan eserler de yansıtmaktadır. Ülkede tarihî yazmaların bulunduğu en önemli kütüphane, Tinbuktü'de 1970 yılında Birleşmiş Milletler Eğitim ve Kültür Teşkilâtı'nın girişimiyle Centre de Documentation et de Recherche Ahmed Baba (CEDRAB) adıyla kurulan ve Küveyt'in sağladığı maddî destekle 1977'de faaliyete geçen kurumdur. Daha sonra çıkarılan bir kanunla burası bir yüksek eğitim enstitüsüne dönüştürülerek Centre des Hautes Etudes et de Recherches Islamiques Ahmed Baba (IHERIAB) adını aldı. Furkan İslâm Vakfı tarafından katalogları hazırlanan merkezde toplam 18.000 yazma eser bulunmaktadır. Ayrıca Tinbuktü ve civarında sayıları altmışla seksen arasında olduğu söylenen özel yazma eser kütüphanelerinde toplam 300.000 civarında yazma olduğu tahmin edilmektedir. Bunlardan sadece Mamma Haidara özel kütüphanesinde 5000, Mahmûd Katî'nin aile kütüphanesinde 3000 eser mevcuttur. Tinbuktü'nün 200 km. kuzeydoğusunda Tâlib Sîdî Ahmed es-Sûk (ö. 1770) tarafından kurulan Bouj-béha Kütüphanesi'nde 600 yazma, 1900 matbu kitap bulunmaktadır. Çoğunluğu Kur'an ilimleri, tefsir, hadis, fıkıh, gramer ve mantık alanında olan eserler kurucusunun vefatından sonra uzun zaman ihmal edilmiş, 1912'de onun soyundan gelen Şeyh Zeyn b. Abdülazîz'in topladığı matbu ve yazma eserlerle zenginleştirilmiştir. Ardından oğlu Şeyh Bâ tarafından kitaplar muhafaza altına alınarak tahripten kurtarılrken bu defa okuyucuların hizmetine kapatılmıştır. 1980'de Tinbuktü'deki Centre de Documentation et de Recherche Ahmad Baba tarafından yapılan araştırma sırasında başta Sîdî Muhtâr el-Küntî olmak üzere birçok âlime ait nâdir eserlerin bu merkezde olduğu anlaşılmıştır. 1890 yılında



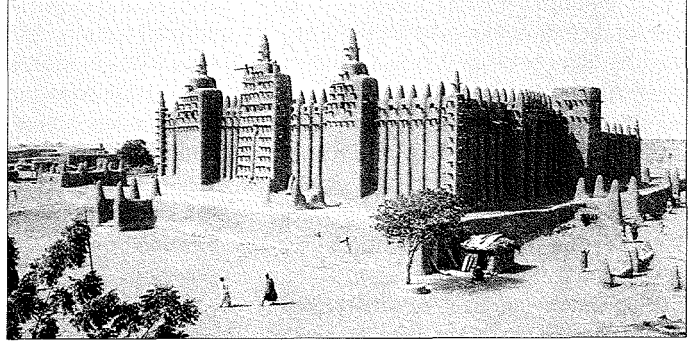
Bamako
Ulucamii –
Mali
(Ahmet
Kavas
fotoğraf
arşivi)

Segu'yu işgal eden Fransızlar'ın burada buldukları el-Hâc Ömer ve oğlu Seku Amadü'ye ait önemli miktardaki Arapça yazma eser Paris Bibliothèque Nationale'e gönderilmiştir. Toplam 120.000 varak tutan 518 ayrı yazmadan oluşan koleksiyonla ilgili çok sayıda katalog hazırlanmış olup Bilâdüssûdan yazmaları için de en iyi şekilde muhafaza edilenleridir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Fakih, *Muhtaşaru Kitâbi'l-Büldân* (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1967, s. 68, 87; İstahrî, *el-Mesâlik* (Abdülâl), s. 34; İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, s. 92, 99-103; İdrîsî, *Şifâtü'l-Mağrib*, s. 3-14; Ahmed b. Abdülmü'min eş-Şerîfî, *Şerhu Makâmâtü'l-Harîrî* (nşr. M. Abdülmün'im el-Hafâcî), Beyrut 1413/1992, I, 334-335; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân* (Cündî), II, 44; IV, 208; Zekeriyâ b. Muhammed el-Kazvînî, *Âşârü'l-bilâd*, Beyrut, ts. (Dârü Sâdır), s. 18-19, 24, 26-27, 57; İbn Said el-Mağribî, *Kitâbü Basî'l-arz* (nşr. J. V. Gines), Tıtvân 1958, s. 24-28; *Géographie d'Aboulféda*, II, 208, 214, 220-221; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (trc. Gaudetroy-De-mombynes), Paris 1927, s. 52-93; İbn Battûta, *Seyahatnâme*, s. 359-374; a.mlf., *er-Rihle*, Beyrut 1987, s. 691-698; İbn Haldûn, *el-İber: Histoire des berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale* (trc. De Slane), Paris 1982, II, 105-116; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ* (Şemseddin), V, 282-301; Mahmûd Kâ'tî, *Târîhu'l-fettâş* (nşr. ve trc. O. Houdas – M. Delafosse), Paris 1964, tür.yer.; Hasan el-Vez-zân, *Vaşfû İfrîkiyye*, s. 164-170; Abdurrahman b. Abdullah es-Sa'dî, *Târîhu's-Sûdan* (nşr. ve trc. O. Houdas), Paris 1964, tür.yer.; el-Hâc Ömer el-Fûtî, *Beyânu mâ vaka'a: Voilâ ce qui est arrivé* (nşr. ve trc. Sidi Mohamed Mahibou – J.-L. Triaud), Paris 1983, s.76-138; J. Beraud-Villars, *L'Empire de Gaô: Un état soudanais aux XV^e et XVI^e siècles*, Paris 1942, tür.yer.; Majhemout Diop, *Histoire des classes sociales dans l'Afrique de l'ouest: 1. Le Mali*, Paris 1971, tür.yer.; *Le Mali: Carrefour des civilisations*, Paris 1971, s. 6-9, 20-21, 34, 72-73, 112-113; L. Kaba, *The Wahhabiyya: Islamic Reform and Politics in French West-Africa*, Evanston 1974, tür.yer.; a.mlf., *Sonni Ali-Ber: Fondateur de l'Empire songhay*, Paris 1977, s. 17-102; a.mlf., "Les chroniqueurs musulmans et Sonni Ali ou un aperçu de l'Islam et de la politique au Songhay au XV^e siècle", *Bulletin de l'institut fondamental d'Afrique noire*, XL/1, Janvier 1978, s. 49-65; J. M. Cuq, *Les musulmans en Afrique*, Paris 1975, s. 175-189; İbrahima Baba Kaké – G. Comte, *Askia Mohamed: L'apogée de l'Empire songhay*, Paris 1976, s.15-90; İbrahima Baba Kaké, *Mamadou Lamine: Marabout et résistant soninké*, Paris 1977, s. 17-90; Mahmoud A. Zouber, *Ahmad Baba de Tombouctou (1556-1627): Sa vie et son oeuvre*, Paris 1977, s. 13-37, 52-54, 72-81; a.mlf., "La bibliothèque d'al Hajj Umar", *Culture et civilisation Islamiques: le Mali*, Rabat 1988, s. 143-145; M. Abitbol, *Tombouctou et les Arma*, Paris 1979, s. 54-74, 77-147, 151-218, 221-238; V. Monteil, *L'Islam noir: Une religion à la conquête de l'Afrique*, Paris 1980, s. 81-86, 88-98, 110-119, 129-132; Selâhaddin el-Müneccid, *Memleketü Mâlî 'inde'l-coğrafiyyine'l-müslimîn*, Bey-

Cenne
Ulucamii –
Mali
(Ahmet
Kavas
fotoğraf
arşivi)



rut 1982, tür.yer.; Zakari Dramani-Issifou, *L'Afrique noire dans les relations internationales au XVI^e siècle*, Paris 1982, s. 129-136; Elias N. Saad, *Social History of Timbuktu*, Cambridge 1983, s. 94-125; Diarah Bintou Sanankoua, "Les écoles coraniques au Mali: Problèmes actuels", *Les défricheurs de l'Islam en Afrique occidentale* (ed. B. Jewsiewicki – J.-L. Tiraud), Québec 1985, s. 359-367; Alpha Oumar Konare, "Panorama historique du Mali", *Culture et civilisation islamiques: le Mali*, Rabat 1988, s. 15-30; Drissa Diakite v.dğr., "Les états de l'espace malien", a.e., s. 31-59; A. Gaudio, *Le Mali*, Paris 1988, tür.yer.; Amadou Ba, *Histoire du Sahel occidental malien*, Bamako 1989, s. 15-21, 61-83, 131-164; L. Brenner, "Introduction: Essai socio-historique sur l'enseignement islamique au Mali", *L'enseignement islamique au Mali* (ed. Bintou Sanankoua – L. Brenner), Bamako 1991, s. 1-23; D. Diakite, "Les fondements historique de l'enseignement islamique au Mali", a.e., s. 25-44; G. Mommersteeg, "L'éducation coranique au Mali: Le pouvoir des mots sacrés", a.e., s. 45-61; Madina Ly-Tall, *Un Islam militant en Afrique de l'ouest au XIX^e siècle*, Paris 1991, s. 178-212, 256-278; P. Mas – G. Mommersteeg, *Djenne: Chef d'oeuvre architectural*, Eindhoven 1992, s. 111-118; S. Cissé, *L'enseignement islamique en Afrique noire*, Paris 1992, tür.yer.; S. M. Cissoko, *Tombouctou et l'Empire songhay*, Paris 1996, tür.yer.; L. Kesteloot – B. Dieng, *Les épopées d'Afrique noire*, Paris 1997, s. 96-119, 192-200; Ahmed eş-Şükrî, *el-İslâm ve'l-müctema'es-Sûdânî İmbarâtüriyyetü Mâlî 1230-1430*, Ebûzabî 1999, tür.yer.; Ahmet Kavas, *L'enseignement islamique en Afrique francophone: Les médernas de la république du Mali*, İstanbul 2003, s. 42, 200, 218; J.-L. Triaud, "Quelques remarques sur l'islamisation du Mali des origines à 1300", *Bulletin de l'institut fondamental d'Afrique noire*, XXX/4, Dakar 1968, s. 1329-1352; Aymar de Champigny, "Reflexions sur l'Islam malien: Du devin au marabout", *Pésence de l'Islam*, sy. 3, Dakar 1976 s. 14-17; Kâmûsü'l-a'lâm, IV, 2672-2676.



AHMET KAVAS

MALÎ YIL

Güneşin hareketine göre belirlenen, ancak Osmanlı bürokrasisinde yıl başı mart ayı olarak kabul edilen takvim yılı
(bk. TAKVİM).

MÂLİK

(مالك)

Cehennemi idare eden meleklerin isimlerinden biri
(bk. MELEK).

MÂLİK b. AVF

(مالك بن عوف)

Mâlik b. Avf b. Nasr b. Muâviye b. Bekr b. Hevâzin en-Nasrî
(ö. 20/641'den sonra)

Sahâbî.

Hevâzin kabilesinin Benî Nasr b. Muâviye koluna mensubiyetinden dolayı Nasrî nisbesiyle anılır. Huneyn Gazvesi'nden (8/630) önceki hayatı hakkında bilgi yoktur. Hevâzin kabilesinin yer aldığı birinci ve dördüncü ficâr savaşlarından birine genç bir kumandan olarak katıldığı rivayet edilirse de (Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, XXII, 76; İA, VII, 257) bu doğru değildir. Çünkü Mâlik Huneyn Gazvesi'nde otuz yaşındaydı (Vâkıdî, III, 885; İbn Sa'd, II, 114). Hz. Peygamber'in büyük bir ordu ile Medine'den yola çıktığını haber alan Hevâzinliler'in reisi Mâlik b. Avf seferin kendilerine yönelik olduğunu düşünerek hemen harekete geçti. Ordugâhını Evtâs'ta kurdu ve Sakifliler'in de desteğiyle müslümanlarla topyekûn savaşı göze alarak yanında bulunan tecrübeli kişilerin muhalefetine rağmen askerlerini savaş meydanında tutabilmek için kadınlarla çocukların mal ve hayvanlarını da yanlarına almalarını emretti. Bedevî Araplar'ın müslümanlara karşı mücadelelerinin son zirvesini temsil eden ordunun kumandanı Mâlik b. Avf ve beraberindekiler Huneyn'de tutunamadılar, Mâlik kaçarak bir kaleye sığındı. Savaş meydanından kaçmasını bir şiirinde ayıplayan Mâlik (İbn Hişâm, IV, 113-114) daha sonra bu kaleyi güvenli bulmadığından Tâif'e kaçmak zorunda kaldı (Vâkıdî, III, 917).

Resûl-i Ekrem, Huneyn Gazvesi'nden elde edilen ganimetleri Ci'râne'de dağıtırken Mâlik b. Avf'ın ev halkı ve mallarının Ümmü Abdullah bint Ebû Ümeyye'nin yanında bir müddet tutulmasını istemiş. Mâlik b. Avf'a haber göndererek müslüman olduğu takdirde ailesini ve mallarını geri vereceğini, ayrıca 100 deve ihsan edeceğini bildirmişti. Bunun üzerine Mâlik b. Avf, Hz. Peygamber'in yanına gelerek müslüman olunca vaad edilenler kendisine verildi (a.g.e., III, 954-955). Mâlik b. Avf'ı müellefe-i kulûba dahil eden Resûl-i Ekrem onu kendi kabilesiyle Tâif ve çevresinde oturan Sümâle, Selime ve Fehm kabilelerine âmil tayin etti (İbn Hişâm, IV, 130; Taberî, III, 89). Mâlik b. Avf, kendisine bağlı kabileleri yanına alarak müşriklerle ve özellikle Sakîfliler'le mücadele ederek onlara baskınlar düzenledi. Bu baskınlardan bunalan Sakîfliler büyük kayıplar verdiler (Vâkîdî, III, 955; İbn Hişâm, IV, 130-131). Sakîfliler'in 9 (631) yılında Medine'ye gelerek müslüman olmalarında Mâlik b. Avf'ın önemli katkısı olmuştur.

Hz. Ebû Bekir zamanında da kabilesinin âmil olan Mâlik b. Avf, Kâdisiye Savaşı ve Suriye'nin fethine katıldıktan sonra Dimaşk'a yerleşti. Onun Dimaşk'taki evinin bir kilise olduğu ve evinin, Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz zamanında hristiyanların isteği üzerine çocuklarının elinden alındığı, Yezîd b. Abdülmelik zamanında ailesine iade edildiği İbn Asâkir tarafından kaydedilir (*Târîhu Dimaşk*, LVI, 481). Şair olan Mâlik b. Avf'a kendisine ait bulunmayan bazı beyitlerin atfedildiği İbn Hişâm'ın ifadelerinden anlaşılmaktadır (*es-Sire*, IV, 91). Dimaşk'ta ilmi faaliyetlere katılan Mâlik b. Avf (İbn Asâkir, LVI, 480-481) güzel giyinen ve kendisine çok güvenen bir kimseydi. 20 (641) yılından sonra Dimaşk'ta vefat ettiği rivayet edilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Vâkîdî, *el-Megâzi*, II, 805; III, 885-889, 892-893, 916-917, 924, 946, 954-956; İbn Hişâm, *es-Sire* (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Kahire 1987, IV, 81-84, 90-93, 96-99, 113-114, 120-121, 130-131; İbn Sa'd, *et-Tabakât* (nşr. Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1410/1990, II, 114-116; VI, 103-104; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), III, 70-72, 78-80, 83, 88-90, 318; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğâni*, XIV, 144-145; XVIII, 85-86; XXII, 76; İbn Abdülber, *el-İsti'âb* (Bicâvî), III, 1356-1357; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk* (Amrî), XV, 382-383; LVI, 479-489; İbn Hacer, *el-İşâbe*, V, 550-551; M. Watt, *Muhammad at Medina*, Karachi 1988, s. 72, 100; H. Lammens, "Mâlik b. Avf", *IA*, VII, 257-258; Muhammed Hamidullah, "Huneyn Gazvesi", *DA*, XVIII, 376-377.



MUSTAFA SABRİ KÜÇÜKAŞCI

MÂLİK b. DİNÂR

(مالك بن دينار)

Ebû Yahyâ Mâlik b. Dînâr el-Basrî
(ö. 131/748'den önce)

İlk zâhidlerden.

Basra'da doğdu. İlk tahsilini burada tamamladığı, ilim öğrenmek için Horasan ve Hindistan'a kadar gittiği, güzel sanatlarla karşı ilgisi ve yeteneği olduğu, verâklık yaptığı ve geçimini mushaf yazarak kazanmaya çalıştığı kaydedilmektedir. Horasan'da vefat ettiğine dair bazı bilgiler varsa da (Abdülhamîd en-Nu'mânî, V/2 [1954], s. 16) kaynakların çoğuna göre Basra'da ölmüştür. Mâlik b. Dînâr'ın gençlik yıllarında eğlence ve işret âlemlerinde bulunduğu, bir gece arkadaşlarının uyuduğu bir sırada ud çalarken duyduğu ürperti üzerine o yıllarda Basra'nın meşhur zâhidlerinden Hasan-ı Basrî'nin yanına gidip tövbe ettiği rivayet edilmektedir. Diğer bir rivayete göre ise ölen kızının rüyasında ona, "Müminlerin kalplerinin ürperme zamanı hâlâ gelmedi mi?" meâlindeki âyeti (el-Hadîd 57/16) okuması üzerine zühd hayatına yönelmiştir.

Tasavvufun oluşmasına katkıda bulunan zâhidlerden biri olan Mâlik b. Dînâr esas itibariyle Hasan-ı Basrî'yi takip etmiş, hüzün, sadâkat, zikir, zühd, mârifet gibi konular üzerinde durmuştur (Ebû Nuaym, II, 360-361). Ona göre mârifetullahın yeri gönüldür, mârifetullahı idrak etmeden ölenler dünyadaki en tatlı şeyin farkına varmadan göç etmişlerdir. Hüzün halini yaşamayan kalbi, içinde oturulmayan harap bir eve benzetmiş, uyanık ve temiz bir kalple ciddi bir dinî hayat yaşamak için bu hali idrak etmenin gereğini vurgulamıştır.

Mâlik b. Dînâr yeme içme, giyinme, mal mülk, servet edinme ve şöhrat kazanma konusunda riyâzet ve mücâhede'yi esas alarak buna titizlikle uymuş, her günahın temelinde dünya sevgisi ve menfaat hırsının bulunduğu dikkat çekmiştir. İyi bir mümin olabilmek için bu sevginin yerine Allah sevgisini koymak gerektiğini, dünyanın onu terkedenlerin ardından koşacağını belirten Mâlik bu hususta en güzel örneklerden birinin Ömer b. Abdülazîz olduğunu, Ömer dünyayı terkedince dünyanın onun ayağına geldiğini söylemiştir. Ona göre toplumu ilim, ahlâk ve fazilete yönlendirecek dört grup insan vardır. Bunlardan siddîklar Kur'an okunduğunda âhirete yönelirler; kurrâ ise Allah'a sığınır

ve halkı O'na yöneltir. Ebrârın üzerinde durduğu konular diline sahip olmak, tövbe-istiğfar etmek ve inzivâdır. Âlimlerin ilmiyle amel etmeyenleri kaygan taş gibidir, bereket ve yağmuru tutamaz.

Mâlik b. Dînâr amel ve davranışlarda esas unsurun ihlâs olduğuna dikkat çekmiş, kılık kıyafete önem vermemiş, sūfînin eski ve yamalı elbiseler giymesi gerekmediğini, helâl kazandıktan sonra isteyeninin istediği gibi giyinebileceğini söylemiştir. Zühd ve takvânın icaplarını yerine getirmeye, bu esasları halka ve yöneticilere anlatmaya çalışmıştır. Asırlarca menkıbeleri anlatılacak olan Mâlik'in bir gün Basra valisiyle karşılaştığı, valinin ondan dua istediği, onun da nice mazlumlar kendisine beddua ederken kendisi için yapacağı duanın faydalı olmayacağını, önce beddualara sebep olan hususları ortadan kaldırması gerektiğini söylediği nakledilmektedir. Tâbiînden olan ve hadis rivayet eden Mâlik b. Dînâr, Hasan-ı Basrî'den başka Şakik-ı Belhî, Râbia el-Adeviyye ve Abdülvâhid b. Zeyd ile sohbet etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, V, 249; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 243; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, IV, 309; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Ukkâşe), s. 470; Serrâc, *el-Lüma'*, s. 68, 398; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 10; Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 357, 360-361; Kuşeyrî, *Risâle* (Uludağ), s. 511; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb* (Uludağ), s. 184; Herevî, *Tabakât*, s. 142-143; İbnü'l-Cevzî, *Şifâtü's-sâfve*, III, 184; a.mlf., *Kuşşâs ve'l-müzekkirîn* (nşr. ve trc. M. L. Swartz), Beyrut, ts., s. 74; Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretül-evliya* (trc. Süleyman Uludağ), Bursa 1984, s. 85; İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 139; İbnü'l-Mülâkkın, *Tabakâtü'l-evliyâ* (nşr. Nûreddin Şerîbe), Kahire 1393/1973, s. 183-184; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Beyrut 1991, V, 356; Şa'rânî, *et-Tabakât*, I, 32; Münâvî, *el-Kevâkib*, I, 154; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, I, 173; Sezgin, *GAS*, I, 634; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Kahire 1978, III, 162; Abdülhamîd en-Nu'mânî, "Min kütübü't-târîh", *Şekâfetü'l-Hind*, V/2, New Delhi 1954, s. 15-16; Ch. Pellat, "Mâlik b. Dînâr", *El²* (İng.), VI, 266-267.



MEHMET DEMİRCİ

MÂLİK b. DUHŞÜM

(مالك بن الدخشم)

Mâlik b. ed-Duhşüm
b. Mâlik es-Salimî el-Ensârî

Sahâbî.

Evs kabilesine bağlı olup Medine'de yaşayan Amr b. Avf oğullarındandır. Hazrec kabilesine mensup olduğu da söylenmektedir. Babasının adı Duhayşim, Duhşün, Duhayşin diye de kaydedilmektedir. Annesi Umeyre bint Sa'd b. Kays b. Amr b.

İmruülkays'tır. Mâlik b. Duhşüm'ün Aka-be'de bulunup bulunmadığı tartışma konusu edilmekle birlikte başta Bedir olmak üzere bütün gazvelere katılmış, Bedir'de Süheyl b. Amr'ı esir alması ona büyük şöhret kazandırmıştır. Hz. Peygamber, Tebük dönüşünde Mâlik b. Duhşüm'ü Âsım b. Adî, bazı kaynaklara göre ise Ma'n b. Adî ile veya üçünü birlikte (İbn Abdülber, *ed-Dürer*, s. 242) münafıkların İslâmiyet aleyhinde faaliyet göstermek için, Amr b. Avf oğulları mahallesinde yaptırdıkları Mescid-i Dırâr'ı ortadan kaldırmakla görevlendirmiş, onlar da bu görevi başarıyla tamamlamışlardır.

Mâlik b. Duhşüm hakkında gerekçesi açıklanmayan bir nifak iddiası ileri sürülmüştür. Onun bazı münafıklarla sosyal ilişkiler kurmasının ve onlarla iyi geçinmesinin böyle bir dedikoduya yol açmış olması muhtemeldir. "Mâlik b. Duhşüm, Allah ve Resulü'nü sevmeyen bir münafıktır" diyen bir kişiyi Hz. Peygamber böyle konuşmaktan menetmiş ve, "Onun lâ ilâhe illallah dediğini görmüyor musun?" demiştir (*Müsned*, III, 174; IV, 44; V, 449, 450; Buhârî, "Şalât", 46, "Teheccüd", 36, "E'tîme", 15, "İstîtâbetü'l-mürteddîn", 9; Müslim, "İmân", 54, 55, "Mesâcid", 263, 264). İbn Abdülber, Mâlik b. Duhşüm'ün nifakla itham edilmesini doğru bulmamış, iyi bir müslüman olduğunu ortaya koyan davranışlarının böyle suçlamalara imkân vermeyeceğini söylemiştir. Onun Bedir Gazvesi'ndeki kahramanlığı, Mescid-i Dırâr'ı ortadan kaldırmak gibi önemli bir görevi Resûl-i Ekrem'in ona vermesi ve savaş meydanlarındaki yiğitliği Hz. Peygamber'e olan bağlılığını ortaya koymaktadır. Mâlik b. Duhşüm, Cemile bint Übey b. Selûl ile evlenmiş, bu evlilikten Resûlullah'a biat eden hanımlardan biri olan Füreyy'a dünyaya geldiyse de nesli devam etmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, III, 174; IV, 44; V, 449, 450; VI, 9; Buhârî, "Şalât", 46, "Teheccüd", 36, "E'tîme", 15, "İstîtâbetü'l-mürteddîn", 9; Müslim, "İmân", 54, 55, "Mesâcid", 263, 264; Vâkıdî, *el-Megâzî*, I, 105, 117, 143, 282; III, 1046; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 303, 304; IV, 174; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 466, 549; VIII, 380, 382, 383; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *en-Neseb* (nşr. Meryem M. Hayrüdî), Beyrut 1410/1989, s. 284; Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târih*, III, 559; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, III, 372, 373; a.mlf., *ed-Dürer fi l-İhtisârî'l-megâzî ve's-siyer* (nşr. Şeyki Dayf), Kahire 1983, s. 242; Nevevî, *Şerhu Müslim*, I, 243, 244; İbn Hacer, *el-İşâbe* (Bicâvî), V, 721-722; VI, 41; VII, 556-557, 562; a.mlf., *Fethu'l-bârî* (Hatîb), I, 621; *Tecrid Tercemesi*, II, 365, 366.



ZEKERİYA GÜLER

MÂLİK b. EBÛ's-SEMh

(مالك بن أبي السمح)

Ebû'l-Velîd Mâlik b. Câbir
b. Sa'lebe et-Tâi
(ö. 140/757 [?])

Medineli mugannî.

Muâviye b. Ebû Süfyân zamanında (661-680) Tay kabilesinin yaşadığı topraklarda doğdu. İbn Ebû's-Semh olarak da bilinir. Babası aynı kabileden olup annesi Benî Mahzûm kabilesinden Kureyşli bir hanımdı. Küçük yaşta babasını kaybetmesinin ardından yaşadıkları bölgede kıtlık çıkınca ailesiyle birlikte Medine'ye göç etmek zorunda kaldı. Burada sanatkarları himaye etmesiyle tanınan Abdullah b. Ca'fer b. Ebû Tâlib onu evlât edindi. Cemile es-Sülemiyye ve Ömer el-Vâdî gibi Medineli müşikişinaslardan ders alarak kendini yetiştirdi.

684 yılında Hamza b. Abdullah b. Zübeyr'in evinde müşiki üstadı Ma'bed b. Vehb'i tanıma imkânı bulan Mâlik sesini çok beğendiği Ma'bed'den müşiki dersleri almaya başladı ve zamanının büyük kısmını onun yanında geçirdi. Yeteneğiyle kısa zamanda Medine'de tanındı ve şöhreti giderek yayılmaya başladı. Evini bir müşiki okulu haline getiren hâmisî Abdullah b. Ca'fer'in 700 yıllarında ölümü üzerine Hâşimîler'den Süleyman b. Ali'ye intisap etmekle birlikte Emevî devlet büyüklerinden de yakın ilgi gördü. Kaynaklarda, II. Yezîd ve II. Velîd'in saraylarında yapılan müşiki toplantılarında Mâlik'in icralarından özellikle söz edilir. Abbâsîler'in iktidara gelişinden (750) sonra Süleyman b. Ali, Aşağı Dicle'ye vali olarak tayin edilince onunla birlikte Basra'ya kadar gitti. Kısa bir süre sonra tekrar Medine'ye dönen Mâlik, Halife Ebû Ca'fer el-Manşûr'un (754-775) ilk dönemlerine kadar yaşadı ve seksen yaşının üzerinde olduğu halde burada vefat etti.

Devrinin mugannîleri arasında farklı bir yere sahip olan Mâlik'in okuyuşunda tamamen hocası Ma'bed'in üslûbu hâkimdi, bu üslûp üzerine okuduğu eserler unutulmaz icralar olarak müşiki tarihine geçmiştir. Bestekârlık sahasında da kabiliyeti olmasına rağmen Ma'bed'e duyduğu saygıdan dolayı hocası hayatta olduğu sürece beste yapmayacağına dair söz vermiştir. *el-Egânî*'de nakledildiğine göre Mâlik'in yegâne bestesi, "Lâ işe illâ bi-Mâlik bin Ebi's-Semh" sözleriyle başlayan eseridir. İshak el-Mevsilî, Mâlik'i Mekki

İbn Süreyc, İbn Muhriz ve Medineli Ma'bed b. Vehb ile birlikte zamanın en ünlü dört sanatkarı arasında zikreder. Mâlik şarkıları en ince nüanslarına kadar kolayca öğrenebilen, müzik estetiğini ön plana çıkaran, özellikle bulunduğu yörenin melodik unsurlarını kendine has tavrılarıyla yorumlayan bir sanatkar olarak Arap müşiki tarihinin en önemli simaları arasında yer alır. Yetiştirdiği talebeler içinde Muhammed b. Âişe en meşhurlarındandır.

BİBLİYOGRAFYA :

Müberra, *el-Kâmil*, Beyrut 1986, II, 804-805; Taberî, *Târih* (Ebû'l-Fazl), VII, 252; İbn Abdürabbih, *el-İkdû'l-ferid*, VI, 29; Ebû Bekir es-Süfî, *Eş'âru evlâdi'l-hulefâ* (nşr. J. H. Dunne), Beyrut 1401/1982, s. 84; a.mlf., *Ahbarû's-şu'arâ'l-muhtâşîn* (nşr. J. H. Dunne), Beyrut 1401/1982, s. 32; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb* (Meynard), VII, 625; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, IV, 166-173; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, V, 288; İbn Manzûr, *Muhtârû'l-Egânî*, Beyrut 1383/1964, X, 10; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, IV, 288-292; H. G. Farmer, *A History of Arabian Music*, London 1929, s. 84-85; a.mlf., "Mâlik-Tâi", *İA*, VII, 259-260; Şevki Dayf, *eş-Şi'r ve'l-ğınâ fi'l-Medine ve Mekke li-'aşri Benî Ümeyye*, Kahire 1976, s. 62-63; Ziriklî, *el-A'lâm* (Fethullah), V, 258; Ali el-Useyli el-Âmilî, *el-Ğınâ fi'l-İslâm*, Beyrut 1404/1984, s. 95-100; Abdülmîrî Ali Mühennâ, *Ahbarû'l-mugannîn ve muganniyât*, Beyrut 1990, s. 258-261; Mu.A, I, 65; A. Shiloah, "Mâlik b. Abi'l-Samh al-Tâi", *EI²* (İng.), VI, 262; Fuat Günel, "İbn Âişe, Muhammed", *DİA*, XIX, 299.



FUAT GÜNEL

MÂLİK b. ENES

(مالك بن أنس)

Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik
b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî
(ö. 179/795)

Mâlikî mezhebinin imamı,
büyük müctehid ve muhaddis.

93'te (712) dünyaya geldi. Doğum tarihiyle ilgili olarak kendisinden de nakledilen bu rivayet yanında 90-98 (709-717) yılları arasındaki bir tarihte doğduğu da zikredilmektedir (Kâdî İyâz, I, 111). Kâdî İyâz, Vâdikurâ'nın Zülmerve köyünde doğduğuna, önce Medine yakınlarındaki Akîk mevkiine, ardından Medine'ye yerleştiğine dair bir rivayet nakleder (a.g.e., I, 115). Soy bakımından Araplar'ın iki ana kolundan biri olan Kahtânîler'e (diğeri Adnânîler) mensup olduğundan bu kabilenin bazı alt kollarına nisbetle Asbahî, Ya'murî, Himyerî ve menşelerinin Yemen olmasından dolayı Yemenî nisbeleriyle anılmıştır. Dedesi Mâlik veya onun babası Ebû Âmir Yemen'den gelerek Medine'ye yerleşmiş, burada Benî Teym b. Mürre kabi-

lesinin halifi olmuştur. Ebû Âmir'in, Bedir dışında bütün gazvelere katılan bir sahâbî olduğu rivayeti yanında muhadram tâbiî olduğu da ileri sürülmüştür. Dedesi Mâlik tâbiîn büyüklerinden olup Hz. Ömer, Hz. Osman, Talha b. Ubeydullah, Ebû Hüreyre, Hassân b. Sâbit ve Hz. Âişe'den rivayette bulunmuş, Halife Osman şehid edildiğinde onu kefenleyip defneden dört kişi arasında yer almıştı. Hz. Osman zamanında mushafın istinsahıyla görevlendirilenlerden biri de o idi. İmam Mâlik'in babası Enes, kendi babası ve kardeşleri kadar ilimde tanınmış bir kişi olmamakla birlikte ondan da bazı rivayetler nakledilmiştir.

İmam Mâlik devrin önemli ilim merkezlerinin başında gelen Medine'de yetişti. Önceleri ilim tahsiline rağbet etmeyip güvercinlerle vakit geçirirken bir gün babasının sorduğu bir soruya kardeşi Nadr'ın doğru, kendisinin yanlış cevap vermesi ve babasının, "Güvercinler seni oyaladı" demesi üzerine öğrenime karar verdiğini ve ilk olarak Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rec'den hadis dersi almaya başladığını söyler. Kur'ân-ı Kerim'i bu sırada ezberlemiş olmalıdır. Büyük tâbiîn âlimlerinden biri olan bu hocasının yanında geçirdiği yedi yıllık öğrenim hayatından meşhur fakih Rebîâtürre'y'in ders halkasına katıldı. Fikhî melekесinin gelişmesinde ve usulünün şekillenmesinde re'y taraftarı bu hocasının büyük tesiri olmakla birlikte kendisinin hadis ve esere olan bağlılığı ve Rebîa'nın selefin görüşlerine muhalefeti sebebiyle son zamanlarda onun meclisini terkettiği belirtilir. Bunun ardından bağlandığı ve kendisinden en çok faydalandığı hocası İbn Şihâb ez-Zührî'dir. Bu arada İbn Ömer'in âzatlısı Nâfi', Ebû'z-Zinâd Abdullah b. Zekvân, Eyyûb es-Sahtiyânî, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, Ebû'l-Esved Muhammed b. Abdurrahman ve Hişâm b. Urve gibi âlimlerin ilim meclislerine devam etti. Hadis aldığı hocalarının üç yüzü tâbiîn, altı yüzü tebeu't-tâbiîn olmak üzere dokuz yüz civarında bulunduğu söylenir. Hocalarıyla ilgili olarak bazı âlimler eser telif etmiş (a.g.e., I, 200), bunlardan İbn Halfûn'un kitabı yayımlanmıştır (bk. bibl.). Onun, "Bu ilim dindir; onu kimden aldığınıza dikkat edin. Şu direklerin dibinde (Mescid-i Nebevî'de), 'Resûlullah buyurdu' diyen yetmiş kişiye yetiştim, fakat onlardan bir şey almadım. Halbuki onlardan birine beytül-mâl verilseydi emniyette olurdu, o derece doğru kimselerdi. Fakat bu işin ehli değildiler. Zührî bu raya gelince onun kapısına üşüşük" sö-

zü (İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İntikâ*³, s. 46; Kâdî İyâz, I, 123) hoca seçiminde ne derece titiz davrandığını göstermektedir. Bazı öğrencilerin Abdurrahman b. Hürmüz'e, "Biz soru sorunca cevap vermiyorsun, Mâlik ve Abdülazîz b. Ebû Seleme sorunca cevap veriyorsun" diye şikâyetle bulunduklarında kendilerinin her söyle-neni aldıklarını, Mâlik ile Abdülazîz'in üzerinde düşünüp doğru bulduklarını alarak diğerini bıraktıklarını belirtmesi de (Kâdî İyâz, I, 134) onun kavrayış ve titizliğinin bir başka örneğidir. Zekâsı ve gayreti sayesinde kısa sürede ilimde derinleşen ve hocalarının takdirini kazanan Mâlik yirmi yaşlarında ders ve fetva vermeye başladı. Mescid-i Nebevî'deki ders halkasıyla kısa zamanda üne kavuştu. İslâm dünyasının her tarafından gelen öğrenciler ondan hadis dinlemek ve fikh öğrenmek için yarışır oldu. Özellikle hac mevsimleri sırasında ders halkasında büyük izdiham yaşanırdı. Önceleri Mescid-i Nebevî'de ders verirken ileriki yıllarda sürekli ömrü sebebiyle derslerini evinde sürdürdü. Bir taraftan düzenli şekilde ders verip talebe yetiştirirken diğer taraftan da hac münasebetiyle Haremeyn'e gelen ulemâ ile sohbet ve müzakerelerde bulunarak ilmini ilerletti. Ebû Hanîfe, Leys b. Sa'd, Evzâî, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî bilgi alışverişinde bulunduğu âlimlerden bazılarıdır. Bilhassa Şeybânî onun meclisine üç yıl kadar devam etmiş, kendisi de bu vesileyle Irak ehlinin fikhını öğrenme imkânı bulmuştur. Leys b. Sa'd ile birbirlerine gönderdikleri ve çeşitli konuları tartıştıkları mektuplarda olduğu gibi (a.g.e., I, 64-65; İbn Kayyim el-Cevziyye, III, 83-88; Türkçe tercümesi için bk. *AÜİFD*, XVI [1986], s. 131-154) ulemâ ile yazışma yoluyla da fikir alışverişinde bulunmayı sürdürmüştür.

İmam Mâlik'ten ders alan talebelerin sayısı binleri bulmakla birlikte kendi görüş ve mezhebinin yayılmasına ancak bir kısmı öncülük etmiştir. Abdullah b. Vehb uzun süre Mâlik'in yanında kaldı ve Mısır'da onun görüşlerini yaydı. Abdurrahman b. Kâsım, İbn Vehb'den sonra Mâlik'e öğrencilik yapmış olup onun baş talebesi sayılır. Mezhep fikhının tedvininde büyük hizmeti geçen İbnü'l-Kâsım'ın ardından Mısır'da otorite olan Eşheb el-Kaysî bir başka öğrencisidir. Mâlik'in dışında bu üç zattan da faydalanan bir diğer Mısırlı talebesi Ebû Muhammed İbn Abdülhakem'dir. Mezhebin Kuzey Afrika'da yayılmasına hizmet edenler arasında İbn Ziyâd el-Absî, İbn Gânim el-Kâdî,

Behlûl b. Râşid ve İbn Ferruh ile, İbnü'l-Kâsım'dan büyük ölçüde faydalanarak mezhep fikhını derlediği *el-Esediyye* adlı eseriyle mezhebin tedvininde önemli rol oynayan Esed b. Furât'ı anmak gerekir. Mâlikî mezhebinin Endülüs'te temsil eden öğrencileri arasında Şebtûn lakabıyla tanınan Ziyâd b. Abdurrahman el-Kurtubî, Yahyâ b. Yahyâ el-Leysi; Irak'ta Abdurrahman b. Mehdi, Abdullah b. Mesleme el-Ka'nebi, Vâkidî; Şam'da Ebû Müshir, Velid b. Müslim; Medine'de İbnü'l-Mâcişûn, Ma'n b. İsa, Abdullah b. Nâfi' es-Sâîğ ve Mugire b. Abdurrahman el-Mahzûmî zikredilmelidir. Dârekutnî, Mâlik'ten rivayette bulunanlarla ilgili olarak kaleme aldığı eserinde bin kişiyi sayar (İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İntikâ*³, s. 45). Hatîb el-Bağdâdî ve Kâdî İyâz da ondan rivayette bulunanlara dair birer kitap kaleme almış olup ilki yaklaşık bin, diğeri bin üç yüzü aşkın kişinin adını vermiştir (bir listede için bk. Kâdî İyâz, I, 254-279; Süyûtî, s. 23-56; bu konuda eser yazarlar için bk. Kâdî İyâz, I, 45-46). İmam Mâlik'ten ayrıca Abbâsî halifelerinden Ebû Ca'fer el-Mansûr, Mehdi-Billâh, Mûsâ el-Hâdî, Hârûnürreşid ve Emîn ile Şâfiî, Leys b. Sa'd, Abdullah b. Mübarek, Evzâî, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî gibi müctehid imamlar ve kendi hocalarından Rebîâtürre'y, İbn Şihâb ez-Zührî, Yezid b. Abdullah, Hişâm b. Urve, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî ve başkaları rivayette bulunmuşlardır. Mâlik, pek azı dışında hocalarının hemen hepsinin kendisinden fetva sorduklarını belirtir (Kâdî İyâz, I, 137; Süyûtî, s. 57).

Hayatının yarısını Emevîler, yarısını Abbasîler devrinde geçiren Mâlik'in kendi dönemindeki siyasî olaylardan uzak durduğu, mevcut yöneticilere de karşıtlarına da açık bir destek vermediği anlaşılmaktadır. Onun siyasî olaylar karşısındaki tarafsızlığında gerek kendisinden önce Hz. Hüseyin ve Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm'ın Emevî yönetimine karşı çıkışları, gerekse kendi zamanında Hâricî lideri Ebû Hamza eş-Şârî'nin Haremeyn'deki (130/748), Muhammed en-Nefsüzzekiye'nin Medine'deki (145/762) isyanları ile diğer çeşitli isyanlar sırasında çok kan dökülmesinin yol açtığı olumsuz durum ve bunun Haremeyn halkında meydana getirdiği hayal kırıklığının büyük etkisi olmalıdır. Gayri meşrû veya adaletsiz görülen bir yönetime karşı çıkılırken daha büyük zararlara yol açmanın doğurduğu tedirginlik yanında karşı çıkanların diğerlerinin

den farklı olup olmayacağına dair tereddütler, dönemindeki birçok büyük âlim gibi Mâlik'in de isyanı hoş karşılamayıp devlet adamlarına hakkı tavsiye etme yolunu tutmasının başlıca sebebi olmuştur. Gerek bu tavrı gerekse halk ve yöneticiler katındaki itibarı dolayısıyla doğacak yankılardan ötürü hilâfet konusunda açıkça fikir beyan etmediği görülmektedir.

Yöneticilerle iyi ilişkiler içinde bulunmasına rağmen zaman zaman İmam Mâlik de haksız muamelelere mâruz kaldı. Derslerinde, baskı altında meydana gelen boşamanın geçersiz olduğuna dair hadisi rivayet etmekle Ebû Ca'fer el-Mansûr'a yapılan biatın da geçersiz olduğunu ima ve Muhammed en-Nefsüzzekiyye'ye biati teşvik ettiği iddiasıyla 146 (763) yılında Medine valisinin emriyle tutuklanıp kırbaçlandı ve omuzu sakatlandı. Anılan hadisi Nefsüzzekiyye'nin isyanı sırasında rivayet etmesi onun taraftarlarınca işaret edildiği şekilde yorumlanmış olabileceği gibi sevmeyenleri tarafından yönetim katında aleyhine kullanılmış olması da muhtemeldir. Gerçekte İmam Mâlik'in yönetime karşı bir tavrının olmadığını anlaşılmaması, ayrıca halkın ona yapılan haksızlığa büyük tepki göstermesi sebebiyle Halife Mansûr hac için geldiğinde kendisini çağırarak özür diledi ve gönlünü aldı. Ayrıca ondan derlediği hadisleri kitap haline getirmesini, bunu çoğaltarak bütün şehirlere göndermeyi ve onunla amel edilmesini emretmeyi düşündüğünü belirttiyse de Mâlik bunun doğru olmadığını söyleyerek karşı çıktı (İbn Sa'd, s. 440; İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İntikâ*, s. 80-81). Daha sonra Mehdî ve Hârûnürreşîd'in de aynı talepte bulunduğu, ancak onun yine kabul etmediği rivayet edilir (İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İntikâ*, s. 80; Süyûtî, s. 71). Halifelerin idarede ve yargıda birlik ve istikrarı sağlamaya yönelik bu tekliflerine, her âlimin kendisine ulaşan sünnet mirası ve yaşadığı çevrenin şartlarına bağlı olarak farklı görüşler taşımasının tabii olduğunu, aksi bir görüş ve uygulamaya zorlamanın doğru sayılmadığını belirterek karşı çıkmıştır.

Hac veya umre için Mekke'ye gidişleri dışında Medine'den ayrılmamış, Medine'nin mânevî değeri yanında buradaki zengin ilmi ortam da gerek talebeliği gerek hocalığı zamanında başka yere gitmekten onu müstağni kılmıştır. Bu sebeple Halife Mehdî-Billâh'ın onu Bağdat'a davetine de olumlu cevap vermeyip affını istemiştir.

İmam Mâlik, geçirdiği kısa süreli bir rahatsızlıktan sonra 14 Rebîülevvel 179 (7 Haziran 795) tarihinde Medine'de vefat etti, cenaze namazını Medine valisi kıldırdı ve Baki' Mezarlığı'nda defnedildi. Rebîülevvel ayının üçünde, onunda, on birinde, on üçünde, ayrıca safer yahut receb ayında vefat ettiğine dair rivayetler de vardır. Rivayete göre Mâlik uzun boylu, beyaz ve güzel yüzlü, mavi gözlüydü. Güzel ve pahalı elbiseler giyer, bunu ilim ehli için gerekli görürdü. Evinin döşenmesine ve görünüşüne dikkat eder, güzel eşyalar alırdı. Yeme içme konusunda da titiz olduğu, beslenmesine özen gösterdiği kaydedilir. Vakarı ve heybetli bir görünümüne sahipti; meclisinde yüksek sesle konuşulmaz ve tartışma yapılmazdı. Bir konuda olumlu veya olumsuz bir görüş belirttiğinde kimse sebebini sormaya cesaret edemezdi. Son derece müttaki ve âbid bir zattı. Hz. Peygamber'in adı anıldığında renginin sarardığı, toprağında Resûlullah'ın vücudunu taşıdığı için Medine'de bineğe binmeyip her zaman yürümeyi tercih ettiği kaydedilir. Kâdî İyâz, Yahyâ ve Muhammed adlı iki oğluya Fâtıma adlı bir kızı (*Tertibü'l-medârik*, I, 109), İbn Halfûn ise Yahyâ, Muhammed, İbrâhîm ve Hammâd adlı dört çocuğu (*Es-mâ'ü şüvûhi'l-İmâm Mâlik*, s. 37) olduğunu belirtirken Süyûtî İbrâhîm yerine kızı Ümmü Ebîhâ'yı zikreder (*Tezyînü'l-memâlik*, s. 60). Bazı kaynaklarda kızının adı Ümmü'l-Bahâ şeklinde geçer ki (Kâdî İyâz, I, 109; İbn Ferhûn, I, 86) her ikisinin de Fâtıma'nın künyesi olması muhtemeldir. Oğulları Yahyâ ve Muhammed ile kızının babalarının derslerini izledikleri ve hadis rivayet ettikleri belirtilir.

İlmî Şahsiyeti. Sağlam hâfızası ve derin anlayışı yanında sabrı, disiplin ve ihlâsı sayesinde hadis ve fıkıh alanlarında büyük bir âlim olan İmam Mâlik kendi zamanında ve daha sonra gelen âlimler tarafından övgüyle anılmış, İslâm ümmetinin yetiştirdiği mümtaz şahsiyetler arasında yerini almıştır. Kaynaklar onun hakkında övgülerle doludur.

Gerek Emevîler gerek Abbâsîler zamanında halifeler ve valilerle iyi ilişkiler kuran Mâlik bunu onlara hakkı ve doğruyu tavsiye etmenin bir vesilesi olarak görmüş, şahsî görüşmelerinde ve mektuplarla onları ırşada çalışmıştır. Devlet adamlarıyla sıkça görüşmesi tenkit konusu edildiğinde bunu bilerek yaptığını, böylece onların lâıyk olmayan kişilerle iştişarede bulunmasını önlemeye çalıştığını söylemiştir. Bilhassa hac münasebetiyle

Medine'ye gelen halifeler ona büyük saygı gösterir ve kendilerine öğüt vermesini isterlerdi. Halifeler kendisinden hadis dinledikleri gibi ders almaları için çocuklarını da ona göndermişlerdir. Hadis dinlemek veya çocuklarına ders aldirmek için onu davet eden halifelerin isteklerini kabul etmemiş, ilmin kimsenin ayağına gidemeyeceğini, ilme gidilmesi gerektiğini belirtmiştir.

Kaynaklarda İmam Mâlik'in yüz bin civarında hadis ezberlemekle birlikte bu konudaki titizliği sebebiyle ancak az bir kısmını rivayet ettiği belirtilir. Fetva konusunda olduğu gibi hadis rivayeti hususunda da çekingen davranır, çok hadis rivayet edenleri, her bildiğini söyleyenleri kınar, böyle yapanların insanların sapmasına sebep olabileceğini söylerdi. Vefat ettiğinde evinde sandıklar dolusu hadis yazılı sayfalar bulunduğu halde sağlığında bunları rivayet etmediği anlaşılmıştır. Hadis konusunda *el-Muvatta'* ile ilk tasnif çalışması yapanlar arasında önemli bir yeri olan Mâlik bütün hadis otoritelerince bu ilmin zirvelerinden biri kabul edilmiş, "hâfız, hüccet, imam, emîr"ümünin fi'l-hadis" gibi vasıf ve unvanlarla anılmıştır. Hadislerin sıhhatini ve senedlerin sağlamlığını bilme konusunda tartışmasız bir otoriteydi. Kendisi son derece güvenilir olduğu gibi rivayette bulunduğu kimseler hakkında da aynı titizliği göstermesi onun yer aldığı senedlerin güvenilirliğini en üst düzeye çıkarmıştır. Bu hâfî rivayet ettiği bazı hadislerde Mâlik – Ebû'z-Zinâd – A'rec – Ebû Hüreyre; Ebû Dâvûd bundan başka Mâlik – Nâfi' – İbn Ömer ve Mâlik – Zührî – Sâlim – İbn Ömer şeklindeki senedleri en sahih senedler saymıştır. Bazı âlimler, Mâlik'in mürsellerini Saîd b. Müseyyeb ve Hasan-ı Basrî'nin mürsellerinden üstün tutmuş, bazıları da onun mürsellerini müsned hadis seviyesinde kabul etmiştir (Kâdî İyâz, I, 136). Hadis râvilerinde aranacak şartları tesbit ederek râvileri sıkı bir şekilde araştırmaya önem vermesiyle cerh ve ta'dîl ilminin yolunu da Mâlik açmıştır. İmam Mâlik dört kişiden ilim alınmayacağını söylerdi: Sefahat ehli, bid'at ehli, peygambere yalan isnad etmese bile insanların sözlerine yalan katan kimse, fazilet ve salâh sahibi olmakla birlikte yaşlılığından dolayı ne dediğini bilemez, lafı karıştırır durumda olan kişi (İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İntikâ*, s. 46). Hadis rivayet edeceği kimseleri seçme, onlarda belli özellikleri arama konusundaki hassasiyeti birçok âlim tarafından dile getirilmiş ve

bu tavrıyla ilgili olarak bolca örnek zikredilmiştir (Kâdî İyâz, I, 123-124). Bununla birlikte Zehebî, râvileri tenkit hususunda dikkatine rağmen bazı kimselerin durumuna tam muttali olamamasının, dolayısıyla güvenilir kabul ettiği bazı râvilerin başka âlimlerce böyle görülmemesinin mümkün olduğunu belirtir (*A'lamü'n-nûbelâ*², VIII, 72).

İmam Mâlik büyük bir muhaddis olması yanında fıkıh alanındaki bilgisi, fetva ve icthad dirayetiyle de otorite kabul edilirdi. Esasen onun yaşadığı dönemde bu iki alanla ilgili uzmanlaşma birbirinden tamamen ayrılmış durumda değildi. Hicaz merkezli ehl-i hadîs ve Irak merkezli ehl-i re'y ayrımı da meslekî mensubiyetten çok iki ayrı ilim muhiti fikhî anlayış ve yaklaşımını yansıtmaktaydı. Hadis rivayeti ve yaşayan sünnet bakımından büyük mirasa sahip olan Medine muhitinde karşılaşılan meselelere çözüm bulmaya çalışılırken hadis ve sünnete, sahâbe ve tâbiîn uygulamasına ağırlık verilmesi tabii olduğu gibi ihtiyacı da karşılayabiliyordu. Ayrıca Ömer b. Abdülazîz gibi bazı halifelerin hadisleri toplama yönündeki talep ve teşebbüsleri de bu muhitte hadis toplama ve rivayetiyle meşgul olan bir âlimler zümresinin oluşmasına zemin hazırlamıştı. Buna karşılık çeşitli din ve medeniyet unsurlarının bir arada bulunduğu, siyasî ve fikrî hareket ve karışıklıkların hüküm sürdüğü Irak muhitinde hadislerin kabulünde daha ihtiyatlı davranılmış, hakkında nas bulunmayan konularda re'ye başvurarak karşılaşılan meselelerin çözümüne gidilmiştir. Bu durum hadis ehlinin re'ye başvurmadığı veya re'y ehlinin hadisleri göz ardı ettiği anlamına gelmez. Sadece her iki grubun bulunduğu muhitin şart ve imkânları ile şahsî meziyet ve karakterleri çerçevesinde birinden diğerine öncelik ve ağırlık verdiğini ifade eder. İbn Abdülber, I ve II. (VII ve VIII.) yüzyıllarda çeşitli ilim merkezlerinde önde gelen âlimlerin, hakkında nas bulamadıkları konularda re'y ile icthad edip hüküm verdiklerini belirterek Medineli yedi fakihle İmam Mâlik'i de bunlar arasında zikreder (*Câmi'u beyâni'l-İlm*, II, 76-77). Nitekim Mâlik *el-Muvaṭṭa'*'da birçok yerde re'y kelimesini ve çeşitli türevlerini kullanarak görüşünü açıklar. Hocası Rebîa b. Ebû Abdurrahman re'ye çok başvurduğu için "Rebîatürre'y" lakabıyla anıldığı gibi diğer bir hocası Ebû'l-Esved'e Medine'de Rebîa'dan sonra re'y ehlinin kim olduğu sorulduğunda Mâlik diye cevap verdiği (İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İntikâ*², s. 59),

İbn Rüşd'ün de Mâlik'i re'y ve kıyasta "emîrül-mü'minîn" olarak nitelendirdiği nakledilmektedir (Emîn el-Hûlî, s. 347). İbn Kuteybe, İmam Mâlik'i re'y ehli arasında saydığı gibi (*el-Ma'ârif*, s. 494, 498) Ahmed b. Hanbel de onu re'y taraftarları içinde görmüştür (Nevevî, I/1, s. 291). Ancak ehl-i hadîs ve ehl-i re'y ile ilgili olarak yukarıda işaret edilen kriterler ve ana eğilim göz önüne alındığında Şehristânî'nin de belirttiği gibi (*el-Milel*, II, 45-46) İmam Mâlik'i Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi hadis ehli, Ebû Hanife ve öğrencilerini ise re'y ehli saymak daha isabetlidir. İbn Haldûn da Irak ehlinin re'yci, Hicaz ehlinin hadisçi olduğunu, ilkinin imamının Ebû Hanife, diğerinin imamının Mâlik olduğunu belirtmiştir (*el-Muḥaddime*, III, 1046-1047, 1048-1049).

İmam Mâlik fikhî bir konuda kendisine danışıldığında hemen görüş belirtmez, konu üzerinde uzun süre düşünür, araştırma yapar, sonra cevabını verirdi. Talebesi İbnü'l-Kâsım onun, "Bir mesele hakkında on kûsür yıldan beri düşünmekteyim, henüz kesin bir görüşe varamadım" dediğini nakleder (Kâdî İyâz, I, 144). Kur'an ve Sünnet'e aykırı davranmaktan, Allah ve Resulü adına yanlış bir hüküm vermekten çekindiği için fetva konusunda son derece hassas davranır ve acele etmezdi. Bu sebeple henüz meydana gelmemiş farazî meselelerle ilgili olarak görüş belirtmez, bir şeyin helâl veya haram olduğunu söylemek yerine, "Şu güzeldir, bir beis yoktur veya şundan hoşlanmam" gibi ifadeler kullanırdı. Kur'an ve Sünnet'te açık hüküm bulunmayan hususlarda görüş bildirirken, "Zannımızca böyledir, böyle sayıyoruz, kesin olarak bilmeyiz" gibi ifadeler kullanır, belli bir kanaate ulaşamamışsa çekinmeden bunu da söylerdi. Bir defasında kendisine kırk sekiz meselenin sorulduğu, bunlardan otuz ikisine "bilmiyorum" diye karşılık verdiği, bir defasında da kendisine sorulan kırk sorudan yalnız beşini cevaplandığı söylenir (*a.g.e.*, I, 146). Bir insan olarak hata da isabet edebileceğini, bir konuda ileri sürdüğü görüşün Kur'an ve Sünnet'le karşılaştırılmasını, eğer bunlara uygunsa alınmasını, aksi takdirde terkedilmesini isterdi (*a.g.e.*, I, 147). Bazan ilmî konularda tartışsa bile münazara ve münakaşadan hoşlanmaz, meclislerinde buna izin vermezdi. Ona göre tartışma kalbe kasvet verir ve kin doğurur (*a.g.e.*, I, 170). Mahkemelerin verdiği hükümleri de hiçbir şekilde tartışmaz, bunun devletin işi olduğunu söylerdi. Medine valisinin adlı ko-

nularda kendisine sıkça başvurduğu ve onun görüşleri doğrultusunda suçluları cezalandırdığı kaydedilir (*a.g.e.*, I, 184).

Çeşitli mezhep ve fırkaların ileri sürdüğü kelâm meseleleri üzerine tartışmaya girmekten hoşlanmayan İmam Mâlik, bununla birlikte zaman zaman bu hususlarda görüşlerini kısaca belirtmiş, ancak muhalif görüş sahipleriyle tartışmaya girmemiştir. Bu konuda temel tavrı Kur'an ve Sünnet'in zâhiriyle ashap ve tâbiîn görüşlerine dayanmak olmuştur (*a.g.e.*, I, 170 vd.; Süyûtî, s. 18). Onun bâtil mezhep mensuplarıyla tartışmaya girmemesinde, yaşadığı çevrenin yabancı unsurlara ve fikir cereyanlarına diğer İslâm memleketlerine nisbetle daha kapalı olmasının etkisi vardır. Mâlik'e göre gerçek iman kalbî inanç, söz ve amelden oluşur. Ameller de imandan sayılır. Zira kâblenin Kudüs'ten sonra Kâbe'ye dönmesi üzerine daha önce kılınan namazların ne olacağı sorulduğunda inen âyetle, "Allah sizin imanınızı zayi edecek değildir" (*el-Bakara* 2/143) denilerek namaz imanla özdeşleştirilmiştir. İman söz ve amelden oluştuğuna göre amelin artmasıyla da artar. Nitekim bazı âyetlerde bu husus açıkça belirtilmiştir (Âl-i İmrân 3/173; et-Tevbe 9/124; el-Ahzâb 33/22). Bunun yanında imanın eksileceğine dair kendisinden görüş nakledildiği gibi naslarda yer almadığı için eksilmesinden söz etmediği, bu konudaki soruları cevapsız bıraktığı da belirtilmiştir (İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İntikâ*², s. 69-71; Kâdî İyâz, I, 173-174). İnsan iradesi ve fiilleriyle ilgili görüşlerinden dolayı hoşlanmadığı Kaderiyye mensuplarına selâm vermez, onlarla bir arada bulunmamayı, onlarla evlenmemeyi, kendilerinden hadis nakletmemeyi tavsiye ederdi. Günah işlemenin imana zarar vermeyeceğini, kişinin bundan vazgeçip tövbe etmesi halinde bağışlanma ümidinin bulunduğunu kabul ederdi (Kâdî İyâz, I, 176-177). Kur'an'ın mahlûk olduğu yolundaki görüşlere karşı çıkar, bu konuyu tartışmaktan sakınırdı. Yine Kur'an-ı Kerim'deki ilgili âyetlerin zâhirinden hareketle müminlerin âhirette Allah'ı göreceklerini, dünyada bunun mümkün olmadığını, istivâya inanmanın farz, mahiyetini sormanın bid'at olduğunu ifade etmiştir. Ashaba dil uzatıp sövmeye şiddetle karşı çıkar, böyle insanların bulunduğu yerden çıkıp gitmenin farz olduğunu söylerdi. Ashop arasında bir üstünlük söz konusu olmamakla birlikte Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ı diğerlerinden farklı kabul ederdi. Bu konudaki dayanağı, Resûl-

İlahî'nin hastalığı sırasında Hz. Ebû Bekir'i namaz kaldırmakla görevlendirmesi, onun kendisinden sonra Hz. Ömer'i halife tayin etmesi, Ömer'in de halifelik için tavsiye ettiği altı kişi arasında Hz. Osman'ın bulunması ve onun diğerlerine tercih edilmesidir. Hz. Ali'yi bunlara dahil etmemesi onun bizzat hilâfete tâlip olması ve diğerleri gibi seçilmemesinden dolayıdır (a.g.e., I, 175). Hilâfet hakkında açık bir beyanı yoksa da bu konudaki yaklaşımından hilâfeti Hz. Ali veya Hâşimî soyuna münhasır görmediği anlaşılmaktadır. İlk üç halifenin seçim usulüyle ilgili kabulü onun bu yollarla halife seçimini uygun gördüğünü gösterir. Ona göre Mekke ve Medine halkının biatı halife seçimi için yeterli olup diğer memleketlerin de bu biata katılması gerekir (a.g.e., I, 62). Meşrû halifelik biat yoluyla olmakla birlikte zorla yönetimi ele geçiren kimse âdil olursa yönetimi meşruiyet kazanır, ona karşı isyan câiz olmaz. Eğer âdil değilse sabrederek onu doğru yola getirmeye çalışmalı, kan dökülmesine ve daha fazla zulme yol açacağı için isyana girişmemelidir. İsyan eden olursa da bastırılması için yardımda bulunmamalıdır.

Usulü. İmam Mâlik, bazı fetvalarında dayandığı delilleri izaha çalışıp bunları niçin esas aldığını belirtmişse de ictihadlarında takip ettiği usule ve gözetdiği ilkelere dair bir açıklamada bulunmamıştır. Daha sonra Mâlikî âlimleri, Hanefî mezhebinde olduğu gibi fer'î meselelerde İmam Mâlik'in getirdiği çözüm tarzlarından hareketle onun usulünü tesbite çalışmış ve buna yeni hükümler bina etmişlerdir. Mâlikî usulüne dair ilk eser yazan âlimlerden İbnü'l-Kassâr onun usulünü dayandığı esaslar olarak kitap, sünnet, icmâ ve kıyası (istidlâl, istinbat), Kâdî İyâz da kitap, sünnet, kitap ve mütevâtîr sünnet bulunmayınca icmâ ve sonra kıyası zikreder (el-Mukaddime fi'l-uşûl, s. 40; Tertibü'l-medârik, I, 76, 94). Karâfî, Şerhu Tenkihî'l-fuşûl'de (s. 445) mezhep usulünün dayandığı esasları sırasıyla Kur'an, sünnet, icmâ-i ümmet, Medine ehlinin icmâ, kıyas, sahâbe görüşleri, mesâlih-i mürsele, istishâb, örf ve âdet, sedd-i zerâî' ve istihsan olarak belirtir. Kur'an üzerine teolojik tartışmalardan uzak duran İmam Mâlik, bu tür münakaşaların insanları ilâhî vahyin asıl amacından uzaklaştıracağını düşünüyor, Kur'an'ı dinî hükümlerin ilk ve en önemli kaynağı kabul ediyordu. Kur'an Arapça olup lafız ve mânadan ibarettir; tercümesi onun yerine geçemez. Arap dilini ve çeşitli lehçelerini

bilmeyen, Arap üslûbuna vâkıf olmayan kimselerin Kur'an'ı tefsir etmesi câiz değildir. Bir konuda Kur'an'da delil bulunduğu takdirde o esas alınır. Kendisinden nakledilen fûrû meselelerinden mezhep ulemâsının çıkarımlarına göre Mâlik delâlet bakımından nassı zâhirden daha kuvvetli kabul etmiştir. Çünkü nassın te'vile ihtimali yoktur. Te'vili gerektiren bir delil bulunmadıkça da zâhire göre amel ederdi. Âm lafzın umuma delâleti de nassın değil zâhirin delâleti kabilindendir ve dolayısıyla zannîdir. Bu bakımdan umum ifade eden lafızlar kitap, sünnet, icmâ yanında haber-i vâhid ve kıyasla da tahsis edilebilir. Hâs lafzın delâleti ise nassın delâleti gibi kesindir. Âm lafzı tahsis eden bir delil yoksa umumu üzere amel edilir. Umurun bir kısmı tahsis edilmişse kalan umumu üzere kalır.

Dinin ikinci kaynağı olan sünnet Kur'an'ın hükümlerini teyit ettiği veya açıkladığı gibi yeni hükümler de koyar. Kur'an ile âhâd sünnetin çelişmesi halinde Mâlik'in öncelikle Kur'an'ın zâhirine göre davrandığı, sünnetin icmâ, Medine ehlinin ameli veya kıyasla takviye edilmesi yahut mütevâtîr olması gibi durumlarda ise bununla Kur'an'ın umumunu tahsis ve mutlakını takyid ettiği bilinmektedir. Medine ehlinin ameliyle takviye edilen bir haber-i vâhid Kur'an'ın zâhirine takdim olunur. İmam Mâlik bir hadis ile amel etmesi için râvilerin gerekli şartları taşımasını yeterli bulmaz, hadis metninin Kur'an ve Sünnet'teki genel kurallara, Medine halkının uygulamasına, maslahata ve sedd-i zerâî' prensibine aykırı olmamasını da arar, aksi takdirde bu hadis ile amel etmezdi. Kat'î bir delile dayanan kıyası haber-i vâhide tercih ettiği gibi tevâtür yoluyla rivayet edilmesi gereken hususlarda da haber-i vâhidi delil olarak almazdı. Bu sebeple bazı hadisleri isnad bakımından güvenilir bulup rivayet ettiği halde metne yönelik değerlendirmesine bağlı olarak bu hadisleri ameli ahkâmıda esas almamıştır. Ebû Hanîfe ve diğer bazı âlimler gibi mürsel hadis ile de amel etmekle birlikte ancak itimat ettiği belirli kişilerin mürsellerini kabul ederdi. Yahyâ b. Saîd el-Kattânî, Ali b. Medîni, Ebû Dâvûd gibi hadis âlimleri onun mürsellerini diğerlerine tercih etmişlerdir.

el-Muvaftâ'da görüldüğü üzere İmam Mâlik icmâ sık sık delil olarak kullanır. Ancak onun burada delil kabul ettiği icmâ kendisinin yaşadığı şehir olan Medine'deki âlimlerin görüş birliğidir (bu konuda ve İmam Mâlik'in sünnet anlayışıyla ilgili

çeşitli yaklaşımlar için bk. Köktaş, XVII/12 [2002], s. 124-125, 128-133, 136-137, 147-149). Bu sebeple icmâa dayalı bir mesaleden söz ettiğinde bu duruma işaretlerle "bize göre (bizim belde) üzerinde birleşilen husus / bize göre üzerinde görüş ayrılığı bulunmayan husus" vb. tabirleri kullanır. Özellikle nas bulunmayan veya tefsire ihtiyaç duyulan yahut nassın delâletinin zâhir kabilinden olup tahsise ihtimali olan durumlarda icmâa başvurmuştur. Ona göre icmânı dayanağı yalnız Kur'an ve Sünnet değil kıyas da olabilir. Sonraki Mâlikî âlimlerinin genellikle Medine ehlinin ittifakından başka diğer ulemânın bir zamandaki ittifakını da icmâ olarak (icmâ-i ümmet) değerlendirdikleri görülür. Kâdî İyâz, Mâlik'in Medine ehlinin icmâından başka icmâı kabul etmediğine ve Medineli fukahâ-i seb'anın görüş birliğini de icmâ saydığına dair diğer mezhep mensuplarınca ileri sürülen iddianın doğru olmadığını söyler (Tertibü'l-medârik, I, 71). Bununla birlikte Mâlik, diğer mezhep imamlarından farklı olarak Hz. Peygamber'in yaşadığı ve sahâbenin önemli bir kısmının bulunduğu Medine halkının uygulamasına büyük önem verirdi. Kur'an burada nâzil olmuş, sünnet burada uygulama alanı bulmuştur; halkın nesilden nesile bu dinî mirası nakletmesi sebebiyle yaşayan sünnetin merkezi olarak Medine diğer şehirlerden farklı bir konuma yükselmiştir. Medine ehlinin amelinin icmâ değeri taşıması, daha sonraki bazı Mâlikî âlimlerine göre hem Resûl-i Ekrem'den nakil yoluyla gelen hem ictihad ve istinbatla dayanan hususlarda söz konusuyken diğer bazıları bunu sadece nakil yoluyla gelen hükümlere hasreder. Bu naklî icmâ (amel) mütevâtîr sünnet seviyesinde görüldüğünden bununla âhâd haber ve kıyas terkedilir. Mâlikî âlimleri bu konuda görüş birliği içindedir. Dayanağı ictihad olan Medine ehli icmânının ise aynı şekilde delil olacağı, olamayacağı ve başka ictihadlara tercih sebebi de sayılamayacağı, yalnız diğer ictihadlara tercih edilebileceği şeklinde farklı görüşler nakledilmiştir (bk. AMEL-i EHL-i MEDİNE). Muhammed el-Medenî Bûsâk, Mâlik'in Medine ehli ameline dayanan görüş ve fetvalarını bir araya getirerek incelemiş ve diğer mezheplerin görüşleriyle karşılaştırmıştır (el-Mesâ'ilü'lleti benâha'l-İmâm Mâlik 'alâ 'ameli ehli'l-Medine, I-III, Riyad 1421/2000).

İmam Mâlik'in istinbat metodunda sahâbe görüşlerinin önemli bir yeri vardır. Mâlik fikhî konularda Hz. Ömer'in fetva

ve uygulamalarına ayrı bir önem verirdi. Aynı şekilde Abdullah b. Ömer, Zeyd b. Sâbit, Hz. Âişe ve fakih sahâbîlerin görüşleri konusunda uzmandı. İbn Ömer'in fetvalarını âzatlısı Nâfi'den öğrenmek için yıllarca onun meclislerine devam etmiş, ayrıca hocaları vasıtasıyla Medineli meşhur yedi fakihten nakledilen sahâbenin fetvalarını, çeşitli konularla ilgili görüş ayrılıklarını öğrenmişti. Mâlik, sahâbe görüşünü geniş anlamıyla sünnet kategorisinde değerlendirdiği için *el-Muvaṭṭa'*'da hadislerin yanı sıra sahâbe fetvalarına da geniş yer vermiştir. Rivayet edilen bir hadisle sahâbî görüşü çeliştiğinde sahâbînin görüşünü de bir rivayet gibi değerlendirerek güçlü bulduğunu alırdı. Bir konuda sahâbî görüşünü tercih etmesi re'yi sünnete tercih ettiği anlamına gelmeyip sahâbe fetvası da temelde sünnete dayandığından bir bakıma daha güçlü sünnetin diğerine tercihi söz konusudur. Mâlik, sahâbî fetvası seviyesinde olmasa bile tâbîînin görüş ve fetvalarına da diğer birçok âlimden daha fazla itibar ederdi. Özellikle Ömer b. Abdülazîz, Saîd b. Müseyyeb, İbn Şihâb ez-Zühri ve Nâfi'in görüşlerine önem verirdi.

Hakkında nas, Medine icmâi ve sahâbe fetvası bulunmayan fer'i meselelerde İmam Mâlik kıyasa başvururdu. Hükmü bu delillerle sabit olan meselelere kıyas yaptığı gibi kıyasla sabit olan hükme de gerektiğinde tahrîc yoluyla kıyas yapardı. Dayanağının kuvvetli olmasından dolayı bazı kıyasları (kıyâsü'l-usûl) zannî naslara tercih ettiği de olurdu. Meselâ delâleti zannî olan umumi lafızları veya sübûtu zannî olan âhâd haberleri bu durumda terkederdi. Onun usulünde kıyasın illetini tanımanın bir yolu olarak maslahat (münâsebet) büyük önem taşır. Hatta kıyasla maslahat çelişirse maslahat esas alınır. Kıyasın uygulanmasında güçlük doğması ve umumun menfaatinin zarar görmesi halinde kıyas terkedilerek istihsana başvurulur. Böylece şâriin maksadı gözetilerek küllî delil yerine cüz'î maslahat ikame edilmiş, belirli bir cüz'î meselede maslahat dolayısıyla kıyasın gereği terkedilmiş olur. İstihsan delili, aralarında bazı farklılıklar bulunmakla birlikte Hanefî mezhebinde olduğu gibi Mâlikî mezhebinde de sıkça kullanılmış, hatta Mâlik'in, "İmin onda dokuzu istihsandır" dediği nakledilmiştir (Şâtîbî, II, 307; IV, 209).

İmam Mâlik'in usulünde önemli yeri olan bir başka delil mesâlih-i mürseledir. Dinin itibara aldığı veya ilga ettiği hususunda delil bulunmayan maslahatlardan

hareketle hüküm verme (istislâh) metodunun ilk olarak onun tarafından kullanıldığı kabul edilir. Bu metodun kavramsal çerçevesini belirleyecek açıklamalar kendisinden nakledilmese de bazı konularda verdiği fetvaların bu prensibe dayandığı görülür. Sonraları Mâlikî mezhebini diğerlerinden ayırt edici bir özellik mahiyetini kazanan bu delil istihsana da kaynaklık edecek bir genişlikte kullanılmıştır. Ancak maslahatın delil olarak göz önüne alınabilmesi için dinin genel kurallarına, kesin delillere aykırı düşmemesi, umumi ve mâkul olması, kendisiyle amel edildiğinde bir güçlüğün kaldırılması gerekir. Mâlik, maslahatın kavranması konusunda aklı yeterli gören aşırı bakış açısıyla nassın literal anlamından ayrılmayan katı yaklaşım arasında orta bir yol tutmuştur. Onun sıkça başvurduğu delillerden biri de sedd-i zerâi' olup maslahatın gerçekleşmesi hususunda önemli bir işleve sahiptir. Buna göre helâle ve harama götüren vasıtalar onların hükmünü alır; umumi menfaati sağlayan şey istenir, zarara yol açan da önlenir ve yasaklanır. Bir davranış kendi başına mubah olsa da harama ve zarara vesile oluyorsa haram hükmünü alır. Bunun için İmam Mâlik, muâmelâta ilişkin icthadlarında objektif unsur kadar niyet kasıt ve sâikini göz önüne alan sübjektif metoda da önemli ölçüde yer verir. Müctehidin bir başka müctehidi taklidini câiz görmeyen Mâlik'e göre bir konuda ortaya çıkan farklı icthadlardan da yalnız biri isabetlidir (usul konusunda ayrıca bk. MÂLİKİ MEZHEBİ).

Eserleri. İmam Mâlik'in bilinen en önemli eseri *el-Muvaṭṭa'* olmakla birlikte tabakat kitaplarında ona nisbet edilen bazı çalışmalar daha vardır. Kâdî İyâz bunların bir kısım talebeleri tarafından rivayet edildiğini, çoğu ondan sahih senedle nakledilse bile şöhret bulmadığını belirtir. İbn Vehb'e kader ve Kaderiyye'nin reddi konusunda yazdığı risâle en bilinenidir. Mâlik'ten Abdullah b. Nâfi'in naklettiği nücûma ve ayın menzillerine dair bir eseri, Abdullah b. Abdülcelîl'in rivayet ettiği kadılara yazdığı bir risâle, Muhammed b. Mutarri'f'e yazdığı fetvaya dair risâle ve Hâlid b. Abdurrahman el-Mahzûmî'nin rivayet ettiği *Ğarîbû'l-Kur'ân* anılan diğer çalışmalarıdır (Tertîbû'l-medârik, I, 204-207). Kâdî İyâz'ın İbnü'l-Kâsım tarafından nakledildiğini söylediği *Kitâbü's-Sırr*, Zehebî tarafından da bir cüz olduğu söylenip bu adla zikredilirken (*A'lamü'n-nübelâ*, VIII, 89; ayrıca bk.

İbn Hacer el-Askalânî, s. 406) Süyûtî'nin eserinde *Kitâbü's-Sürûr*, İbn Ferhûn'un eserinde (*ed-Dibâcû'l-müzhebe*, I, 126) *Kitâbü's-Sîre* şeklinde yanlış kaydedilmiştir. İbn Zekrî'den naklen İbn Ferhûn'un, bu eserin muhtevastaki birçok bilginin Mâlik'in sahâbe ve ulemâ ile ilgili görüşleri yanında onun takvâ ve edebîyle bağdaşmayacağını belirttiği kaydedilir (Hamîd Lahmer, s. 6). Bu eserler kendisinden şöhret yoluyla rivayet edilmediğinden özellikle bazılarının ona nisbeti şüphe taşımakta, nücûma ve ayın menzillerine dair eser gibi ilgilenmediği konular hakkında olanları da dikkat çekmektedir. Ancak İbn Habîb es-Sülemî'nin *Kitâb fi ma'rifeti'n-nücûm* adlı bugüne ulaşan eserinin İmam Mâlik'ten bu konuda gelen rivayetleri topladığına bakılırsa eser teknik anlamda ilm-i nücûma dair olmaktan çok yıldızlar ve ayla ilgili rivayetleri ihtiva etmiş olmalıdır.

Kâdî İyâz, Mâlik'in Hârûnürreşîd'e yazdığı âdâb ve mevâize dair yaygın bir risâleden (Bulak 1311, 1319; Kahire 1315, 1325) söz eder ve Asbağ b. Ferec, Kâdî İsmâil, Ebherî, İbn Ebû Zeyd gibi âlimlerin, isnadının zayıflığı ve muhtevastından hareketle bunun ona aidiyetini kabul etmediklerini belirtir (Tertîbû'l-medârik, I, 206). Zehebî de bunun uydurma bir risâle olduğunu söyler (*A'lamü'n-nübelâ*, VIII, 89). Kâdî İyâz ayrıca İmam Mâlik'ten rivayet edilen bir tefsirden bahseder (Tertîbû'l-medârik, I, 90), Süyûtî de *Kitâbü'l-Menâsik*'i ve diğer bazı kitapları yazdığını, onun telifi olması muhtemel müsned bir tefsiriyle İbn Vehb'in Mâlik'in meclislerinde dinlediği hadisleri, âsârı vb. ihtiva eden *el-Mücâlesât 'an Mâlik* adlı eserini gördüğünü belirtir (Tezyînu'l-memâlik, s. 58). Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Abdullah b. Nâfi' es-Sâîğ'in Mâlik'ten nakledilen tefsire dair rivayetleri derlediği bir cüzü, *el-Kabes fi şerhi Muvaṭṭa'i Mâlik b. Enes* adlı eserinin sonuna "Kitâbü't-Tefsîr" başlığı altında eklediği gibi Mekkî b. Ebû Tâlib (İbn Ferhûn, I, 77) ve İbnü'l-Ciâbî de (İbn Hacer el-Askalânî, s. 109) İmam Mâlik'ten tefsir konusunda nakledilen rivayetleri birer kitapta toplamışlardır. Çağdaş araştırmacılarından Muhammed b. Rızk b. Tarhûnî ve Hikmet Beşîr Yâsîn, Mâlik'in tefsire dair rivayetlerini çeşitli kaynaklardan derleyerek yayımlamışlardır (*Merviyâtü'l-İmâm Mâlik b. Enes fi't-tefsir*, Beyrut 1415/1995). Hamîd Lahmer de onun tefsirle ilgili klasik kaynaklardan derlediği rivayetlerini tefsir metoduna dair bir girişle birlikte kitap

haline getirmiştir (bk. bibl.). İmam Mâlik'in *el-Muvatta'*'dan başka hadis rivayetlerini ihtiva eden bazı küçük cüzleri de bugüne ulaşmıştır (Sezgin, I, 464).

I. (VII.) yüzyılın ikinci yarısı ile II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında hadislerin önemli ölçüde yazılıp tedvin edilmesinin ardından başlanan tasnif çalışmaları arasında günümüze ulaşması bakımından Mâlik'in *el-Muvatta'*'ı büyük bir öneme sahiptir. Eser fıkıh konularına göre tasnif edilen hadisler yanında ashabin görüşlerini, tâbiîn fetvalarını ve kendi ictihadlarını da ihtiva ettiğinden ayrıca fıkıh açısından önem taşır ve genel olarak hadis ve fıkıha dair yazılan ilk eser kabul edilir. İmam Mâlik'ten talebeleri vasıtasıyla nakledilen, *el-Muvatta'*'ın çok sayıda rivayeti bulunmakla birlikte (Kâdî İyâz, I, 202-203) bunların bir kısmı şöhet bulmuş ve bazıları eksik olmak üzere ancak bir kısmı zamanımıza ulaşabilmiştir. *el-Muvatta'*' rivayetlerinden Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî (Delhi 1216, 1307; Lahor 1317; Kahire 1280; Kazan 1328; Tunus 1280; Fas 1310; nşr. M. F. Abdülbâkî, I-II, Kahire 1370/1951; nşr. Ahmed Râtîb Armûş, I-II, Beyrut 1390/1971; nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut 1417/1997), Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (Lahor 1211-1213; Ludhiana 1291; Leknev 1297; Kazan 1909; nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf, Kahire 1382/1962), İbnü'l-Kâsım (nşr. Muhammed b. Alevî b. Abbas el-Mâlikî, Cidde 1405/1985, 1408/1988), Yahyâ b. Abdullah b. Bükeyr (Aligarh 1907), Abdullah b. Mesleme el-Ka'nebi (nşr. Abdülhafız Mansûr, Küveyt 1392/1972; nşr. Abdülmecîd Türkî, Beyrut 1999), Süveyd b. Saîd el-Hadesânî (nşr. Abdülmecîd Türkî, Beyrut 1994) ve Ebû Mus'ab ez-Zührî'nin (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - Mahmûd Muhammed Halîl, Beyrut 1412/1992) rivayetleri basılmıştır. İbn Ziyâd el-Absî'nin rivayetinin bugüne ulaşan bir kısmı da Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer tarafından yayımlanmıştır (Tunus 1978; Beyrut 1980, 1981, 1982, 1984). Eser üzerine İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû'l-Velîd el-Bâcî, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Süyûtî, Muhammed b. Abdülbâkî ez-Zürkânî, Ali el-Kârî, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Abdülhay el-Leknevî, Muhammed Tâhir b. Âşûr ve daha başka âlimler şerh yazmıştır (Sezgin, I, 460-463; Hasan ez-Zeyn el-Fîlâlî, sy. 2 [1413/1993], s. 373-383). Ayrıca isnadı, ricâli, ileli, garîbleri, rivayetleri arasındaki farklılıklarla Mâlik'in *el-Muvatta'*' dışında kalan ve şöhet yoluyla nakledilmeyen rivayetleri konusunda birçok âlim eser kaleme almıştır (Kâdî İyâz,

I, 199-201; Sezgin, I, 463-464; ayrıca bk. el-MUVATTA').

Literatür. İmam Mâlik'in biyografisine dair günümüze ulaşan ilk derli toplu bilgiler İbn Sa'd'ın *et-Tabakât*'ında yer almış olup büyük ölçüde Mâlik'in talebesi Vâkıdî'ye dayanır. İbn Kuteybe ve İbnü'n-Nedîm'in verdiği son derece kısa mâlûmatın kaynağı İbn Sa'd olmalıdır. Ebû Nuaym'ın *Hilyetü'l-evliyâ'*, Kâdî İyâz'ın *Tertibü'l-medârik*, Zehebî'nin *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ'* ve Burhâneddin İbn Ferhûn'un *ed-Dibâcü'l-müzhheb*'indeki geniş biyografileri yanında İmam Mâlik'in menâkıb ve fezâili hakkında III. (IX.) yüzyıldan itibaren müstakil kitaplar yazılmıştır. Kâdî İyâz kendi zamanına kadar bu konuda eser veren, aralarında Zübeyr b. Bekkâr, Darrâb, Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî, Ebû Bişr ed-Dûlâbî, Ebû'l-Arab, İbnü'l-Lebbâd, İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî, İbn Abdülber en-Nemerî, Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Zer el-Herevî, İbn Habîb es-Sülemî ve Ebû'l-Velîd el-Bâcî'nin de bulunduğtu otuz dört kişinin adını verir (*Tertibü'l-medârik*, I, 44-45). Bunlardan günümüze ulaştığı bilinen İbn Abdülberri'nin eseriyle daha sonra İsâ b. Mes'ûd ez-Zevâvî ve Süyûtî'nin kaleme aldığı eserler basılmıştır (bk. bibl.). Çağdaş araştırmalar arasında Muhammed el-Muntasır el-Kettânî'nin *el-İmâm Mâlik* (Dimaşk 1960), Abdülhalîm el-Cündî'nin *Mâlik b. Enes* (Kahire 1969), Muhammed b. Alevî b. Abbas'ın *Mâlik b. Enes* (Kahire 1981), Mustafa Şek'a'nın *el-İmâm Mâlik b. Enes* (Kahire 1983), Ahmed Ali Tâhâ Reyân'ın, *Melâmihi min hayâtihî'l-fakihihî'l-muhaddis Mâlik b. Enes* (Kahire 1987), Kâmil Muhammed Muhammed Uveyde'nin *Mâlik b. Enes* (Beyrut 1413/1992) adlı eserleriyle Muhammed Ebû Zehre, Emîn el-Hülî ve Abdülganî ed-Dakr'ın çalışmaları (bk. bibl.) anılabilir.

İmam Mâlik'i, *el-Muvatta'*' dışındaki eserlerini ve görüşlerini çeşitli yönlerden ele alan başlıca eserler de şunlardır: İbnü'l-Muzaffer el-Bezzâz, *Ğarâ'ibü Mâlik b. Enes ev mâ vaşale Mâlik mimma leyse fi'l-Muvatta'* (nşr. Tâhâ b. Ali Bû Serîh, Beyrut 1998); Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *el-Ehâdisü'lleti hûlîfe fihâ Mâlik b. Enes* (nşr. Ebû Abdülbârî Rızâ b. Hâlid el-Cezâirî, Riyad 1418/1997); Hâkim el-Kebîr, *'Avâli'l-İmâm Mâlik* (nşr. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer, Tunus 1406/1986); Halîl b. Keykeldî el-Alâî, *Buğyetü'l-mültemes fi sübâ'iyâtihî'l-İmâm Mâlik b. Enes* (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi, Beyrut 1985); Râî el-En-

delûsî, *İntişârü'l-fakihî's-sâlik li-tercihi mezhebi'l-İmâm Mâlik* (nşr. Muhammed Ebû'l-Ecfân, Beyrut 1981); Abdullah b. Sâlih er-Resinî, *Fıkhu'l-fukahâ's-seb'a ve eşeruhü fi fıkhi'l-İmâm Mâlik* (yüksek lisans tezi, 1392, Câmîatü'l-Ümmî'l-Kurâ); Mahmûd Nâdî Ubeydât, *Mâlik b. Enes ve eşeruhü fi'l-hadîs* (doktora tezi, 1392); Ali el-Bedrî Ahmed eş-Şerkâvî, *el-İmâm Mâlik ve eşeruhü fi'l-fıkhi'l-İslâmî* (doktora tezi, 1974, Câmîatü'l-Ezher); Mohamed Maati el-Amrani, *La doctrina juridica de Malik Ibn Anas y especialmente la institucion de la usura* (Granada 1986); Abdurrahman b. Abdullah eş-Şa'lân, *Uşûl fıkhi'l-İmâm Mâlik en-nakliyye* (doktora tezi, 1411/1990, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye); Suûd b. Abdülazîz Sâlim ed-Dacân, *Menhecü'l-İmâm Mâlik fi isbâtihî'l-akîde* (Kahire 1416/1995); Muhammed Sâlim Veleddühhü, *el-Mesâ'ilü'l-fıkhiyyetü'lleti reca'a fihe'l-İmâm Mâlik* (yüksek lisans tezi, 1416/1995, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye); Ali Dere, *Die Hadithanwendung bei İmâm Mâlik b. Anas (179/795) im Spiegel der an von as-Şaibânî (189/804) und as-Şâfi'î (204/819) gerichten Kritik* (Aachen 1995); Hamîd Lahmer, *el-İmâm Mâlik müfesssiren* (Beyrut 1415/1995); Ahmed Muhammed Nürseyf, *'Amelü ehli'l-Medîne beyne muştalahâtihî Mâlik ve ârâ'ihî'l-uşûliyyîn* (Beyrut 1421/2000). Fas Evkaf ve Din İşleri Bakanlığı tarafından XV. hicrî yüzyılın başlangıcı münasebetiyle İmam Mâlik'le ilgili olarak 25-28 Nisan 1980 tarihinde Fas'ta düzenlenen sempozyumda sunulan tebliğler de üç cilt halinde yayımlanmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *et-Tabakât: el-Mütemmim*, s. 433-444; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Ukkâşe), s. 494, 498; İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime fi'l-uşûl* (nşr. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî), Beyrut 1996, tür.yer.; Ebû Nuaym, *Hilye*, VI, 316-355; İbn Abdülber en-Nemerî, *Câmi'u beyânihî'l-İlm* (nşr. Abdurrahman M. Osman), Medine 1388/1968, II, 76-77; a.m.f., *el-İntikâ' fi fezâ'ilihî'l-e'immetihî's-selâsetihî'l-fukahâ'* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1417/1997, s. 31-114; Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, I, 45-279; Şehristânî, *el-Milel* (İbn Hazm, *el-Fasl* içinde), II, 45-46; İbn Halfûn, *Esmâ'ü şüyühihî'l-İmâm Mâlik b. Enes* (nşr. M. Zeynühum M. Azeb), Kahire 1990; Nevevî, *Tehzîb*, I/1, s. 291; I/2, s. 75-79; Karâfî, *Şerhu Tenkihî'l-fuşûl* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 1414/1993, s. 445; İsâ b. Mes'ûd ez-Zevâvî, *Menâkıbü's-seyyidihî el-İmâm Mâlik*, Kahire 1325; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II, 307; IV, 209; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, VIII, 48-135; İbn Kayyim el-Cevziyye, *I'lâmü'l-muvakkî'in*, III, 83-88; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzhheb*, I, 55-139; İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, III, 1046-1047,

1048-1049; İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'ce-mû'l-müfehres* (nşr. M. Şekkûr el-Meyâdî), Beyrut 1418/1998, s. 109, 406; Râî el-Endelûsî, *İntişârü'l-fakîri's-sâlik li-tercihi mezhebi'l-İmâm Mâlik* (nşr. M. Ebû'l-Ecfân), Beyrut 1981, tür.yer.; Süyûtî, *Tezyînü'l-memâlik bi-menâkı-bi seyyidînâ el-İmâm Mâlik*, Kahire 1325; Ser-kûs, *Mu'cem*, II, 1609-1610; Emîn el-Hûlî, *Mâlik*, Kahire, ts. (Mektebetü Mısır), s. 347; Sezgin, *GAS*, I, 457-464; İbrâhîm Sâlih b. Yûnus el-Hü-seynî, "el-İmâm Mâlik, İmâmü Dâri'l-hicre ve eşerühü fi tetâvvuri'l-kadâyâ'te-teşrîfiyye", *Nedvetü'l-İmâm Mâlik*, Fas 1400/1980, I, 125-154; İbrâhîm b. es-Siddîk, "Mâlik el-Muhaddîs", a.e., I, 259-271; Muhammed el-Muhtâr Vele-düebâh, "Lemha 'an usûli fikhî'l-İmâm Mâlik", a.e., II, 69-97; Abdülkerîm et-Tevâtî, "el-Men-heciyye fi medreseti Mâlik b. Enes ve fi usûli mezhebih", a.e., II, 291-354; M. Ebû Zehre, *İmâm Mâlik* (trc. Osman Kesioğlu), Ankara 1405/1984; Abdülganî ed-Dakr, *el-İmâm Mâlik b. Enes*, Dimaşk 1410/1990; Şükrü Özen, *İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci* (dok-tora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 322-355; Hamîd Lahmer, *el-İmâm Mâlik mü-fessiren*, Beyrut 1415/1995; Muhammed Yûsuf Mûsâ, "İmâm Mâlik ile Leys b. Sa'd Arasında-ki İhtilaf ve Yazışma" (trc. Abdülkadir Şener), *AÜİFD*, XVI (1986), s. 131-154; Hasan ez-Zeyn el-Filâlî, "Bîbliyûgrâfya şûrûhi Muvatta'î'l-İmâm Mâlik", *el-Muvafakât*, sy. 2, Harrûbe/ Cezayir 1413/1993, s. 369-384; Yavuz Köktaş, "Bazı Yeni Sünnet Tanımları Üzerine", *Divân: İlmî Araştırmalar*, XVII/12, İstanbul 2002, s. 95-160; J. Schacht, "Mâlik b. Anas", *EP* (İng.), VI, 262-265.



AHMET ÖZEL

MÂLİK b. KAYS

(bk. EBÜ HAYSEME el-ENSÂRÎ).

MÂLİK b. NEBÎ

(مالك بن نبی)

(1905-1973)

Cezayirli fikir adamı.

28 Ocak 1905'te Kostantîne (Kosantîne) doğdu. İlk ve orta öğrenimini ailesinin memleketi olan Tıbis-se'de (Tebessa) ve Kostantîne'deki bir Fransız okulunda tamamladıktan sonra tahsiline devam etmek üzere 1930 Eylülünde Fransa'ya gitti. Gençlere maddî yardımda bulunan Paris'teki bir hristiyan gençlik derneğine üye oldu. Bu arada Doğu Araştırmaları Enstitüsü'nün giriş sınavına katılma başvurusu dinî ve siyasî sebeplerle geri çevrilince Elektrik Mühendisliği Enstitüsü'ne girdi. İhtidâ ederek Hatice adını alan ve Fransa'da kaldığı yıllar boyunca kendisine büyük destek sağlayan eşiyle de bu sırada tanışıp evlendi. 1935'te elektrik

mühendisi oldu. Paris'te Sorbon, Fransız Koleji ve Doğu Dilleri Enstitüsü gibi akademik çevrelerden birçok araştırmacı ve fikir adamıyla tanıştı. Zamanının büyük kısmını felsefe, sosyoloji ve tarih çalışmalarına ayıran Mâlik b. Nebî, Fransa'da öğrenim gören Arap ve müslüman gençlerin aksine kimliğini kaybetmeden Fransa şartlarında kültür, medeniyet, yenileşme, kalkınma, sömürgecilik ve bağımsızlık gibi konularda birikim sahibi olmaya çalıştı. Ayrıca Fransa'da yaşayan Kuzey Afrikalı gençlerin sömürgeci yönetimlere karşı bilinçlenmesini sağlamaya yönelik faaliyetlerde bulundu. Cezayirli işçileri eğitmek üzere kurulan Cezayir İslâm Kültür Merkezi'nin müdürlüğünü yaptı. Özellikle ülkesindeki Fransız sömürgeciliğine karşı tavrı ve görüşleri sebebiyle Paris'te çeşitli sıkıntılarla karşılaştı. Elektrik mühendisi olmasına rağmen Fransa'da kendisine iş verilmediği gibi Cezayir'deki babası da memuriyetten uzaklaştırıldı. II. Dünya Savaşı'nın başlaması üzerine Paris'te yaşaması daha da zorlaşınca 1939'da Cezayir'e gittiysede aynı yılın eylülünde geçim sıkıntısı yüzünden Fransa'ya dönmek zorunda kaldı. Almanlar'ın Paris'i işgali sırasında bazı mücadeleci gençlerle birlikte Paris'te Kuzey Afrika'nın kurtuluşu için bir hareket oluşturmaya çalıştı. 1944 yılında tutuklandı ve on ay kadar hapiste kaldı. Cezayir'de vuku bulan kanlı olaylardan sonra ikinci defa hapsedildi.

1956'da Fransa'dan ayrılan Mâlik b. Nebî hac görevini ifa ettikten sonra Kahire'ye gitti. Burada Cemal Abdünnâsır'la görüştü. Çalışmalarını sürdürrebilmesi için Mısır hükümeti kendisine maaş bağladı. Kahire'de Arapça'sını ilerletti. Bir kültür merkezi haline gelen evinde gençlere İslâm dünyasının meseleleri ve bunların çaresiyle ilgili fikirlerini aktardı. Aynı amaçla Suriye, Lübnan, Suudi Arabistan ve Küveyt'e giderek konferanslar verdi. Kahire'deki İslâm Konferansı'nın danışmanlığını yaptı. Bu arada telif çalışmaları



Mâlik b. Nebî

rını sürdürdüğü gibi daha önce Fransızca yazdığı eserleri Arapça'ya çevrildi ve Arap dünyası onun fikirlerini tanımaya başladı. Cezayir'in istiklâlini kazanması üzerine 1963'te ülkesine dönen Mâlik b. Nebî Cezayir Üniversitesi rektörlüğüne, ardından yüksek öğretim danışmanlığına getirildi. 1967'de görevinden ayrılarak bütün vaktini ilmî ve fikrî çalışmalara ayırdı. 31 Ekim 1973'te vefat etti.

Mâlik b. Nebî üniversite öğrenciliği döneminden itibaren hayatını, İslâm dünyasının sömürge durumuna düşmesinin temel sebeplerini ve kurtuluş çarelerini tesbit etmeye ve yazmaya adanmıştır. Onun asıl konusu medeniyettir. Müslümanların meselelerini bir medeniyet meselesi olarak gören Mâlik b. Nebî bir milletin insanlık gerçeğini, medeniyeti kuran ve yıkan etkenleri doğru kavramadıkça kendi medeniyet problemini aşmasının da mümkün olmayacağını söyler. Medeniyet, bir topluma her ferdinin ilerlemesi için gerekli olan bütün unsurları sağlayan mânevî ve maddî âmillerin tamamıdır (*Müşkiletü'l-efkâr*, s. 50). Diğer bir ifadeyle medeniyet bir topluma, fertlerinden her birinin çocukluğundan yaşlılığına kadar varlığının her aşamasında ilerlemesi için gerekli desteği sağlayan ahlâkî ve maddî şartların toplamıdır (*Âfâk Cezâ'iriyye*, s. 38). Böylece medeniyet, onu inşa etmek isteyen milletin her gün ortaya koyduğu gayretlerin neticesini oluşturur. Mâlik b. Nebî, medeniyetler arasında demir perdeler bulunmadığını belirterek İslâm ve Arap dünyasının kendi kimliğini korumak şartıyla Batı medeniyetine açılmasının ve ondan bazı şeyler almasının zarurî olduğunu ifade eder (*Vichetü'l-âlemi'l-İslâmî*, s. 57-58). Kültür kavramını medeniyetten farklı gören Mâlik b. Nebî kültürün bilgidен ziyade davranışla ilgili olduğunu ve ahlâk ilkesi, estetik zevk, pratik mantık, üretim (teknik yönelim) olmak üzere dört unsuru içerdiğini belirtir. Kültürle toplum arasında güçlü bir bağ vardır; o kadar ki kültürünü kaybeden millet tarihini de kaybeder (*Müşkiletü's-şekâfe*, s. 76).

Siyasî yönetimi toplumun zihniyet ve yaşayışının bir ürünü olarak gören Mâlik b. Nebî, toplumsal ortamın temiz ve özgür olması halinde yönetimin bu ortama yabancı şeyleri topluma dayatamayacağını, ancak ortam sömürge olmaya elverişli ise yönetimin sömürgeci olmasının kaçınılmaz olduğunu, dolayısıyla sömürgeciliği yerleştirenin siyasetçiler de-

ğil fertlerin bizzat kendileri olduğunu ileri sürer (*Şûrâtü'n-nehda*, s. 60 vd.). İslâm dünyasındaki dikta yönetimlerini tarihten gelen bozuk mirasın bir sonucu olarak gören ve kişileri kutsallaştırmanın İslâm ülkelerinde hâlâ devam ettiğini belirten Mâlik b. Nebî, Cemâleddîn-i Efgânî'nin önerdiği şekilde gelenekte bir ayıklamaya gitmenin ve mevcut düzeni geleneğin yükünden kurtarmanın gerekli olduğunu söyler (a.g.e., s. 57). Ayrıca dini de bütün islah ve uyanış faaliyetlerinin temeli olarak görür. Ona göre günümüz müslümanları Kur'an'ı anlamada hem fıtrî hem ilmî zevki kaybettikleri için ondan gerektiği şekilde yararlanmaları mümkün değildir.

Mâlik b. Nebî, *İntâcü'l-müsteşrikin ve eşeruhû fi'l-fikri'l-İslâmî el-hadîş* adlı eserinde (s. 8-11, 186), İslâm'a ve müslümanlara haksız eleştiriler yönelten kötü niyetli şarkiyatçılar yanında ilmî hakikatlere saygısı olan, İslâm'ın ve müslümanların bilime ve insanlığa katkısını ortaya koyan Joseph - Toussaint Reinaud, Reinhart Pieter Anne Dozy, J. J. Sedillot, Miguel Asin Palacios gibi isimlerin de bulunduğu belirterek müslümanların Batı medeniyeti karşısındaki kompleksini yenme çabalarında bunların da payı olduğunu ifade etmektedir.

Eserleri. Mâlik b. Nebî, Fransız sömürgecinin dayattığı Batılılaşma'nın etkisiyle hayatının ilk dönemlerinde eserlerini Fransızca kaleme almış, ancak Kahire'de Arapça'sını ilerlettikten sonra çalışmalarını Arap diliyle yazmıştır. Sayısı otuzu bulan kitaplarından bazıları şunlardır: 1. *Le phénomène coranique* (Paris 1946, 1976). Kur'an'ı doğru anlamının yöntemi ve onun müslümanlar için taşıdığı önemi ortaya koyan eser müellifin en iyi çalışması olarak kabul edilir. Eseri Abdüssabûr Şâhin *eş-Zâhiretül-Kur'âniyye* adıyla Arapça'ya tercüme etmiş, Mahmûd Muhammed Şâkir buna Kur'an'ın i'câzıyla ilgili uzun bir giriş yazmıştır (Dimaşk 1406/1986). Kitap Ergun Göze tarafından *Kur'an-ı Kerîm Mucizesi* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1969; Ankara 1991). 2. *Les conditions de la renaissance* (Cezayir 1948). *Cezayir'de İslâmın Yeniden Doğuşu* ismiyle Türkçe'ye tercüme edilmiştir (trc. Ergun Göze, İstanbul 1972, 1992). 3. *Vocation de l'Islam* (Paris 1954). Muhammed el-Mübârek'in bir mukaddime yazdığı eseri Abdüssabûr Şâhin *Vichetü'l-âlemi'l-İslâmî* adıyla Arapça'ya çevirmiştir (Kahire 1959). Es-

mâ Râşid tarafından *Islam in History and Society* ismiyle İngilizce'ye tercüme edilen eseri (İslâmâbâd 1988) Ergun Göze *İslâm Davası* adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir (İstanbul 1967). 4. *L'Afro-asiatisme conclusions la conférence de Bandoeng* (Kahire 1959). *Fikretü'l-İrîkriyyeti'l-Âsyeviyye fi dav'î mü'temeri Bandûnc* adıyla Arapça'ya çevrilmiştir (trc. Abdüssabûr Şâhin, Dimaşk 1402/1981). 5. *Müşkiletü's-sekâfe* (trc. Abdüssabûr Şâhin, Kahire 1959). 6. *eş-Şu'ûbât 'âlâmetü'n-nümûvvi fi'l-müctema'l-Ârabî* (trc. Ömer Kâmil Meskâvî, Kahire 1960). 7. *eş-Şirâ'u'l-fikri fi'l-bilâdi'l-musta'mere* (Kahire 1370/1951). *Sömürge Ülkelerde Fikir Savaşı* ismiyle İlhan Kutluer tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1984). 8. *Şûrâtü'n-nehda*. Millî uyanış, kalkınma ve gelişme şartlarının incelendiği eseri Abdüssabûr Şâhin Arapça'ya çevirmiştir (Kahire 1961). 9. *Milâdü müctema'* (trc. Abdüssabûr Şâhin, Kahire 1382/1962). Mâlik b. Nebî'nin *Müşkiletü's-sekâfe* ve *Milâdü müctema'* adlı eserleri bir arada *Kültür Sorunu ve Bir Toplumun Doğuşu* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (trc. Salih Özer, Ankara 2000). 10. *Perspectives algériennes* (Cezayir 1964). *Âfâk Cezâ'irîyye* ismiyle Arapça'ya tercüme edilmiştir (trc. Tayyib eş-Şerîf, Cezayir 1964). 11. *Mémoires d'un témoin du siècle* (Cezayir 1965). *Müzekkerâtü şâhidin li'l-karn* adıyla Arapça'ya (Beyrut 1404/1984), *Çağa Tanıklığım* ismiyle İbrahim Aydın (İstanbul 1987) ve *Asrın Şahidinin Hatıraları* adıyla Ergun Göze tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1991). 12. *Islam et démocratie* (Cezayir, ts., Révolution africaine). *İslâm ve Demokrasi* ismiyle Türkçe'ye tercüme edilmiştir (trc. Ergun Göze, İstanbul 1968). 13. *L'oeuvre des orientalistes son influence sur la pensée islamique moderne*. *İntâcü'l-müsteşrikin ve eşeruhû fi'l-fikri'l-İslâmî el-hadîş* adıyla Arapça'ya çevrilen bu çalışmanın (Kahire 1970) Türkçe tercümesi *Oryantalistlerin Eserleri ve Çağımız İslam Dünyasına Etkisi* ismiyle, Mâlik b. Nebî'nin Fransızca olarak yazdığı bazı makalelerin çevirilerinin de yer aldığı *İdeolojik Savaş Ajanları* adlı kitapta yayımlanmıştır (trc. Cemal Aydın, İstanbul 1997). 14. *Le musulman et le monde de l'économie*. Mehmet Keskin tarafından *Ekonomi Dünyasında Müslüman* ismiyle Türkçe'ye (İstanbul 1976), Abdüssabûr Şâhin tarafından *el-Muslim fi 'âlemi'l-iktisâd* adıyla Arapça'-

ya (Dimaşk 1987) tercüme edilmiştir. 15. *Te'emmülât fi'l-müctema'l-Ârabî* (Beyrut 1401/1981). 16. *Fî mehebbi'l-mâ'reke irhâşâtü's-sevre* (Dimaşk 1402/1981). 17. *Le problème des idées dans le monde musulman* (Cezayir, ts.). *Müşkiletü'l-efkâr fi'l-âlemi'l-İslâmî* adıyla Arapça'ya tercüme edilen eser (trc. Besâm Bereke – Ahmed Şa'bû, Dimaşk 1408/1988) *İslâm Dünyasında Fikir ve Put* ismiyle Türkçe'ye çevrilmiştir (trc. Cemal Aydın, İstanbul 1992). 18. *Hadîş fi'l-bînâ'î'l-cedîd* (trc. Ömer Kâmil Meskâvî, Beyrut, ts., el-Mektebetü'l-asriyye). Mâlik b. Nebî'nin hayatı, kişiliği, düşünceleri ve eserleriyle ilgili çeşitli çalışmalar yayımlanmıştır (Abdülhamîd H. Hasan, XXI/4-5 [1421/2000], s. 426-428).

BİBLİYOGRAFYA :

Mâlik b. Nebî, *Vichetü'l-âlemi'l-İslâmî* (trc. Abdüssabûr Şâhin), Kahire 1959, s. 57-58; a.mlf., *Müşkiletü's-sekâfe* (trc. Abdüssabûr Şâhin), Kahire 1959, s. 76; a.mlf., *Şûrâtü'n-nehda* (trc. Abdüssabûr Şâhin), Kahire 1961, s. 55-86; a.mlf., *Âfâk Cezâ'irîyye* (trc. Tayyib eş-Şerîf), Cezayir 1964, s. 38; a.mlf., *İntâcü'l-müsteşrikin ve eşeruhû fi'l-fikri'l-İslâmî el-hadîş*, Kahire 1970, s. 8-11, 186; a.mlf., *Müşkiletü'l-efkâr fi'l-âlemi'l-İslâmî* (trc. Besâm Bereke – Ahmed Şa'bû), Dimaşk 1408/1988, s. 50; İbrahim el-Ba'sî, *Şahşîyyât İslâmiyye mu'âsıra*, Kahire 1970, II, 196-304; Enver el-Cündî, *A'lâmü'l-karnî'r-râbi' 'aşer el-hicrî, I: A'lâmü'd-da've ve'l-fikr*, Kahire 1981, s. 139-162; Es'ad es-Sahmerânî, *Mâlik b. Nebî: Müfekkiren işlahiyyen*, Beyrut 1406/1986, s. 13-19; M. Abdüsselâm el-Cefâirî, "Mefâhîm esâsiyye fî fikri Mâlik b. Nebî", *Mecelletü Külliyyeti'd-da'veti'l-İslâmiyye*, VII, Trablus 1990, s. 141; Abdülhamîd H. Hasan, "Mâlik b. Nebî: Bibliyografya", *Âlemü'l-kütüb*, XXI/4-5, Riyad 1421/2000, s. 423-429.



SAİD MURÂD

MÂLİK b. NÜVEYRE

(مالك بن نويرة)

Mâlik b. Nüveyre el-Yerbû't et-Temîmî (ö. 11/632)

Topladığı zekât mallarını Hz. Peygamber'in vefatı üzerine sahiplerine iade ettiği için mürted sayılıp öldürülen sahâbî.

Temîm kabilesine bağlı Hanzale'nin Yerbû't kolundandır. Şair ve savaşçı bir kimseydi. Kabilesinden Emevîler dönemi meşhur şairi Cerîr b. Atiyye, "zü'l-himâr" lakaplı atından dolayı onu "fârisü zî'l-himâr" diye tavsif etmiştir. Cesareti sebebiyle, "Mâlik kadar olmasa da delikanlı" sözü darbimesel olmuştur. Câhiliye devrindeki savaşlarda aktif rol oynayan Mâ-

lik'in kabilesi Temîm ile Medine'ye gelip müslüman olduğu ve Hz. Peygamber'in 9 (630) veya 11 (632) yılında kendisini Yerbû'un ve diğer bazı Temîmliler'in zekâtını toplamakla görevlendirdiği anlaşılmaktadır.

Resûlullah'ın vefatını öğrenen Mâlik, topladığı zekât develerini hemen sahiplerine iade edip kabilesine onun vefatını haber verdikten sonra Hz. Peygamber'in yerine geçecek Kureyşli'nin eskisi gibi kendilerinden zekât istememesi halinde onun yanında yer alabileceklerini, bu malların kendi hakları olduğunu ve daha önce de mallarını başka insanlara vermediklerini söyledi. Çok çabuk bir şekilde karar veren Mâlik'e bundan dolayı "cefûl" (acelecî) denilmiştir. Kabilesinden birçok kimse onu destekleyip verdikleri malları geri aldılar. Yerbû' kabilesinin reisi İbn Ka'neb, Mâlik'in görüşlerine karşı çıkarak zekâtlarını vermeleri hususunda kabile mensuplarını uyardı ve başlarına gelebilecek felâketleri haber veren bir konuşma yaptı, onları Allah'a itaat etmeye çağırdı. Mâlik de bir konuşma yaparak ona cevap verdi ve görüşlerinde ısrar etti. Kabile mensupları, "Bizim savaşımız senin savaşındır, bizim barışımız senin barışındır" diyerek onun yanında yer aldılar.

İrtidat edenlere karşı savaşmakla görevlendirilen Hâlid b. Velîd, Mâlik'i yakaladığında öldüreceğine yemin etti ve Bûzâha savaşından sonra Temîm kabilesinin toprağı olan Bûtâh'a hareket etti; orada kimseyi bulamayınca bölgenin çeşitli yerlerine müfrezeler gönderdi. Bunlardan biri Mâlik'i ve yanındaki on bir kişiyi yakalayıp Hâlid'e getirdi. Mâlik'i yakalayan müslümanlar onun mürted olup olmadığı hususunda ihtilâfa düştüler. Aralarında Ebû Katâde el-Ensârî'nin de bulunduğu bir grup, Mâlik ve arkadaşlarının teslim olduklarında müslümanlarla birlikte ezan okuyup namaz kıldıklarını söyleyerek onların öldürülmemeleri gerektiğini ileri sürdü. Diğerleri ise onların müslüman olmadıklarını, ezan da okumadıklarını, bu yüzden erkeklerin öldürülmesi, kadın ve çocuklarının esir alınması gerektiğini söylediler. Hâlid de bu görüşteydi ve Mâlik'in öldürülmesini emretti; ayrıca onun karısı Ümmü Mütemmim ile evlendi. Ebû Katâde durumu Halife Ebû Bekir'e şikâyet etti. Ebû Bekir, Hâlid'i Mâlik b. Nüveyre'nin öldürülmesi hususunda sorguladı. Hâlid, Mâlik'ten işittiği bir söz üzerine onun öldürülmesinin helâl olduğuna karar verdiğini belirterek halifeden özür diledi; Ebû Bekir de onun mazeretini kabul

etti. İbn İshak'ın bir rivayetinde, Hâlid'in Mâlik'ten işittiği sözün Hz. Peygamber için "sizin sahibiniz" şeklindeki ifadesi olduğu belirtilir (Taberî, III, 279-280). Diğer taraftan bazı rivayetlerden Temîm kabilesi ve Mâlik b. Nüveyre'nin, yalnızca zekât vermemek suretiyle değil aynı zamanda Secah'ın peygamberlik iddiasına karşı çıkmayıp onu kabul etmek suretiyle de irtidat etmiş oldukları anlaşılmaktadır (Belâzûrî, s. 144-145; Kelâî, s. 81-82).

Mâlik b. Nüveyre'nin kardeşi Mütemmim'in Mâlik için söylediği mersiyeler Arap edebiyatında büyük şöhret kazanmış ve, "Hiçbir ölüye Mütemmim'in Mâlik için ağladığı kadar ağlanmamıştır" sözü Araplar arasında meşhur olmuştur. Öte yandan Mâlik b. Nüveyre ile aynı kabileden tarihçi Seyf b. Ömer'in bu öldürme olayı etrafında gerçek dışı senaryolar uydurmuş olması ve bilhassa Şîîler'in bu olayı Hz. Ebû Bekir ile Hâlid b. Velîd aleyhinde kullanmaları dikkat çekmektedir (Ari, s. 149-154). Şîî eğilimli İbn A'sem el-Kûfî'nin eserine aldığı bazı uydurma rivayetler yine bu müellifin rivayeti olan ve Vâkıdî'ye nisbeti doğru kabul edilmeyen *Kitâbü'r-Ridde*'deki rivayetleri de Seyf'in rivayetleriyle aynı şekilde değerlendirmek gerekir (Kelpetin, s. 65-73). Seyf b. Ömer'in bu rivayetlerine istinaden meselâ İbnü'l-Esir, Mâlik b. Nüveyre'yi sahâbeden gösterdiği gibi diyetinin Hz. Ebû Bekir tarafından beytûlmâlden ödenmiş olduğunu da yazmıştır (*Üsdü'l-gâbe*, IV, 296).

BİBLİYOGRAFYA :

Vâkıdî, *Kitâbü'r-Ridde* (nşr. Yahyâ el-Cübûrî), Beyrut 1410/1990, s. 67-72, 103-108, 116, 146, 226; Belâzûrî, *Fütûh* (Fayda), s. 142-145; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), III, 267-280; İbn A'sem el-Kûfî, *el-Fütûh*, Beyrut 1406/1986, I, 24-26; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, IV, 295-296; Kelâî, *el-Hilâfetü'l-râşide ve'l-buhtûletü'l-hâlide fi hurrûbi'r-ridde* (nşr. Ahmed Ganîm), Kahire 1401/1981, s. 43-44, 81-82, 91-99, 119, 160; İbn Hacer, *el-İşâbe*, III, 357; Mustafa Fayda, *Allah'ın Kılıcı Halid bin Velid*, İstanbul 1992, s. 264-272; Mehmet Salih Ari, *İmâmîyye Şîası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife* (doktora tezi, 2002), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 149-154; Mahmut Kelpetin, *İbn A'sem el-Kûfî'nin (ö. 320/932'den sonra) Kitâbu'l-Fütûh'unda Hz. Ebû Bekir Dönemi* (yüksek lisans tezi, 2002), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 65-73; H. Lamens, "Mâlik", *İA*, VII, 258-259; Ella Landau Tasserón, "Mâlik b. Nuwayra", *El*² (Fr.), VI, 251-253.



MUSTAFA FAYDA

MÂLİK eş-ŞAHBÂZ

(bk. MALCOLM X).

MÂLİK b. ŞERÂHİL

(مالك بن شراحيل)

Mâlik b. Şerâhîl
b. Amr el-Hemdânî el-Havlânî
(ö. 85/704)

Mısır kadısı, sahâbî.

İbn Hacer el-Askalânî'nin, Hz. Peygamber dönemine yetişip ondan hadis duyması imkânı bulunduğu halde kendisinden rivayet nakledilmeyenler arasında zikrettiği Mâlik b. Şerâhîl, Havlân kabilesinin müttefiki (halîfi) olup Havlânî nisbesi bununla ilgilidir. Hz. Ömer'in meclisinde hazır bulundu ve Amr b. Âs ile Mısır'ın fethine katıldı; fetihden sonra kendisine bir arazi tahsis edilerek buraya yerleşti.

Mısır Valisi Abdülazîz b. Mervân'ın saygı gösterdiği Mâlik b. Şerâhîl, Mekke'de halifeliğini ilân eden Abdullah b. Zübeyr'e karşı savaşmak için Halife Abdülmelik b. Mervân'ın Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî kumandasında sevkettiği orduya katılmak üzere, 72 (691) yılında Abdülazîz b. Mervân'ın Mısır'dan deniz yoluyla gönderdiği 3000 kişilik birliğin kumandanlığına getirildi. Abdullah b. Zübeyr'i öldüren Abdurrahman b. Yuhannes (Bahnes) et-Tûcîbî'nin Mısır'dan gelen bu birlikten olması, halifenin hem bu askere hem de birliğin kumandanı olan Mâlik b. Şerâhîl'e özel ilgi göstermesine yol açtı ve Mâlik b. Şerâhîl için bir mâlikâne ile bir mescid yaptırılmasını emretti. Fustat'ta Havlân denilen yerde Haccâc tarafından inşa ettirilen bu mescid Mescidü Mâlik ve Mescidü'l-Edîm diye bilinmektedir. Abdülazîz b. Mervân kendisine her yıl hediye olarak elbiseler gönderdiği gibi Haccâc b. Yûsuf da 3000 dirhem yollardı.

Süyûtî'nin müctehid imamlardan saydığı Mâlik b. Şerâhîl, Haccâc tarafından tayin edildiği Mısır kadılığı ve vâizliği görevini Muharrem 83'ten (Şubat 702) Safer 84'e (Mart 703) kadar toplam on üç ay sürdürdü ve Abdülazîz b. Mervân'ın talebi üzerine bir müddet imamlık vazifesini üstlendi.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısır* (nşr. Muhammed el-Huceyri), Beyrut 1416/1996, s. 391-392; Vekî, *Ahbarü'l-kuḍât*, III, 225; Kindî, *el-Vülât ve'l-kuḍât* (Guest), s. 51, 55, 320-322; İbnü'l-Mülakkin, *Nüzhetü'n-nuḍḍâr fi kuḍâti'l-emşâr* (nşr. Medîha Muhammed eş-Şerkâvî), Kahire 1996, s. 102; İbn Hacer, *el-İşâbe*, IV, 483; a.mlf., *Ref'u'l-ışr'an kuḍâti Mısır* (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 1418/1998, s. 321-322; Süyûtî, *Hüsnü'l-muḥadârâ*, I, 296; II, 137; Zirikî, *el-A'lâm*, VI, 136-137.



KEMAL YILDIZ

MÂLİK b. TEYYİHÂN (مالك بن التيهان)

Ebü'l-Heysem Mâlik
b. et-Teyyihân el-Ensârî el-Evsi
(ö. 20/641)

Sahâbî.

Züsseyfeyn lakabıyla da tanınır. Babasının sahâbî olduğu söylenmekteyse de onun İslâmiyet'ten önce öldüğü belirtilmektedir. Annesi Cüşemoğulları'ndan Leylâ bint Atîk'tir. Câhiliye döneminde putlara ibadet etmediği, Hanîf inancına sahip olduğu nakledilen Mâlik, Hz. Peygamber'le ilk defa Akabe mevkiinde karşılaşmış (620) müslüman olan ve Medine'ye dönerek İslâm'ı yaymaya çalışan ensara mensup birkaç kişiden biridir. Kardeşi Ubeyd ile birlikte Birinci (621) ve İkinci (622) Akabe biatlarında bulunmuştur. Abdüleşheloğulları'na göre İkinci Akabe Biatı'nda ilk biat eden kişi Ebü'l-Heysem'dir (İbn Hişâm, I, 305).

Medine'ye hicretten sonra Resûl-i Ekrem, Mâlik ile Osman b. Maz'ûn'u kardeş ilan etti. Resûlullah'ın katıldığı bütün savaşlarda yer alan Mâlik bazı seriyyelerde de bulundu. Abdullah b. Revâha'nın Mûte Savaşı'nda şehid olmasından sonra Hz. Peygamber onun yerine Hayber mahsulünün vergisini belirlemek üzere Mâlik'i görevlendirdi. Resûl-i Ekrem'in vefatı üzerine Ebû Bekir onun görevine devam etmesini istediye de o bunu kabul etmedi.

Bir defasında Hz. Peygamber, Ebû Bekir ve Ömer ile birlikte Mâlik'in evine misafir olmuş, Mâlik gösterdiği misafirperverlik ve cömertlik sayesinde Resûlullah'ın hayır duasını almıştır (*el-Muvaţta'*, "Şıfatü'n-nebî", 28; Müslim, "Eşribe", 140; Ebû Dâvûd, "Etfime", 54). Bu ziyaret sırasında evinde hizmetçisinin olmadığını gören Resûl-i Ekrem'in daha sonra kendisine tahsis ettiği câriyeyi âzat etmesi de Resûl-i Ekrem'in hoşnutluğunu kazanmasına vesile olmuştu (Tirmizî, "Zühhd", 39).

Hz. Ömer, anlaşmalara sadık kalmayıp müslümanlar aleyhinde faaliyette bulundukları için yahudileri Fedek'ten çıkarmaya karar verdiğinde, esasen daha önce yarısı Hz. Peygamber'e bırakılmış olan Fedek arazisinin kalan bölümünün bedelini tesbit ettirmek üzere görevlendirdiği üç kişi arasında Mâlik de vardı.

Resûl-i Ekrem'i öven şiirlerinin bulunmasından şairliğinin de olduğu anlaşılan Mâlik b. Teyyihân'ın Resûlullah henüz hayatta iken veya 21 (642) yılında vefat ettiği yahut Sıffin Savaşı'nda (37/658) şehid düştüğü söylenmekteyse de kaynakların çoğu onun Hz. Ömer'in halifeliği sırasında 20 (641) yılında Medine'de öldüğünü belirtmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

el-Muvaţta', "Şıfatü'n-nebî", 28; *Müşned*, III, 462; Müslim, "Eşribe", 140; Ebû Dâvûd, "Etfime", 54; Tirmizî, "Zühhd", 39; Vâkıdî, *el-Megâzî*, I, 158; II, 691, 707, 718, 720; İbn Hişâm, *es-Sîre* (Zekkâr), I, 292, 301, 303, 304, 305, 310, 509; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 447-449; İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medineti'l-münevvere*, I, 194-195; İbn Beşkûvâl, *Ğavâmizü'l-esmâ'i'l-mübheme* (nşr. İzzeddin Ali es-Seyyid - M. Kemâleddin İzzeddin), Beyrut 1407/1987, II, 628-630; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe* (Bennâ), V, 14-16; Nevevî, *Tehzîb*, I/2, s. 79-80; Zehebi, *A'lâmü'n-nübela'*, I, 189-191; İbn Hacer, *el-İşâbe*, III, 341; IV, 212-213; Fuâd Sâlih es-Seyyid, *Mu'cemü'l-evâ'il fi târihi'l-Arab ve'l-müslimîn*, Beyrut 1412/1992, s. 163, 165-166; "Ebû'l-Heysem b. Teyyihân", *DMBİ*, VI, 410-411.



MUSTAFA ERTÜRK

MÂLİKÂNE (مالكانه)

Osmanlı maliyesinde
vergi iltizam sisteminin 1695 yılından
Tanzimat'a kadar uygulanan
özel bir türü.

Arapça "mülk sahibi" anlamındaki **mâlik** kelimesiyle Farsça **-âne** ekinde türetilmiş bir kelimedir. Mâlikâne sisteminde "mukâtaa" adı verilen vergi kalemleri iltizamda olduğu gibi müzayedeye iletilirdi. Ancak aralarında önemli bir fark vardı. Normal iltizamda müzayedeye, tahvil denilen bir-üç yıl arasında değişen bir dönem için hazineye ödenecek yıllık vergi (mal) miktarı üzerinde cereyan ederdi. Mâlikâne sisteminde ise bu yıllık vergi miktarı hazine tarafından belirlenmişti ve rekabetle artırılması veya azaltılması söz konusu değildi. Burada müzayedeye, yıllık vergi miktarı sabitlenmiş bulunan mukâtaanın bir tahvil için değil, kaydıhayat şartıyla vergilendirme hakkını elde etmenin bedeli olarak ödenmesi gereken ve "muaccele" adı verilen peşin meblağ üzerinde yapıldı. Müzayedede en yüksek muacceleyle ödeyen mâlikâne sahibi olarak berat alırdı.

XVII. yüzyılın son çeyreğinde yoğunlaşan savaşlar giderleri büyük ölçüde arttırmış, gelirleri ise bir bölümü elden çıkan

bölgelerde kaldığı için azaltmıştı. Bütçe-de büyüyen açıkları kapamak üzere hazine mukâataaları vaktinden önce, artan oranda peşin ödeme şartıyla ve tahvil sürelerini bir yıla, hatta daha kısa dönemlere indirerek iltizama vermeye başladı. Sıkça değişen ve verdikleri peşini faizleriyle birlikte bir an önce mükelleflerden çıkarmaktan başka kaygıları olmayan mültezimler reâyâ (sivil halk) üzerindeki vergi yükünü üretim kapasitesini daraltacak ölçüde ağırlaştırıyordu. Üretim kapasitesi daraldıkça vergi gelirleri düşüyordu. Gelirler azaldıkça hazinenin ihtiyacı ve talebi de artıyordu. İltizam sisteminde vergilendirme ile üretim kapasitesi arasında birbirini engelleyen bir kısır döngünün yerleşmesi Osmanlı maliyesinin XVII. yüzyılın sonlarında karşılaştığı temel paradokstu. Mâlikâne sistemi bu paradoksu aşmayı sağlayacak bir kurum olarak düşünüldü.

Mukâataaların geçici bir süre için değil ömür boyu devam etmek üzere iltizama verilmesi (bervech-i mâlikâne), reâyânın üretim kapasitesiyle vergi ödeme gücü arasında oluşmuş olan kısır döngüyü tersine çevirecek yeni bir mekanizmayı yerleştirecekti. Bu yeni sistem yalnız reâyânın ve hazinenin değil aynı zamanda mâlikâneci mültezimin de lehine sonuçlar doğurmaya adanmıştı. Gerçekten her üçünün menfaatinin âhenkli bir duruma getirdiği için hemen benimsendi, hızla yayıldı ve uzunca bir süre uygulandı.

Müzayedede en yüksek muacceleyle teklif edip ödeyen mâlikâneciyeye verilen beratta vergilendirme hakkını elde ettiği mukâtaa ve mükellefler üzerinde, "mefrûzü'l-kalem ve maktûû'l-kadem min külli'l-vücûh serbestiyet üzere hayatta oldukça tasarruf etmesi için" geniş idarî ve inzibatî yetkilerle donatılarak kadılar hariç hiçbir devlet görevlisinin müdahalesine izin verilmeyeceği belirtilirdi. Mâlikâneci öldüğü zaman mukâtaa "mahlûl" olarak yeniden müzayedeye konulurdu. En yüksek muaccele teklifini ayrıca arttırmadan kabul ederse oğlu tercihen mâlikâneci olabilirdi. Bunun dışında herhangi bir miras hakkı söz konusu değildi. Mâlikâneci mukâtaasını serbestçe satabilir yani ferağ (kasriyed) edebilirdi. Ancak satıştan itibaren kırk gün içinde ölürse satış hükümsüz sayılır ve mukâtaa mahlûl kategorisine alınırdı. Fertler arası satışlardan 1735'ten itibaren kayıtlı muaccele değerinin % 10'u kadar kasriyed resmi alınmaya başlandı.

Mâlikâneci, mukâtaanın yıllık vergisini ve bunun ortalama % 10'u civarındaki kalemiyesini yıl içinde üç taksitte ödeyecekti. Hazine yıllık vergi miktarını mâlikânecinin rızâsını almadan arttırmamayı garanti ediyordu. Mukâtaanın gelirinde önemli bir düşme olursa taksitler birkaç yıl geciktirilebilirdi. Gelir düşüşü geçici değil sürekli hale gelirse mâlikâneci yatırdığı muacceleli talep etmemek şartıyla mukâtaasını hazineye bırakabilirdi. Mâlikâneci, yıllık vergi ödemelerini birkaç yıl geciktirir yahut vergilendirmede yasalara uymaz veya reâyâyâ zulmederse hem mukâtaasını hem de yatırdığı muacceleli kaybederdi. Mâlikânecilere tanınan hak ve yükümlülüklerin değişmezliği şeyhülislâm, nakîbüleşraf ve kazaskerlerden oluşan bir heyetin gözetim ve sorumluluğu altında garantiye alınmıştı.

Yaşadığı ve yasalara uygun davrandığı sürece kendisinde kalacağını bildiği mukâtaa alanındaki reâyâyâ yardımcı olmak ve üretim kapasitesini genişletmek üzere kredi vermek yalnız reâyânın değil aynı zamanda mâlikânecinin de menfaatine idi. Zira doğacak vergi artışından hazineye ödeyeceği miktar sabit kaldığı için kârını büyütebilecekti. Yatırdığı muaccele de esasen gelecekte sağlamayı umduğu bu kârların bir nevi kapitalizasyonuna, yani aktüel değerine tekabül ediyordu.

Maliye otoritelerinin vergilendirme faaliyetiyle reâyânın üretim kapasitesi arasında birbirini destekleyen bir mekanizmayı işletmek üzere bir çeşit kalkınma projesi olarak uygulamaya koydukları mâlikâne sisteminin hazineye kısa vâdede yegâne faydası bu muaccele gelirinden ibaretti. Mâlikâneci yaşadığı sürece üretim ve vergi artışından sadece kendisi ve reâyâ yararlanacaktı. Bununla birlikte mâlikâneci öldüğü zaman mahlûl kalan mukâtaa yeniden müzayede ile satılırken artmış olan kâr hacmine göre bu kârların kapitalizasyonuna tekabül eden muaccele miktarları da büyüyecekti. Hazine için bu muaccele gelirleri bir iç borçlanma demektir. Ancak mâlikâneci yaşarken kazandığı kârlarla hem faizi hem de ana parayı almış sayıldığı için ayrıca faiz ve geri ödeme söz konusu değildi.

Mâlikâne sahiplerinin büyük çoğunluğu orta-yüksek askerî zümre mensupları idi. Başlangıçta ister reâyâyâ, ister yönetici kesime (askerî) mensup bulunsun kadın veya erkek herkes mâlikâne sahibi olabiliyordu. Reâyânın ve padişah kızları hariç kadınların mâlikâne sahibi olması

1714'ten sonra yasaklandı ve ancak padişahın özel izniyle mümkün olabilen birer istisna haline getirildi. Büyük mukâtaalar hisselerle bölünerek farklı mâlikânecilere verilebiliyordu. Başlangıçta hissedar sayısı iki üçle sınırlandırılıyordu. Fakat zamanla bu sayının on beş-yirmiye kadar yükselmesine müsaade edildi.

Büyük çoğunluğu İstanbul'da bulunan mâlikâne sahipleri vergilendirmeyi bizzat kendileri pek yapmaz, adamlarından birini görevlendirir yahut iltizama vererek yönetirdi. Mâlikâne sistemi genişledikçe iltizamla idare de yaygınlaştı, hatta mûtat hale geldi. Bununla birlikte mâlikâne öncesi şekilde iltizam sisteminin doğurduğu sakıncalar pek söz konusu olmadı. Zira her mukâtaanın kaderiyle artık menfaati gereği yakından ilgilenen bir veya birkaç mâlikâneci uzakta da olsa mevcuttu.

Devlete ait gelirlerin yaklaşık % 50'sini oluşturan mukâtaalar için 1106'da (1695) uygulamaya konulan sistem kısa sürede çok hızlı bir gelişme gösterdi. Bununla birlikte 1128'de (1716) Şam, Halep ve Diyarbakır eyaletleri dışında kalan bölgelerde mâlikâneler kaldırıldı. Bu radikal kararın gerekçesi, savaş (1714-1717) dolayısıyla artan âcil giderleri karşılamak için mukâtaaların sabitlenmiş olan yıllık vergilerini arttırmaktan başka bir çarenin görülmemesidir. Gerçekten yıllık vergilerine % 50'ye varan zamlarla mukâtaalar iltizama verildi. Yıllık vergilerin bu ölçüde arttırılabilmesi, mâlikâne sisteminin başlangıçta öngörüldüğü gibi vergi kaynaklarını koruyup geliştirmiş olduğunu da ortaya koyuyordu. Nitekim durum belirlenip âcil ihtiyaçlar temin edildikten sonra 1129'da (1717) mâlikâne sistemi geri getirildi. Eski mâlikânecilere daha önce yatırmış oldukları muaccelenin yarısını ödemek şartıyla mukâtaalarını tekrar alabilecekleri ilân edildi.

İki yıllık ara güveni biraz sarsmakla birlikte sistem genişlemeye devam etti. Ancak bu sektöre yatırım yapanların talep ettikleri kâr oranı risk dolayısıyla yükseldi, yani muaccele miktarları azaldı. Hiçbir keyfi müdahalenin artık yapılmayacağını gösteren uzunca bir uygulamadan sonra 1730'lardan itibaren kâr oranlarının yavaş yavaş düşmeye başladığı görüldü. Gerçekten mâlikânecilerin razı oldukları kâr haddi 1730'larda % 30-35 civarında iken 1760'larda % 25'e, yüzyılın sonlarında % 15'e kadar gerilemiştir.

Bu seyir içinde sistemin genişlemesi de hızlandı. Yalnız mukâtaaların hemen tamamı mâlikâne olmakla kalmadı, aynı zamanda timar, zeâmet ve hasların da pek çoğu mukâtaa haline getirilerek sisteme dahil edildi. Ayrıca birçok eyalet, sancak, muhassıllık, voyvodalık vb. büyük idarî ve malî birimler de mâlikâneleştirildi. Hatta sistemin dışında tutulan cizye ve avârız vergilerinin de bir bölümü yanında bulunduğ muakâtaalarla birlikte mâlikâne olarak verildi. 1762'den itibaren Haremeyn vakıflarına ait mukâtaalar da mâlikâne sistemine dahil edildi. Mâlikâne sektöründeki genişleme 1775'te esham sisteminin doğmasına kadar devam etti. Bu tarihten sonra kâr hacmi büyük olan mukâtaalar sektörden çekilerek eshama bağlandı. Mâlikâne sektöründe küçülme 1793'ten itibaren hızlandı. 1793-1806 döneminde yıllık kârı ortalama 10.000 kuruşu aşan mukâtaaların mahlûl kaldıkça satılmayıp önce darphâne, arkasından yeni kurulan îrâd-ı cedîd hazinesi tarafından iltizam veya emanetle idare edilmesine karar verildi.

Îrâd-ı cedîd hazinesi 1807'de kaldırılınca tekrar darphânenin idaresine devredilen bu mukâtaaların bir bölümü savaş (1806-1812) giderlerini karşılayabilmek için yeniden mâlikâne olarak satıldı. Bu sınırlı satışlar 1826'dan itibaren daha da azaltıldı. Yeni kurulan ordunun giderlerini karşılamak üzere yıllık kârı 10.000 kuruşu geçen mukâtaa mahlûlleri mâlikâne sektöründen çekilerek yeni oluşturulan mukâtaat hazinesinin idaresine verildi. Kâr hacmi düşük olan mukâtaaların satışı da 1834'ten itibaren padişahın özel iznine bağlanacak ölçüde sınırlandırıldı. Nihayet 1840'tan itibaren Tanzimat'a dahil edilen bölgelerde mâlikâne satışları tamamen sona erdi.

Mâlikâne sistemi, kuruluşunu takip eden seksen yıl boyunca kesintili de olsa hızlı bir gelişme gösterdi. Bir tasarruf biçimi olarak âdeta bir model oluşturdu. Bu modelden kaynağını alan eshamın doğuşu ile başlayan daralma, kesintileri içinde giderek hızlanmakla birlikte asıl önemli değişme mâlikânelerin niteliğinde oldu. Bu ise mâlikâne sahiplerinin kendi mukâtaalarını istedikleri gibi idare ederek kâr miktarlarını etkileme imkânlarının fiilen ortadan kaldırılması ve esham tipi bir yönetim çerçevesine sokulmaları anlamına geliyordu. Bu süreç 1793'ten itibaren giderek yaygınlaştı ve nihayet 1840'larda tamamlanmış oldu (ayrıca bk. ESHAM).

BİBLİYOGRAFYA :

BA, KK, nr. 711, 5040; BA, MAD, nr. 2869, 6549, 9491, 9501, 9666; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekâyiât* (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, bk. İndeks; Lutfi, *Tarih*, I, tür.yer.; Yavuz Cezar, *Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi*, İstanbul 1986, tür.yer.; Mehmet Genç, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*, İstanbul 2002, tür.yer.; A. Suceska, "Mâlikâne: Lifelong Lease of Governmental Estates in the Ottoman State", *POF*, XXXVI (1987), s. 197-229; A. Salzmänn, "An Ancien Régime Revisited: 'Privatization' and Political Economy In the Eighteenth-Century Ottoman Empire", *Politics and Society*, XXI/4, Los Altos 1993, s. 393-423.



MEHMET GENÇ

MÂLİKÂNE-DİVANÎ

(مالكانه-ديواني)

Osmanlılar'da bir tür toprak
ve vergilendirme sisteminin adı.

Arapça mâlikîten Farsça "mâlik gibi, mâlik olarak" anlamındaki mâlikâne ile yine Arapça "hükümet dairesine ait" anlamında divânîden oluşan bu tabir biri özel, diğeri devlete ait iki ayrı unsuru ifade etmek üzere kullanılmıştır. Terim olarak Anadolu'nun bazı bölgelerinde kaynağını Selçuklu döneminden almış olduğu kabul edilen belirli bir vergilendirme sistemini tanımlar. Osmanlı belgelerinde "iki başlı" yahut "iki baştan" ve "tasarruf" olarak anılan mâlikâne-divanî sistemi içinde yer alan malî birimlerde vergi gelirleri iki farklı bölüme ayrılır. Bir bölümü mâlikâne hissesi adıyla özel şahıs veya vakıflara, diğer bölümü divanî hissesi olarak devlete aittir.

Şer'î ve örfî adıyla iki ana grup olarak ödenen vergilerin örfî denilen kısmı her zaman her yerde divanî hissesi içinde yer alır. Mâlikâne ve divanî hisseleri arasında bölüşmeye tâbi tutulan kısım şer'î vergilerin önemli bir bölümünü oluşturan öşürlerdir. Öşrünün mâlikâne ve divanî hisseleri arasındaki paylaşıma oranı ziraî ürünlerden alınan öşrünün nisbetine ve mahallî âdetlere göre değişir. Sistemin uygulandığı bölgelerde hububat vb. ürünlerden alınan öşrünün nisbeti genellikle % 20, yani iki kat öşür şeklindedir. Bu durumda mâlikâne ve divanî hisseleri öşrünün genellikle birbirine eşit oranda bölüşür. Öşür nisbetinin sadece % 10 olduğu nadir hallerde bazan yine eşit olarak paylaşılır, fakat çok defa tamamı mâlikâne hissesine ait olur. Bu takdirde divanî hissesi olarak öşre eklenen % 2,5 sâlâriyye ile yeti-

nilir. Arı kovanlarından öşür bedeli olarak alınan resimlerle değirmenlerden alınan resimler ise sistemin uygulandığı her yerde standart biçimde eşit oranlarda paylaşılır. Sistemin uygulandığı bölgelerde genel ve yaygın bir oran olarak öşrünün % 50'sini mâlikâne hisse sahipleri alır. Öşrünün kalan % 50'si ile örfî denilen vergiler de (tapu resmi, çift, bennâk, caba, arus, bâd-ı hevâ resimleri, âdet-i ağnâm, ispençe vb.) divanî hissesi olarak timar veya mukâtaa şekillerinde hazine adına tahsil edilir.

Mâlikâne-divanî sistemine sektör olarak sadece kırsal kesimde yer alan köy ve mezraalarda rastlanmakta, şehir ve kasabalardaki vergi birimlerinde öşür söz konusu olduğu hallerde dahi hemen hiç görülmemektedir. Bu vasıfları ile sistemin başlıca uygulama alanı coğrafi olarak Anadolu'nun belli bazı sancaklarıyla sınırlı kalmıştır. Bu sancaklar Çorum, Amasya, Tokat, Sivas, Konya, Karaman, Kayseri, Malatya, Diyarbakir ile Halep'in kuzey bölgesinden ibarettir. Bu sancakların dışında Anadolu'da doğuya doğru gidildikçe azalmakta, batı bölgeleriyle Rumeli yakasında ve adalarda ise hiç rastlanmamaktadır.

Mâlikâne-divanî sistemini, 1939'da yayımladığı araştırması ile bilim dünyasına tanıtan Ömer Lütfi Barkan'ın (Barkan, *Türkiye'de Toprak Meselesi*, s. 166-167) bulunduğu bazı verilere dayanarak makro planda değerlendirmek mümkündür. En yoğun şekilde uygulama alanı bulunduğu bazı sancaklarda 1520'li yıllarda toplam vergi gelirleri içinde mâlikâne hisselerine ait bölümün Çorum sancağında % 29,54, Amasya'da % 27, Sivas'ta % 26 ve Tokat'ta % 19,7 oranlarına ulaşmış olması, sistemin Osmanlı malî bünyesi bakımından taşıdığı önemi ortaya koymaya yeterlidir. Osmanlı maliyesinde bu derece önemli paya sahip bulunan mâlikâne-divanî sistemi Osmanlı yönetiminin getirdiği, yerleştirdiği ve geliştirdiği değil Osmanlı öncesi Türk-İslâm rejimlerinden devraldığı, müktesep haklara riayet ve mevcut dengeleri bozmama teamülü ile -Osmanlı düzenine uymayan özelliklerine rağmen- sürdürmek zorunda kaldığı anlaşılan bir sistemdir. Nitekim müslüman olmayan yönetimlerden devralınan bölgelerde, meselâ Batı Anadolu'da ve Rume- li'de benzeri bir sistemin kurulmasına hiçbir şekilde teşebbüs edilmemiş olması bu zorunluluğun bir göstergesidir.

Bununla birlikte Osmanlı idaresinin devraldığı sistemi kendi sistemleriyle uyumlu hale getirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Sistemin bizzat işleyiş şekilleri bu gayretin izlerini taşır. O kadar ki bazı unsurları ile kendi sistemlerine çok daha aykırı uygulamalarla karşılaştıkları durumlarda, Osmanlı düzeniyle uzlaştırmak üzere bunları yeni unsurlarla esneterek âdetâ mâlikâne-divanî sistemine doğru dönüştürücü gayretlerine dair Halep'in kuzeyindeki bölgede yaptıkları gibi (Venzke, CVI/3 [1986], s. 451-469) ilginç örnekler de mevcuttur.

Mâlikâne-divanî sisteminde Osmanlı düzeni bakımından aykırı duran unsurlar arasında mâlikâne hisselerinin tam bir özel mülkiyet statüsü içinde bulunması bilhassa belirtilmelidir. Zira mâlikâne hissesi, sahibi tarafından satılabilir, vakıf yapılabilir veya mirasçılara bırakılabilir. Onlar bu özel mülkiyet haklarını Osmanlı öncesi Türk-İslâm yönetimlerinden ya satın alarak yahut çeşitli şekillerde aldıkları mülknâme ile kazanmışlardır. Osmanlı yönetimi hukukî meşruiyetin sınırları içinde bu belgeleri reddetmemiş, ancak baştan itibaren sıkı şekilde teftiş ve takip etmiştir. Her tahrirde yahut padişah değişimlerinde bu belgeler yeniden incelenmiş, eksik bulunanların hakları iptal edilmeye çalışılmıştır. Belgeleri tamam olduğu için mukarrernâmelerle haklarını kabul ettiği hallerde de mâlikâne hisse sahiplerine gelirlerinin kaynağı olan malî birimi (köy veya mezraa) bizzat vergilendirmek üzere yönetmelerine izin vermemiştir. Malî birimin yönetimiyle ilgili idarî ve inzibatî yetkileri daima divanî hisseyi kontrol eden sipahi veya emine vermeye özen göstermiştir.

Osmanlı yönetiminin mâlikâne-divanî sistemiyle ilgili tutumu, uzun vadede onun genişlemesine değil giderek daraltılmasına katkıda bulunmaya çalışmaktan ibarettir. Özel mülk olarak şer'î miras kuralları dolayısıyla zamanla küçülen paylara bölünme riski karşısında mâlikâne hisselerinin sahipleri, devletin olumsuz tutumunun da etkisiyle hisselerini zaman geçtikçe artan oranda vakıflara dönüştürme eğiliminde olmuşlardır.

Mâlikâne-divanî sisteminin Osmanlı düzeniyle tam uyuşmayan yanları sadece özel mülkiyet statüsü içinde bulunmasından ibaret değildir. Mülkiyetin muhtevası ve temeli konusunda da belirsizlikler vardır. Mâlikâne hisse sahipleri belirli malî

birimlere ait bir kısım vergi gelirleri üzerinde, daha önceki yönetimlerden almış oldukları mülknâme veya satış belgelerine dayanarak mülkiyet hakkını ileri sürmekteydiler; ancak bu mülkiyet hakkının muhtevası ve temelinin ne olduğu, bu vergi gelirlerinin kaynağı olan toprak veya onu işleyenler üzerinde herhangi bir haklarının olup olmadığı konuları açık değildir. Kanûnî Sultan Süleyman'ın şeyhülislâmı Ebüssuûd Efendi'ye göre mâlikâne hissesinin sahipleri toprağın rakabesine sahiptirler ve bunun karşılığı olarak toprağı işleyen köylülerden kira almaktadırlar; öşrün bir bölümü olarak ifade edilen gelirleri aslında öşür değil bu kiradan ibarettir. Toprağa tasarruf eden köylü kiracıdır (Barkan, a.g.e., s. 167). Bu yoruma göre malikâne-divanî sisteminin statüsü ne özel mülk ne de mîrî arazi rejimidir. Özel mülk değildir, çünkü toprağın tasarrufu onu işleyenlerin elindedir. Mîrî arazi de değildir, zira burada rakabe devlete aittir. Bundan dolayı bu sistemin söz konusu iki uygulamanın bir terkibi olduğu söylenebilir.

Mâlikâne-divanî sistemi, gerek daraltılma gerekse buna karşı vakıflara dönüşüm çabaları içerisinde XIX. yüzyıla kadar sürmüştür. Aynı adla 1695'te ihdas edilen bir Osmanlı malî kurumu olarak mâlikâne sistemiyle isim benzerliği dışında herhangi bir ortak özelliği paylaşmadığını, hatta dikkati çeken zıtlıklar içinde bulunduğunu belirtmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ömer Hilmi, *Ahkâmü'l-evkâf*, İstanbul 1307, tür.yer.; Hâlis Eşref, *Külliyât-ı Şerh-i Kanûn-ı Arâzî*, İstanbul 1316, tür.yer.; Barkan, *Kanunlar*, I, tür.yer.; a.mlf., *Türkiye'de Toprak Meselesi*, İstanbul 1980, s. 151-208; Osman Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar* (Ankara 1958), Ankara 1988, s. 32-33; a.mlf., *Selçuklular ve İslâmiyet*, İstanbul 1971, s. 69-91; Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğunun Ekonomik ve Sosyal Tarihi: 1300-1600* (trc. Halil Berktaş), İstanbul 2000, s. 170-174; I. Beldiceanu-Steinherr, "Fiscalité et formes de possession de la terre arable dans l'Anatolie préottomane", *JESHO*, XIX/3 (1976), s. 233-322; a.mlf., "Mâlikâne", *EP* (Ing.), VI, 277-278; Ahmet Akgündüz, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, Ankara 1988, s. 444-457; Cl. Cahen, *La Turquie préottomane*, Paris 1988, s. 132-147; a.mlf., "Continuité et discontinuité: l'Asie mineure des seldjûqides aux ottomans", *The Islamic World from Classical to Modern Times Essays in Honor of Bernard Lewis*, Princeton 1989, s. 89-93; Halil Sahillioğlu, "İkinci Keykâvus'un Bir Mülknâmesi", *VD*, VIII (1969), s. 57-65; M. L. Venzke, "Aleppo's Malikâne-Divanî System", *JAOS*, CVI/3 (1986), s. 451-469.



MEHMET GENÇ

MÂLİKÎ MEZHEBİ

Dört büyük
Sünnî fıkıh mezhebinden biri.

- I. TARİHÇESİ
- II. YAYILIŞI
- III. USULÜ
- IV. GENEL KARAKTERİSTİĞİ
- V. LİTERATÜR

Hicrî ilk iki asırda (VII-VIII.) Medine merkezli olarak ortaya çıkan ehl-i Hicaz fıkıhı, bu fıkıhın gelişmesinde en büyük paya sahip bulunan Mâlik b. Enes'e nisbetle Mâlikî mezhebi (Mâlikîyye) olarak adlandırılmış, mezhebe mensup olan fakihlere ve mezhep görüşüyle amel eden kişilere Mâlikî denilmiştir.

I. TARİHÇESİ

Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Medine'de sahâbe devrinden beri gelişmekte olan Hicaz fıkıhı içinde yetişmiş, hayli uzun süren tedris faaliyeti boyunca bu fikhî birikimi geliştirerek sonraki nesillere intikal ettiren bir müctehiddir. Mâlik talebeleriyle birlikte, kendisinden önceki nesilde açık bir şekilde birbirinden ayrılan ehl-i re'y ve ehl-i hadîs anlayışlarını bünyesinde barındıran bir halka meydana getirmişti. Hem İbn Şihâb ez-Zührî ve Nâfi', hem de Rebîâtürre'y ve Yahyâ b. Saîd gibi farklı fıkıh görüşlerine sahip hocalarının birikimini esas alan ve ulaştığı sonuçları etrafında oluşan geniş ders halkasına aktaran İmam Mâlik bir yandan âhâd hadisleri, diğer yandan Medine amelinin ve kıyası kabul etmiş, daha sonra istihsan, istislâh, sedd-i zerâi' adlarını alacak metotları benimsediğini gösteren ictihadlarda bulunmuştur (bk. MÂLİK b. ENES).

A) Teşekkül Dönemi. Bu dönem, Mâlik ve halkasının meydana getirdiği birikimin bir fıkıh mezhebi haline dönüşmesi sürecini içerir. Mâlik'in hayatta olduğu dönemden itibaren gerek fıkıh ve hadis bilgilerinin derinliği, gerekse Mâlik'in ve seleflerinin görüşlerini muhafaza etme bakımından temayüz eden talebeleri, İslâm dünyasının çeşitli yerlerinde Medine'de öğrendikleri ilmi yaymaya başlamışlardı. Irak'tan Endülüs'e kadar uzanan bir dizi merkezde ortaya çıkan bu faaliyetler, kısa bir süre sonra birçok açıdan birbirinden farklılaşan ilim çevrelerini meydana getirmiştir. Mâlik'in miras bıraktığı halkanın başına geçen Osman b. İsa b. Kinâne ile beraber İbnü'l-Mâcîşün

ve Mutarrif gibi fakihler bu geleneğin Medine çevresini oluşturmuşlardır. Medine çevresiyle yakın ilişki içinde bulunan, öncülüğünü Basra'da hadis âlimi Ka'nebi'nin yaptığı Irak çevresi özellikle Ahmed b. Muazzel'in faaliyetleriyle ortaya çıkmıştır. Bağdat Mâlikîliği ise İbnü'l-Muazzel'in talebeleri tarafından kurulmuş ve kısa süre içinde Medine ve Basra'daki Mâlikî fakihlerinin fıkıh ve mezhep anlayışından farklı bir anlayış geliştirmiştir. Teşekkül sürecinin erken döneminde en etkili çevre, Mâlik'in ve halkasının birikimini en iyi muhafaza ve temsil ettiği kabul edilen Mısır çevresidir. Mısır çevresi İbnü'l-Kâsım, Eşheb el-Kaysî, İbn Vehb, Asbağ b. Ferec, İbn Abdülhakem gibi âlimlerin önderliğinde oluşmuştur. Merkezî şahsiyetleri Esed b. Furât ve Sahnûn olan İfrîkiye'deki Kayrevan çevresi Mısır çevresinin bir uzantısı olarak ortaya çıkmıştır. Endülüs çevresi Şebtûn'un etrafında teşekkül etmiş ve özellikle Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî ile İbn Habîb'in faaliyetleri sayesinde gelişmiştir.

İmam Mâlik'in görüşlerinin teşekkül dönemindeki tedvini Mâlikî mezhebinin tarihinde önemli bir yere sahiptir. Bu da Esed b. Furât'ın ilim tahsili için yaptığı uzun yolculuklarla başlatılabilir. Esed, Kayrevan'da ehl-i re'y'in farazî fıkıh anlayışına yakın bir kimse olan Ali b. Ziyâd el-Absî'den fıkıh öğrendikten sonra Mâlik'in Medine'deki halkasına katılmış ve ona farazî fıkıh ürünü olduğu anlaşılan meselelerin hükmünü sormuştur. Mâlik'in bu meseleler hakkında görüş beyan etmek yerine onu Irak'a yönlendirmesi neticesinde dönemin Hanefî imamlarından ve özellikle Şeybânî'den Hanefî fıkıhı öğrenen Esed, Mâlik'in vefatının ardından Mısır'a dönmüş ve onun fikhî görüşlerini bir araya getirmek amacıyla İbnü'l-Kâsım'a başvurmuştur. Esed'in Hanefî metinlerinden yola çıkarak hazırladığı fıkıh meseleleri indeksini Mâlik'ten rivayet ettiği görüşlerle cevaplandırmaya çalışan İbnü'l-Kâsım, ilgili bir rivayet bulamadığı zaman Mâlik'in halkasında öğrendiği fıkıh bilgisine dayanarak kendi görüşlerini ortaya koyuyordu. Esed tarafından bir araya getirilen bu cevaplar Şeybânî'nin tasnifine göre düzenlenmiş ve Tâhir b. Âşûr'un ifadesiyle "İrakî metoda ve Hicazlı muhtevaya sahip" (M. İbrâhim Alî, s. 85) *el-Esedîyye* adlı metin hazırlanmıştır. Esed'in beraberinde Kayrevan'a götürdüğü eser, Hicaz fıkıhına hayli uzak olan bazı özellikleri sebebiyle bu şehirdeki Mâlikî fakihlerinin tepkisini çekmiştir. İbn Ziyâd'ın di-

ğer bir talebesi olan Sahnûn, Mısır'a gidip İbnü'l-Kâsım'la birlikte bu metni yeniden gözden geçirerek bir yandan İrak fıkhdan ithal edilen ve Mâlik'in fıkhdına muvafık olmayan unsurları ayıklamak, diğer yandan metindeki görüşleri Mâlik'in fıkıh kaynakları ile yeniden irtibatlandırmak suretiyle *el-Müdevvene* adlı eseri meydana getirmiştir. İbnü'l-Kâsım, Esed ve Sahnûn'un bu faaliyetleri, Mâlik'in görüşlerini toplama çalışmasından öte onun ve halkasının fikhî birikimini İrak'ta gelişen fıkıh ilminin diliyle ifade etmek anlamına gelmektedir. Bu rolü sebebiyle birçok Mâlikî fakih tarafından Mâlikî mezhebi İbnü'l-Kâsım'a izâfe edilmiş ve zaman zaman Mâlikî mezhebi yerine "İbnü'l-Kâsım'ın mezhebi" ifadesi kullanılmıştır.

İbnü'l-Kâsım ve talebelerinin temsil ettiği anlayış, Mâlik'in ve halkasına mensup fakihlerin görüşleri etrafında bu görüşleri fıkıh önermeleri haline getirmeyi, delillerini tartışmayı, tasnif ve tedvin etmeyi ve nihayetinde kendi fikhî faaliyetleri için esas almayı hedefliyordu. Söz konusu anlayış, aynı zamanda bu görüşleri bir fıkıh mezhebinin ilk öğeleri haline getiren anlayış olarak Mâlikî fıkıh tarihine hâkim olmuştur. Fakat Mâlik'in bir kısım talebeleri Mâlik ve halkasının mirası hakkında çok daha farklı bir tasavvura sahiptiler. Erken dönem Medine çevresi içinden bazı fakihlerin önderliğini yaptığı bu anlayışa göre Mâlik, Hicazlı birçok selefi gibi sünnet ve hadisler üzerine konuşan, Hicaz bölgesinde gelişen zihniyet ışığında bunları değerlendirmeye tâbi tutup kaynak olarak kabul ettiklerinden hükümler çıkaran bir âlimdir. Özellikle Mâlik'in vefatından sonra büyük gelişmeler gösteren âhâd haber anlayışı ve isnad sistemi, hadisleri değerlendirmede Mâlik'in bir kıstas olarak kullandığı amel-i ehl-i Medîne gibi unsurların önemini azaltmakta, fakat onun faaliyet tarzını Medine dışında da sürdürme imkânı sağlamaktadır. Bu anlayışa göre Mâlik'in talebeleri, hocalarının görüşlerini itibara almakla beraber isnad sistemini kullanarak âhâd haberlerden hüküm elde etmeye devam etmelidir. Özellikle İbnü'l-Mâcîşûn ve Ka'nebî tarafından savunulan bu anlayış, kısa bir müddet içinde Mâlikî tarihi boyunca sürekli varlığını hissettiren bir akım haline gelmiştir. Ancak çağdaş birçok müellifin yaptığı gibi bu akımın ictihad taraftarlığı veya Seleflilik olarak nitelendirilmesi isabetli değildir. Belki "ehl-i hadîs Mâlikîliği" diye adlandırılması daha doğru olur. Mâlikî tarihinin ana gövdesini temsil

eden anlayış, hem Mâlik'in amel kökenli sünnete dayalı fikhini kendi fikhî faaliyetleri için temel referans noktası kabul etmiş, hem de merfû' hadisleri kaynak olarak benimsemişken ehl-i hadîs Mâlikîliği fıkıh çalışmalarının Mâlik ve diğer erken dönem ehl-i Hicaz âlimlerinin gerçekleştirdiği tarzda devam etmesi ve isnadlı âhâd haberlerle geliştirilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu akıma göre bir fakih, Mâlik'in fikhî görüşlerini benimsemiş olsa bile bu görüşleri yeni fıkıh bilgileri üretmek için temel kaynak olarak kullanmamalı ve hadisleri esas almalıdır. Medine şüphesiz bu akımın en kuvvetli olduğu çevredir. Erken dönemde ehl-i hadîs Mâlikîliği farklı Mâlikî çevreleri üzerinde etkili olmakla birlikte mezhebin teşekkülü sonrasında müstakil varlığı kalmamış, ancak modern çağa kadar farklı tezahürlerle varlığını sürdürmüştür. Medine çevresi, III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren önemini yitirdiği sıralarda İrak Mâlikîliği'nin yükselişi görülmektedir. Basra'da ortaya çıkan bu çevre Kâdî İsmâil b. İshak, İbn Huveymendâd ve Ebû Bekir el-Ebherî gibi fakihlerin önderliğinde Bağdat'ta gelişmiştir.

el-Müdevvene'nin kaleme alınması ile beraber Mâlik'in görüşleri, Asbağ b. Ferrec'den İbn Habîb'e kadar Mâlikî çevrelerinin önde gelen birçok fakih tarafından tedvin edilmeye başlanmıştır. Ortaya çıkan metinler, Mâlik'in görüşlerinin yanı sıra Medine'de imamı olduğu halkanın ve temsil ettiği ehl-i Hicaz fikhinin birikimini de ihtiva etmekte ve müelliflerinin ictihad ve tahrîrlerine de büyük ölçüde yer vermektedir. Tedvin çalışmaları birçok açıdan birbirinden farklılaşan metinler meydana getirmiştir. Bu metinler Mâlik'ten aktarılan rivayetler, müelliflerinin fikhî görüşleri ve kaleme alındıkları çevrelerin getirdiği etkiler bir yana gerek *el-Müdevvene*'nin teşkilinde izlenen yola yakınlıkları, gerekse bu kitabın ardında yatan ve Mâlikî fikhini şekillendiren anlayışla ilişkileri açısından birbirinden farklıydı. III. (IX.) yüzyıl boyunca devam eden bu tedvin faaliyetleri neticesinde "ümme-hât" olarak adlandırılacak eserler ortaya çıkmış ve her Mâlikî çevresi, bu eserler arasında kendini temsil eden metinler üzerinde çalışmalarını sürdürmüştür. Nitekim Kayrevan ve Mısır çevresi fikhî faaliyetlerinin merkezine *el-Müdevvene*'yi yerleştirirken Endülüs çevresi İbn Habîb'in *el-Vâzıha*'sı ve Utbî'nin *el-Utbiyye*'sini (*el-Mustaḥṣṣe*) esas almıştır. Önceleri Mısır ve Kayrevan çevrelerinin hâ-

kimiyeti altında kalan Endülüs üzerinde İbn Habîb ile beraber Medine çevresi ve dolayısıyla ehl-i hadîs Mâlikîliği de etkili olmaya başlamıştır. Endülüs Mâlikî çevresinin toplu olarak, gerek İmam Mâlik'in görüşlerine gerekse diğer çevrelerin râcih kabul ettiği görüşlere muhalif olan hükümleri tatbika (fetva ve kazâya) esas kabul etmesi de bu döneme tekabül eder. Daha sonra birçok eserde bir araya getirilecek olan bu muhalif görüşlerin Yahyâ b. Yahyâ el-Leysi'ye kadar uzanan bir tarihi olduğu anlaşılmaktadır.

el-Müdevvene'nin telifiyle başlayan süreç Mâlikî çevrelerinin faaliyetlerine farklı nisbetlerde yansımıştır. Bunun bir neticesi olarak teşekkül döneminin sonlarına doğru mezhep içi istidlâl ve bunun yansıdığı metinler hakkında iki anlayışı temsil eden İrakî ve Karavî terimleri ortaya çıkmıştır. Bu iki terim, o dönemin fikhî çalışmalarında iki ucu temsil eden İrak ve Kayrevan çevrelerinin anlayışlarını ifade etmektedir. İraklılar *el-Müdevvene*'nin mesâilini esas kabul etmiş, kendi fikhî çalışmalarını bu eser üzerine inşa etmiştir. İrakî kavramı, diğer mezheplerin delillerini göz önüne alarak Mâlikî mezhep birikiminin delillerini tartışmayı, o sırada bazı Mâlikî çevreleri için yabancı sahalara olan cedel ve fıkıh usulüne göre delilleri yeniden ifade etmeye ağırlık vermeyi, buna karşılık mezhep birikimine dair farklı rivayetlerin tashihi ve lafızların tartışılması üzerinde Karavî anlayışına nisbetle çok daha az durmayı kapsamaktadır. İrakî anlayışın ehl-i re'yin merkezi olan İrak'ta ortaya çıkması tesadüf olmasa gerektir. Karavî anlayışı ise mezhep birikimindeki muteber metinlerin lafızlarını tahlil, rivayetleri tahkik, farklı rivayetlerden ötürü ortaya çıkan problemleri halletme ve rivayetlerin anlamlarını açıklama üzerinde yoğunlaşmıştır. İrakî ve Karavî anlayışları gelişme dönemiyle beraber giderek birbirine yaklaşmış ve her ikisinden beslenen ortak bir anlayış doğmuştur.

B) Gelişme Dönemi. IV. (X.) yüzyıla birlikte Mâlikî mezhebinin önemli dönüşümler yaşadığı ve bu dönüşümlerin aynı yüzyılın ikinci yarısında gelişme dönemi olarak adlandırılabilir yeni bir dönemi başlattığı görülmektedir. Bu dönemin başlamasına sebep olan en önemli gelişme Mâlikî çevreleri arasındaki ilişkilerin artması ve bunun getirdiği sonuçlardır. Teşekkül döneminde her biri nisbeten farklı mezhep birikimi ve metinleri üzerinde yoğunlaşarak gerek fikhî çalışma-

larında gerekse fetva ve kazâ sahalarında bu görüş ve metinlere dayanan Mâlikî çevreleri, aralarında artan ilmi ilişkiler sayesinde hem mezhep birikimi içinde itibar edilen rivayetler, hem de Mâlikî fıkının telif ve tedris usulleri hakkında birbirine daha yaklaşmıştır. Bu gelişmenin en dikkat çekici tezahürü İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin çalışmalarıdır. İbn Ebû Zeyd kendi dönemindeki bütün Mâlikî çevreleriyle ilmi ilişkiler kurmakla kalmamış, söz konusu çevrelerin birikim ve tavırlarını da kendinde meczetmiştir. Farklı çevreler arasında gelişen irtibatı ve bu vesileyle birbirine yaklaşan mezhep içi fikhî istidlâl anlayışlarını temsil eden bir şahsiyet olarak İbn Ebû Zeyd, aynı zamanda Mâlikî tarihinde müteahhirin döneminin başladığı nokta olarak kabul edilir. Bu gelişmeye paralel olarak Mâlikî fakihleri, İbn Ebû Zeyd'in *er-Risâle*'si ve İbnü'l-Cellâb'ın *et-Tefrî*'i gibi, ümmehât-taki bir kitabı tek temel kaynak olarak almayan ve belirli bir çevreyi temsil etmeyen fıkıh eserleri yazmaya başlamışlardır. İbnü'l-Kâsım'ın mezhep kaynakları hiyerarşisinde Mâlik'ten sonra yer almasının bütün Mâlikî çevreleri tarafından benimsenmesi de bu döneme rastlar. "Mâlik'in görüşü hakkında ihtilâf olursa söz İbnü'l-Kâsım'ındır" kuralının Mâlikî coğrafyasının hemen her yerinde benimsendiğine dair birçok tarihî kayıt bulunmaktadır. Söz konusu kuralla birlikte mezhep kaynaklarının *el-Muvaṭṭa'*, *el-Müdevvene* ve diğer ümmehât eserleri şeklindeki sıralanması üzerinde de ittifak hâsıl olmuştur.

Teşekkül sürecinde ortaya çıkan amel (mâ cerâ bihi'l-amel) kavramı ve uygulaması bu dönemde ve özellikle V. (XI.) yüzyıldan itibaren büyük gelişme göstermiştir. Söz konusu gelişme, aslında bu devirde Mâlikî fıkının hayata tatbikine yönelik kavram ve literatür gelişiminin bir parçasıdır. Bu dönem boyunca Endülüs amelî Mağrib'de de bir kaynak olarak kabul edilmiş, hüküm ve fetva meşhur kaviller yerine Kurtuba ameline göre verilmiştir. Vesâik, şûrût, mâ cerâ bihi'l-amel ve nevâzil kavramları altında Mâlikî fakihlerinin somut meselelere getirdikleri çözümler kayıt altına alınmış ve tartışılmıştır.

IV. (X.) yüzyılın başında yükselişine devam eden Irak Mâlikî çevresi özellikle Kâdî Abdülvehhâb'ın Mısır'a göç etmesiyle beraber bu dönemde zayıflamaya başlamış ve İbn Amrûs'un vefatını müteakip V. (XI.) yüzyılın ikinci yarısında yok olmaya yüz

tutmuştur. Ancak Mâlikî fıkının şekillenmesinde önemli katkıları olan bu çevrenin görüş ve eserleri etkisini sürdürmüştür. Bu dönemde Mâlikî mezhebi Hicaz, Mısır ve Kuzey Afrika'da bilhassa Fâtımîler olmak üzere bazı siyasî otoritelerin baskısına mâruz kaldığı için Endülüs çevresi gelişimini kesintisiz devam ettiren tek çevre olarak kalmıştır. V. (XI.) yüzyılın özellikle ikinci yarısında ehl-i hadîs Mâlikîliğinin Endülüs ve Kuzey Afrika'da etkisini arttırdığı görülmektedir. Mezhebin temel metinleri çerçevesinden çıkmayan anlayışa karşı bir tepki olarak İbn Abdülber en-Nemerî'den Kâdî İyâz'a kadar bir dizi önemli Mâlikî fakihî, Mâlikî fıkının naslar ve bilhassa hadislerle yeniden irtibatını kurmaya çalışmıştır. Özellikle İbn Abdülberr'in bir yandan *Câmi'u beyâni'l-'ilm* gibi eserlerinde hadis ilminin yaygınlaştırılmasına çalışması, diğer yandan hadislerden fikhî hükümler çıkaran *et-Temhîd* ve *el-İstizkâr* gibi büyük eserler kaleme alması bu gelişmenin en önemli yansıması kabul edilebilir. Aynı anlayışın bir neticesi olarak dönemin bazı Mâlikî fakihleri, Mâlikî fıkını mezhepleştirdiği ve bu suretle doğrudan âhâd hadislerden hüküm istinbatından uzaklaştığı için ehl-i re'ydin saymıştır. Zâhiriğin aynı dönemde ve aynı coğrafyada İbn Hazm'ın önderliğinde yeniden canlanması söz konusu gelişme ile yakından ilgilidir. Naslardan hüküm elde etmeye veya mevcut hükümlerin naslarla yeniden ilişkilendirilmesine yönelik bu eğilim Muvahhidler Devleti'nin kurulmasıyla yeni bir ivme kazanır.

C) İstikrar Dönemi. VII. (XIII.) yüzyılın başıyla, bir diğer ifadeyle İbnü'l-Hâcib'in fıkıh ve fıkıh usulü sahasındaki iki muhtasarı ile başlayarak günümüze kadar süren bu döneme "klasik dönem" adı da verilebilir. Klasik dönemde Mâlikî çevreleri arasında önemli bir farkın kalmadığı söylenebilir. Bu gelişmenin başlıca sebepleri içinde Irak ve Medine çevrelerinin ortadan kalkması ve Endülüs'ün müslümanların hâkimiyetinden çıkması gelmektedir. Böylece Mâlikî çevreleri arasında yalnız İfrîkîye, Mağrib ve Mısır varlığını sürdürebilmiştir. Mısır çevresi Fâtımî hâkimiyeti sonrasında tekrar canlanmış ve birçok Mâlikî fakihî batıdan Mısır'a göç etmiştir. Kuzey Afrika ile Mısır arasındaki kaynaşma, İbnü'l-Hâcib ve Karâfî gibi Mısırlı fakihlerin eserlerinin Kuzey Afrika'da rivayet edilmesi ve öğretilmesiyle daha da artmıştır. İbnü'l-Hâcib ve Halîl b. İshak gibi Mısırlılar'ın kaleme aldığı muhtasar-

ların Kuzey Afrika'daki en önemli metinler halini alması ile bu gelişme VIII. (XIV.) yüzyılda doruk noktasına ulaşır. Mâlikî tarihinin bu dönemi muhtasar eserlerin hâkim olduğu bir dönemdir. Bu muhtasarlar ve bunların ardından gelen benzer metinler birçok açıdan önceki dönemlerin eserlerinden farklıdır. Büyük ölçüde delillerinden arındırılmış çok veciz fıkıh önermelerinden oluşan bu eserlerin üslûpları öne çıkarılmakla beraber Mâlikî tarihi üzerindeki asıl etkileri, üslûplarından ziyade kendi dönemlerine kadar gelen bütün Mâlikî fıkıh çalışmaları hakkındaki değerlendirme ve tercihleridir. Muhtasarlar kısa sürede Mâlikî coğrafyasına yayılmış ve Halîl'in muhtasarı gerek diğer mezhep literatürlerine gerekse kendisinden önce yazılmış Mâlikî metinlerine nazaran çok daha fazla benimsenerek temel metin haline gelmiştir. Mezhebin en önemli muhtasarlarının Mâlikî çevrelerinin birleştiği dönemde ortaya çıkması tesadüf değildir. Söz konusu muhtasarlar, müellifleri tarafından belirlenmiş insicamlı bir fikhî hükümler bütünü ve ortak bir mezhep tasavvuru sunmaktadır. Hacvî gibi bazı çağdaş müelliflere göre Mâlikî fıkının zayıflamasında büyük katkısı olan muhtasar hareketi ortaya çıktığı dönemde de İbn Haldûn, Kabbâb ve öğrencisi Şâtıbî gibi erken dönem Mâlikî fıkıh eğitimini daha üstün gören fakihlerin eleştirilerine mâruz kalmıştır.

Mısır'da muhtasar merkezli gelişmeler yaşanırken Mağrib'de amel fıkıhı büyük gelişme göstermiştir. Bazı çağdaş müelliflerin iddialarının aksine Endülüs'ün müslümanların elinden çıkmasından sonra da Kurtuba amelî kaynak olmaya devam etmiştir. Muvahhidler'in yıkılması, Endülüs'ün kaybı ve beraberindeki büyük göç dalgaları gibi hadiselerin Mağrib'de önemli siyasî ve sosyal değişimlere sebep olması ile amel-i Fâsî'nin ortaya çıkışı aynı döneme rastlamaktadır. Muhtasar hareketi gibi amel fıkıhı da Mâlikî fakihlerinin ferdî görüş ve çalışmaları ile mensup oldukları mezhebin bütün tarihî birikimi arasında üzerinde ittifak edilen yeni bir saha meydana getirmektedir. Muhtasar ve amel literatürü, gelişme döneminde benimsenen tercih kriterlerini ana hatları ile kabul etmekle beraber Mâlikî fıkıh birikimini değerlendirmeye yönelik farklı ve çok daha rafine kavram ve tasnifler geliştirmiştir. Halîl b. İshak'tan sonra kaleme alınan eserler büyük ölçüde onun kavramlarını ve tercih anlayışını benimsemiştir.

Mâlikî fıkının giderek genişleyen bir payda üzerinde ittifak etmesi ve bu dönüşümün muhtasar ve amel çalışmaları ile tezahürü günümüze kadar sürececek bir muhalefet çizgisinin doğuşuna sebep olmuştur. Bu muhalefet hareketinin beslendiği kaynaklardan biri ehl-i hadîs Mâlikîliği olup umumiyetle Halîl'in muhtasarına ve şerhlerine yönelik tenkitlerde kendini göstermektedir. Halîl'in muhtasarı üzerine kaleme alınan büyük şerhlerin çoğunluğu Mısır'da Uchûrî ile başlayan şerh geleneği içinde ortaya çıkmış ve Mâlikî fûrû fıkının teorik gelişimine büyük katkıda bulunmuştur. Bu geleneğin takipçisi olan Derdîr ve Desûkî gibi müellifler sayesinde Ezher Üniversitesi XIII. (XIX.) yüzyıl Mâlikîliğinin merkezi haline gelmiştir.

II. YAYILIŞI

A) Arap Yarımadası, Irak ve Horasan. Mâlik'in vefatından sonra talebelerinin büyük bir kısmı batıya göç etmiş ve Mısır Mâlikî fıkının merkezi haline gelmişse de Medine'nin Mâlikî fıkına bağlı kaldığı anlaşılmaktadır. Fâtûmîler'in hâkimiyetiyle beraber gelişmesi sekteye uğrayan Mâlikî mezhebi VI. (XII.) yüzyılın başından itibaren bu bölgede zayıflamaya başlamıştır. İbn Ferhûn'un 793'te (1391) Medine kadısı olması, aynı zamanda Mâlikî mezhebinin Hicaz'da yeniden güçlenmeye başlamasının tarihi olarak kabul edilmektedir. Bu tarihten günümüze kadar Mâlikî mezhebi Hicaz'da varlığını devam ettirmiştir.

Mâlikî mezhebinin Arap yarımadasının doğusuna ne zaman ve ne şekilde yayıldığı üzerinde birçok farklı görüş vardır. II. (VIII.) yüzyıldan beri Basra'da gelişen Mâlikî varlığının Basra körfezindeki bazı yerleşim merkezlerini etkilemiş olması bu konuda en çok kabul gören yorumlardan biridir. Mâlikî mezhebi günümüzde Katar, Bahreyn, Küveyt ve Suudi Arabistan'daki Ahsâ bölgesine yayılmıştır. Ebûzabî ve Dübey emirlikleri de Mâlikî mezhebine mensuptur.

Irak'ta Mâlikî mezhebinin yayıldığı ilk merkez Basra'dır. Ka'nebî, Basra'ya bu mezhebi ilk defa *el-Muvaṭṭa'* rivayeti yoluyla tanıtan kişidir. Ka'nebî ve akranlarının talebesi olan İbnü'l-Muazzel'in katkılarının mezhebin Irak'ta yerleşmesini sağlamıştır. Bu dönemde Hammâd b. Zeyd ailesinin büyük katkısı olmuştur. Kâdî İsmâ'il'in de mensubu olduğu bu aile, V. (XI.) yüzyılın başına kadar Irak'ta Mâlikî fıkını temsil eden başlıca unsurlardan

biridir. Irak Mâlikîliği'nin zayıflamaya başlaması Ebû Bekir el-Ebherî'nin talebelerinden sonraki nesle tekabül etmektedir.

Irak'ın doğusunda Mâlikî mezhebinin yayılışı sadece erken dönemde ve mevzii olmuştur. Ahvaz, Nîşâbur, Kazvin ve Ebher şehirlerinde Mâlikîliğin belli ölçüde yayıldığı kaydedilmektedir. Ebû İshak İbnü'l-Kattân'ın Nîşâbur'da en son Mâlikî fıkını öğreten kişi olduğu belirtilir. Günümüzde Irak ve doğusundaki bölgelerde Mâlikî mezhebini benimseyen bir topluluk bulunmamaktadır.

B) Mısır. Mâlikî mezhebinin Hicaz'dan sonra yayıldığı ilk bölge Mısır'dır. Mâlik'in vefatının ardından Mısır Mâlikî fıkının tedris edildiği ikinci merkez haline almıştır. Leys b. Sa'd'ın faaliyetlerinin Mâlikî fıkının Mısır'da yerleşmesine zemin hazırladığı ifade edilmektedir. Mâlikî mezhebini Mısır'a ilk defa getiren kişi hakkında ihtilâf bulunmakla beraber Mâlik hayatı iken Mısır'da bir Mâlikî çevresinin mevcut olduğu bilinmektedir. Mâlik'in talebelerinden Osman b. Saîd el-Cüzemî ve Abdürrahîm b. Hâlid aynı zamanda Mâlikî fıkını Mısır'a ilk defa getiren kişiler olarak kabul edilmektedir. Bu dönemde Mısır'da Mâlikî mezhebinin yayılmasındaki en büyük katkı İbn Vehb, İbnü'l-Kâsım ve Eşheb el-Kaysî gibi fakihlerle öğrencileri tarafından sağlanmıştır. Fâtûmîler devrinde çok zayıflayan Mısır Mâlikîliği VI. (XII.) yüzyılın sonuna kadar bu halde kalmıştır. Mısır Mâlikîliği Memlûkler döneminde yeniden gelişmiş ve adliye sahasındaki etkinliğini arttırmıştır. Mısır'da XI. (XVII.) yüzyıldan XIII. (XIX.) yüzyıla kadar yeni bir ivme kazanan Mâlikî mezhebi bugün Şâfiî mezhebi ile beraber Mısır toplumuna hâkim iki büyük mezhepten biridir.

C) Kuzey Afrika ve Endülüs. Kuzey Afrika ve Endülüs, Mâlikî mezhebiyle özdeşleşmiş iki bölge olarak kabul edilmekle beraber mezhebin bu bölgelerdeki yayılışı ve tatbiki asırlar boyunca birçok problemle karşılaşmıştır. Mâlikî mezhebinin Kuzey Afrika ve Endülüs'te yayılışının sebeplerine dair gerek tarihte gerekse günümüzde birçok teori öne sürülmüş ve özellikle İbn Haldûn'un getirdiği açıklama tartışmaların merkezini teşkil etmiştir. İbn Haldûn'a göre Mâlikîliğin söz konusu coğrafyalarda yayılmasının iki temel sebebi vardır: Hac yolu ve bedevîlik. Buna göre Kuzey Afrika ve Endülüs'te yaşayanların hac farızasını yerine getirmek için yaptıkları yolculuk aynı zamanda İslâmî ilimlerin geliştiği topraklara yapılan bir seferdir. Medine bu yolculuğun güzergâhı

üzerinde bulunan en önemli ilim merkezi iken Irak hac yolu üzerinde bulunmadığı için Kuzey Afrika ve Endülüs bölgelerini etkilememiştir. Öte yandan gerek Kuzey Afrika ve Endülüs'te gerekse Arap yarımadasında yaşayan toplulukların umumiyetle İbn Haldûn'un tasvir ettiği çerçevede bir bedevî hayat tarzı içinde olmaları aynı fıkî mezhebini benimsemelerine zemin teşkil etmiştir. İbn Haldûn'un bu açıklamasına itiraz eden M. Ebû Zehre ve H. Mansûr gibi bazı çağdaş müellifler, bir yandan Kuzey Afrika ve Endülüs'ten ilim tahsili için yalnızca Hicaz'a gidilmediğini, Mâlikî tabakatları tarafından da teyit edildiği üzere birçok kişinin Irak'a seyahatler yaptığını vurgularken diğer yandan söz konusu coğrafyaların yüksek medeniyet seviyesine sahip toplulukları ve yerleşim birimlerini barındırdığını hatırlatmaktadır (*Mâlik*, s. 360-365; *The Mâlikî School of Law*, s. 46-48). Bu müelliflere göre İbn Haldûn'un söz konusu teorisi, birer ilim ve medeniyet merkezi olan Mısır ve Irak'ta Mâlikîliğin neden yayıldığını açıklamakta yetersizdir. Bu tenkitlerde haklılık payı bulursa da İbn Haldûn'un açıklaması ana hatlarıyla gücünü korumakta, belki iki noktayı hatırlatarak bu açıklamaya katkıda bulunmak gerekmektedir. Mezhebin yayılmasında fakihlerin fıkî ilminin geliştirildiği merkezlerle irtibatı önemli bir rol oynamıştır. İmam Mâlik'in ders halkasındaki en büyük kitleyi ise İslâm dünyasının batısından gelmiş talebeler teşkil etmekteydi. Öte yandan Mâlik ve halkasının bu coğrafyalardaki bazı siyasî hareketlerle ilişkileri göz önüne alınması gereken bir başka husustur. Nitekim Batı İslâm dünyasına yerleşen bazı siyasî hareketlerle Abbâsî iktidarına muhalefet paydasında birleşen İmam Mâlik'in Kayrevan şehriyle, Endülüs Emevîleri ve Mağrib'deki İdrîsî hânedanı ile irtibatı olduğu kaydedilmektedir. Endülüs'te ve Kuzey Afrika'da Mâlikî fakihlerinin kazâ sistemine hâkim olması, Mâlikî mezhebinin yayılmasının sebeplerinden ziyade sonuçlarından biri olarak kabul edilmelidir. Mâlikî mezhebinden önce İfrîkiye ve Endülüs'te hangi fıkî mezhebinin hâkim olduğu birçok müellifin üzerinde durduğu bir başka tartışma noktasıdır. Bu mezhepten önce İfrîkiye'de Hanefî mezhebinin, Endülüs'te Evzâî mezhebinin hâkim olduğuna dair sayıları hayli fazla olan kayıtlara ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Mezheplerin ortaya çıkışından önce İslâm dünyasının diğer bölgelerindeki durum bu iki bölge için de geçerlidir.

1. **Erken Dönem.** V. (XI.) yüzyıla kadar, yani Murâbitlar Devleti'nin Kuzey Afrika ve Endülüs'te hâkimiyetini kurmasına kadar geçen zaman dilimi mezhebin yayılışı ve tatbiki hakkında erken dönem olarak adlandırılabilir. Mısır'da gelişen Mâlikî mezhebi İmam Mâlik hayatta iken önce İfrîkiye'ye ve hemen ardından Endülüs'e ulaşmıştır. *el-Muvaṭṭa'*ı Kuzey Afrika'ya ilk defa getiren kişinin Ali b. Ziyâd olduğu, Kayrevan'a ise Mâlikî mezhebini ilk defa İbn Gânim el-Kâdî'nin tanıttığı kaydedilmektedir. Mâlikîliğin yayılışında en büyük pay sahibi Behlûl b. Râşid, Esed b. Furât, İbn Ferruh ve yirmi yıl kadar (787-806) İfrîkiye kadılığı yapan İbn Gânim gibi Mâlik'in Kayrevanlı talebeleriyle Mâlik'e ulaşamayan Sahnûn'dur. Mısır'da İbnü'l-Kâsım'dan Mâlikî fıkıhı tahsil eden Sahnûn'un 191'de (807) İfrîkiye'ye dönmesi ve 234'te (848-49) Ağlebîler tarafından kadı olarak tayin edilmesi yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Altı yıl kadılık yapan Sahnûn'un Kayrevan'daki faaliyetleri, Yahyâ b. Yahyâ'nın Endülüs'te ve Ebû Yûsuf'un Bağdat'taki çalışmaları ile mukayese edilebilecek boyuttadır. İfrîkiye'deki en geniş talebe halkasına sahip olduğu söylenen Sahnûn'un vefatından sonra talebeleri de bir süre kadı olarak görev yapmışlardır. Ağlebîler'in hâkimiyeti altında Hâricî hareketleriyle mücadele eden Mâlikî çevreleri, yeni bir güç olarak bu bölgeye yayılmaya çalışan Fâtımîler'le uğraşmakta olan Hâricî Rûstemîler'in hâkimiyetinde fıkıh eğitimine Tâhert'te ulucami dışındaki mekânlarda devam edebilmişlerdir. Fâtımîler, hâkimiyetlerinin ilk yıllarından itibaren Mâlikî fakihleri üzerinde baskı ve yıldırma siyaseti gütmüşler, Mâlikîliğin özellikle şehir merkezlerindeki tatbikatını ortadan kaldırmayı bir devlet politikası haline getirmişlerdir. Mâlikî fakihlerinin Fâtımîler'e karşı aktif muhalefetleri onları bu devlete karşı olan diğer siyasî hareketleri, özellikle Hâricîler'i desteklemeye sevkeder. 333'teki (944) büyük İbâzî ayaklanmasına aralarında İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin de bulunduğu birçok Mâlikî fakihi katılmıştır. Kuzey Afrika tarihi üzerinde derin etkileri olan bu isyanın başarısızlıkla sonuçlanması özellikle Kayrevan'da Mâlikî mezhebinin iyice zayıflamasına yol açmıştır. Fâtımî idaresi altındaki Mâlikîler direnişlerini pasif olarak sürdürmüş, Fâtımî kadılarına başvurmamış ve mümkün olduğunca vergi ödemekten kaçınmıştır. Fâtımîler'in 358'de (969) Mısır'ı ele geçirmelerinin ardından devlet merkezlerini

yeni kurdukları Kahire'ye taşınmalarında İfrîkiye ve batısındaki Mâlikî direnişinin etkisi büyüktür. Fâtımî iktidarının merkezi Mısır'a taşındıktan sonra bu devlet adına İfrîkiye ve Doğu Cezayir'i yöneten Zîrîler hânedanının ilk üç hükümdarı zamanında Mâlikî kitleleri Şîî varlığına ve müesseselerine karşı saldırıda bulunmuş ve Zîrî ordusu ile birçok defa karşı karşıya gelmiştir. Bir asra yakın süre devam eden Mâlikî muhalefeti, gizlice bir Mâlikî olarak yetiştirildiği rivayet edilen Zîrî Hükümdarı Muiz b. Bâdis'in 440'ta (1049) Fâtımîler'le ilişkisini keserek Mâlikî mezhebinin uygulanacağını ilân etmesiyle sonuçlanmıştır. Makrîzî, İfrîkiye'de Mâlikîliğin yeniden güçlenmesinin en büyük âmil olarak Muiz b. Bâdis'i göstermektedir (*el-Hıttat*, II, 333-334). Böylece Sahnûn'dan yaklaşık iki asır sonra Mâlikî mezhebi yeniden adliye teşkilâtına hâkim olmuş ve siyasî iktidar tarafından tanınmıştır.

Sicilya'ya Mâlikî mezhebi önce Esed b. Furât ile, ardından Sahnûn'un bazı talebeleriyle girer. Kayrevan Mâlikî çevresine dahil kabul edilen Sicilya Mâlikîliği, İbn Yûnus es-Sikillî ve Berâzî gibi fakihlerin katkısıyla IV. (X.) yüzyıldan itibaren Mâlikî fıkının tedris edildiği önemli merkezlerden biri haline gelmiştir. Sicilya Normanlar'ın eline geçtikten sonra da Mâlikî mezhebi bu adada kalan müslümanlar arasında hâkim mezhep olarak varlığını bir süre devam ettirmiştir.

Mağrib'de İslâm'ın yayılışının belirgin bir hız kazandığı İdrîsîler zamanında Mâlikî mezhebi hem idareciler hem de halk katında yayılmaya başlar. İdrîsî hânedanı ile Mâlikî mezhebinin yakın ilişkisinin tarihi İmam Mâlik'e kadar uzanmaktadır. Endülüs'te 189'da (805) patlak veren Rabaz isyanı sonucu aralarında birçok Mâlikî fakihinin de bulunduğu binlerce Mâlikî ailesinin Fas şehrine göç etmesi Mâlikî mezhebinin Mağrib'de yayılmasına büyük ivme kazandırmıştır. Bu hadisenin ardından inşa edilen Câmîu'l-Karaviyyîn (245/859), Mâlikî mezhebinin Kayrevan'dan sonra Kuzey Afrika'daki ikinci büyük merkezi olmuştur. Mâlikî mezhebinin Mağrib'e giriş tarihi olarak müelliflerin bir kısmı *el-Muvaṭṭa'*nın II. İdrîs'in iktidarda olduğu 188'de (804) gelişini, diğer bir kısmı ise yaklaşık bir asır sonra *el-Müdevvene*'nin Derrâs b. İsmâil el-Fâsî vasıtasıyla gelişini esas almaktadır. İdrîsîler'in Mâlikî mezhebini fetva ve kazânın kaynağı olarak kabul eden istikrarlı bir siyasete sahip olup olmadıkları tartışılmaktaysa da ardından gelen Zenâtîler döne-

minde Mâlikîliğin hâkim mezhep olduğu kabul edilmektedir.

Mâlik daha hayatta iken Kurtuba'da yayılmaya başlayan Mâlikî fıkının Endülüs'te ilk defa Kurtubalı Şebtûn tarafından tanıtıldığı, *el-Muvaṭṭa'*ı ilk defa getiren kişinin ise Gâzî b. Kays olduğu ifade edilir. İlk Endülüs Emevî sultanları ile İmam Mâlik arasında özel bir bağ olduğunu ima eden kayıtlar bulunmaktadır. Aynı dönemde ilim tahsili için doğuya yolculuk yapanların Mâlik'in halkasına tevccüh artmıştır. I. Abdurrahman'ın Endülüs halkını Mâlik'in fikhî görüşlerini uygulamaya teşvik etmesi ve oğlu I. Hişâm'ın Mâlikî mezhebinin kazâ ve fetva da esas alınmasına yönelik tercihte bulunması Mâlikî mezhebinin yayılması açısından önemli hadiseler arasındadır. Bu dönemin kilit gelişmesi olarak Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî'nin kadılığa tayini gösterilmektedir. İbnü'l-Kâsım'ın talebesi olan ve Mâlikî fıkının Endülüs'teki adliye teşkilâtına hâkim olmasında büyük katkısı bulunan Yahyâ, II. Abdurrahman döneminin en nüfuzlu şahsiyetlerinden biridir. Endülüs Emevîleri ile Mâlikî fakihleri arasındaki bu yakınlık I. Hakem döneminde bozulmuş ve Mâlikî fakihleri Hakem'e muhtelif tarihlerde baş kaldırmış olsalar da Mâlikî mezhebi devlet mekanizmasındaki nüfuzunu ve adliye sahasındaki hâkimiyetini kaybetmemiştir.

2. **Murâbitlar ve Muvahhidler Dönemi.** Murâbitlar ve ardından gelen Muvahhidler, Mâlikî mezhebi hakkındaki farklı tasavvurların birbiri ardınca hâkim olmasını sağlayan dönemleri temsil etmektedir. Batı Sudan'daki kabileleri irşad hedefiyle ortaya çıkan ve Kuzey Afrika ile Endülüs'ü ele geçiren Murâbitlar hareketi, Mâlikî fıkının mutlak anlamda hâkim olduğu ve Mâlikî fakihlerinin yalnız adliye sahasında değil idarî mekanizmada da yer aldığı bir düzen kurmuştur. Temeli bir Mâlikî fakihi tarafından atılan Murâbitlar hareketi, o döneme kadar gelişen Mâlikî fûrû literatürüne bağlılığın yanı sıra Gazzâlî gibi bazı Eş'arî âlimlerine karşı yürüttüğü şiddetli muhalefetle de tanınmaktadır. Bu muhalefetin ardında belirli kelâm görüşlerine itirazdan ziyade İslâmî ilimlerin doğu topraklarında gösterdiği gelişmelere karşı bir tepkinin yattığı söylenebilir. Bu dönemde *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'i okumayı, hatta bulundurmaya bile yasaklayan Murâbî devlet adamlarının bu siyasetlerini destekleyici mahiyette Mâlikî fetvaları bulunmaktadır. Gazzâlî'nin eserlerine sert tepkilerin olduğu

sırada Bağdat'ta önde gelen Eş'arî-Şâfiî kelâm ve fıkıh usulü âlimlerinin talebesi olan İbn Tûmert'in Mağrib'e dönüşü, yalnız Murâbitlar'ın sonunu getiren ve Muvahhidler'in kuruluşunu hazırlayan siyasî gelişmeler için değil Mâlikî mezhebi için de bir dönüm noktası olmuştur. Muvahhidler, Murâbitlar tarafından benimsendiğini iddia ettikleri Mücessime'ye yakın anlayış yerine Eş'arî kelâmını ve Mâlikî fûrû fıkıh metinlerine aşırı bağlılık yerine Kur'an, sünnet ve ictihad kavramlarını öne çıkarmıştır. Bazı müellifler tarafından Selefî yahut zâhirî olarak nitelense de eserleri göz önüne alındığında İbn Tûmert'in çalışmalarının Mâlikî mezhebi çerçevesinde kaldığı görülür. Murâbitlar'ın Mâlikî fıkıhı hakkındaki tavır ve uygulamaları Muvahhidler Devleti'nin erken dönemine neredeyse tam tersi olarak yansımıştır. Murâbitlar'a bir tepki olarak ilk Muvahhid sultanı Abdülmü'min el-Kûmî, o dönemde Mâlikî fakihlerince geliştirilen ümmehât merkezli fıkıh yerine Kur'an, Sünnet ve İbn Tûmert'in görüşlerinin öğretilmesini teşvik etmiştir. Muvahhidler'in üçüncü sultanı Ebû Yûsuf el-Manşûr ise Mâlikî fûrû eserlerinin toplatılıp yakılmasını emretmiştir. Merrâkûşî, Fas'ta fıkıh kitaplarının yığınlar halinde toplanıp yakıldığını anlatmaktadır. Fakat bu politika daha fazla devam etmemiş, Ebû'l-Alâ el-Me'mûn, yeniden ümmehât merkezli Mâlikî fûrû fıkıhının uygulanması yönünde ferman çıkarmıştır. Muvahhidler'in yıkılışına kadar geçen dönemde siyasî oluşumlar aynı zamanda Mâlikî mezhebine yönelik belirli tavırları içermiştir. Muvahhidler Devleti'nin sona ermesiyle birlikte Mâlikî mezhebi Kuzey Afrika ve Endülüs'teki yegâne hâkim mezhep olarak günümüze kadar gelmiş, başka bir mezhep veya hareket tarafından hâkimiyeti tehdit edilmemiştir.

3. Muvahhidler Sonrası Kuzey Afrika ve Endülüs. Merînîler ve Sa'dîler'le Alevîler'in (Filâîler) ilk dönemini kapsayan zaman dilimi içinde Mâlikî mezhebi büyük ölçüde siyasî otoritenin müdahalesine mâruz kalmamıştır. Osmanlı hâkimiyeti altında yaşayan Mâlikî toplulukları ise daima Mâlikî kadî ve müftülere sahip olmuştur. Dehlevîlik ve Vehhâbîlik gibi XI (XVII) ve XII. (XVIII.) yüzyıllarda İslâm dünyasının diğer bölgelerinde görülen ıslah hareketlerine paralel olarak Alevîler Devleti'nde Mâlikî fıkıhı yeniden bir tenkide tâbi tutulmuş, özellikle III. Muhammed zamanında devlet Mâlikî fakihleri tarafından yürütülen kazâ ve iftânın iş-

leyişinin yanı sıra Mâlikî fıkıh eğitimine de müdahale etmiştir. 1203'te (1788) III. Muhammed tarafından çıkarılan ferman hangi Mâlikî fıkıh kitaplarının okutulacağını belirlemiş ve kelâm, felsefe, tasavvuf eğitiminin cami ve diğer halka açık yerlerde verilmesini yasaklamıştır. Söz konusu düzenlemede bir yandan VII. (XIII.) yüzyıldan, yani İbnü'l-Hâcib'den önce kaleme alınmış Mâlikî fıkıh eserlerinin okutulmasının teşvik edilmesi, diğer yandan bazı ilim dallarına ve eserlerine sınırlamalar getirilmesi, bu gelişmenin hem Mâlikî tarihi içinde var olan muhtasarlara karşı muhalefet geleneğinin bir neticesi olduğuna hem de dönemin ıslah hareketleriyle bağlantısı bulunduğuna işaret etmektedir.

D) Batı Afrika. Mağrib ile Bilâdüssûdan arasında kalan ticaret yolları İslâm'ın ve bu arada Mâlikîliğin yayılmasına vesile olmuştur. Erken dönemde bu bölgeye yerleşen Hâricî hareketlerinin İslâm'ın yayılması kadar Mâlikî mezhebinin bu bölgelerde gelişmesi için de bir zemin hazırladığı ifade edilir. Murâbitlar dönemi öncesinde de Hâricîler'in hâkim olduğu bölgelerde Mâlikî topluluklarının var olduğu bilinmektedir. Batı Sudan'daki kabileleri irşad amacıyla ortaya çıkan Murâbitlar hareketi Mâlikî mezhebinin yayılması hususunda bir dönüm noktası teşkil eder. Murâbitlar, Mâlikî mezhebini bir yandan Hâricî toplulukları arasında yayarken diğer yandan Soninkeler gibi İslâm'la tanıştırdıkları halkların Mâlikîliği benimsemesine vesile olurlar. Murâbitlar zamanında Mâlikî Sanhâce Berberleri tarafından kurulan Tinbüktü, Güney Sahrâ ve Batı Afrika'nın ilk büyük Mâlikî merkezi haline dönüşür. Mâlikî mezhebinin yayılışı XIV ve XV. yüzyıllarda Mali ve Songay sultanlıkları ile yeni bir devreye girer. Mali sultanları kuzeydeki Mâlikî merkezleriyle ilişkilere önem vermiş, öğrenci göndermiş ve ilmi alışverişlerde bulunmuşlardır. Bu dönemde Tinbüktü önemini sürdürerek Batı Afrika'nın Kayrevan'ı haline gelmiştir. Tinbüktü'deki Mâlikî faaliyetleri XVI. yüzyılda zirveye ulaşırken Kahire ve Hicaz Mâlikîleri'yle ilişkiler geliştirilir. Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî dönemin en önemli simaları arasındadır. Özellikle bu dönemde Mâlikîliğin Orta ve Batı Afrika'ya yayılışı İslâm'ın yayılışı ile hemen hemen aynı anlama gelmektedir. Günümüzde Kuzey, Batı ve Orta Afrika'daki müsülmanların büyük çoğunluğu Mâlikî mezhebine mensuptur. Doğu Afrika'da ise

Mâlikî mezhebi Şâfiî mezhebiyle beraber en büyük mezheplerden biridir.

Mâlikî mezhebinin tarihte hâkim olduğu bölgelerdeki bazı müesseselerin etkilerinin yanı sıra bizzat Mâlikî fıkıhının da Kıta Avrupası hukukunu ve bilhassa Latin hukuklarını etkilediğine temas eden bir dizi çalışma bulunmaktadır. Nitekim İspanyol hukukuna birçok kavram ve kuralın Mâlikî fıkıhından geçtiği kaydedilmektedir. Özellikle Code Napolyon'un borçlar hukukuyla ilgili maddelerinde ve bunların ardında yatan akid teorisinde Mâlikî fıkıhının etkileri olduğu belirtilmektedir.

III. USULÜ

Fıkıh usulü müstakil bir disiplin olarak büyük ölçüde mezhep imamlarının yaşadığı dönemden sonra ortaya çıktığı için diğer Sünnî fıkıh mezheplerinin usulleri gibi Mâlikî mezhebinin usulü de Mâlik b. Enes'in vefatından sonra yazılmıştır. Mâlikî fakihlerinin mezheplerinin usulünü ortaya koyarken kullandıkları en önemli kaynak İmam Mâlik ve talebelerinin fikhî görüşleri olmuş, ayrıca bu konuda onlardan gelen az sayıda rivayetten faydalanılmıştır. Mâlikî mezhebinin usulünün mezhep imamlarının fikhî görüşlerinden elde edilmesi ve bu konudaki ilk çalışmaların çoğunun Irak'ta ortaya çıkması sebebiyle erken dönem Mâlikî fıkıh usulü, fu-kaha (Hanefî) mesleği olarak adlandırılan telif geleneğinin bir parçasını oluşturur. Daha sonra Eş'arî-Şâfiî eserlerinin etkisine giren Mâlikî usulü, mütekellimin geleneğinin tanım ve tasniflerini benimseyerek gelişimini sürdürmüştür. Mâlikî fıkıh usulü delil türlerinin çeşitliliği açısından belki de en zengin mezheptir. Birçok Mâlikî müellifinin farklı dönemlerde oluşturduğu şer'î delil listeleri üzerinde geç dönemde ortaya çıkan ittifaka göre Mâlikî usulünün kaynakları şöyle sıralanabilir: Kur'an, sünnet, icmâ, amel-i ehl-i Medîne, kıyas, sahâbî kavli, mürsel maslahat, örf ve âdet, sedd-i zerâi', mürââtü'l-hilâf, istishâb ve istihsan.

A) Kur'an ve Sünnet. Mâlikî mezhebinde de Kur'an en önde gelen kaynak olup Kur'an'ın tanımı ve delil değeri hakkındaki tartışmalar son derece sınırlıdır. Mütevâtir olmayan kıraatler delil olarak kabul edilmez. Sünnet, diğer mezheplerdeki gibi mütevâtir ve âhâd olarak ikiye ayrılmıştır. Mütevâtir sünnetin kesin bilgi ihtiva ettiği ve hem itikad hem amel bakımından kesin bir delil olduğunda ittifak vardır. Âhâd haber ise bazı Mâlikî müellifleri tarafından müstefiz olan ve olma-

yan şeklinde tasnif edilir. Âhâd haberin kabul şartları hakkındaki ayrıntılı tartışma, Mâlikî fıkıh usulünde âhâd haberin amel-i ehl-i Medîne ve kıyasla teâruzu noktasında yoğunlaşır. Amel-i ehl-i Medîne mütevâtir haber hükmünde kabul edildiği için kural olarak âhâd habere tercih edilir. Âhâd haberle çatışması halinde amel-i ehl-i Medîne'nin kaynak ve türlerine göre farklı tercihler ve görüşler vardır (aş. bk). Âhâd haberle kıyas çatıştığı takdirde Bâkullânî ve Bâcî gibi bazı önemli Mâlikî imamlarının kanaatlerinin aksine Mâlikî fakihlerinin çoğunluğu kıyasın tercih edilmesi gerektiği görüşündedir. Hanefî mezhebinde olduğu gibi Mâlikî mezhebinde de bu meselenin gerek kıyas kelimesinin anlamındaki farklılıklardan, gerekse re'yin isnadlı âhâd habere tercih edilemeyeceğini savunan ehl-i hadîs anlayışının Mâlikî mezhebi üzerindeki etkisinden dolayı erken dönemde tartışma yarattığı görülmektedir. Mâlikî metinlerinden anlaşıldığı üzere kıyasın âhâd habere takdim edileceğini savunan görüş, kıyas kavramı ile şer'î delillerin bütününden edinilen küllî kaide ve hükümleri kastetmektedir. Mürsel haber Hanefî mezhebinde olduğu gibi Mâlikî mezhebinde de delil kaynağıdır. Nitekim belirli şartlarda mahkemenin bir yemin ve bir şahitle hüküm verebilmesi ve hayvanların verdiği zararların tazmini gibi konularda İmam Mâlik mürsel hadislerle hüküm vermiştir. Kur'an ve Sünnet lafızlarından şer'î ahkâm elde etmede izlenen metot ve bu amaçla geliştirilen tanım, adlandırma ve tasnifler mütekellimîn (Şâfiî) usulünün klasik çizgisinden ciddi bir farklılık göstermez. Bununla birlikte özellikle Bağdat Mâlikîliği'nde, Bâcî'de ve Şâtîbî'de bazı kayda değer farklılıkların bulunduğu da görülür.

B) Sahâbî Kavli - İcmâ. Her ne kadar bazı müellifler Mâlik'in kitap, sünnet ve icmâda delil bulunmadığı zaman sahâbî kavlini mutlak anlamda bağlayıcı delil olarak kabul ettiğini ifade etseler de Mâlikî fıkıh usulünde sahâbî kavli, Hanefî ve Şâfiîler'de olduğu gibi akılla kavranamayacak bir konuda olup olmamasına göre ikiye ayrılmış, eğer akılla kavranamayacak bir konuda ise merfû haber gibi kabul edilerek sünnetin bir parçası sayılmıştır. İctihad sahasına dahil sahâbî kavilleri delil kabul edilmemiş ve diğer insanların icthadlarından üstün tutulmamıştır. Hulefâ-yı Râşidîn'in uygulama ve icthadlarına da sahâbî kavlinin farklı bir delil değeri atfedilmemiştir. Sünnet delilinin ar-

dından gelen sarih icmâ hem sahâbî ve tâbiîn döneminde gerçekleşmiş hem de gelecekte gerçekleşmesi muhtemel olarak kabul edilir. Mâlikî usul müelliflerine göre sükûtî icmân delil değeri bulunmamaktadır.

C) Amel-i Ehl-i Medîne. Mâlikî fıkıh usulünü diğer mezheplerden ayıran en meşhur husus, herhalde amel-i ehl-i Medîne'nin icmân hemen ardından bağlayıcı bir delil olarak kabul edilmesidir. Amel-i ehl-i Medîne tabiri, Hz. Peygamber'den tebeu't-tâbiîn nesline kadar süren zaman dilimi içerisinde Medineliler'in üzerinde ittifak ettikleri fikhî görüş ve uygulamaları kapsamaktadır. Çağdaş müelliflerden Felmebân'a göre amel-i ehl-i Medîne kapsamındaki görüşlerin bir kısmı Medinelî müslümanların nesilden nesile aktardıklarına, diğer bir kısmı ise bu dönemde Medine'de görev yapan vali ve kadıların Medine'de şöhret bulmuş uygulamalarına dayanmakta, fakat her iki kısma da Medineliler'in icmâ adı verilmektedir. Amel-i ehl-i Medîne anlayışı, Medine şehrinin Resûl-i Ekrem'in ve ilk İslâm nesillerinin uygulamalarını bu nesillerden sonra da muhafaza etmiş olduğuna dair bir kabul üzerine inşa edilmiştir. Bu kabul, İslâm'ın hayata tatbiki hususunda Medine şehrinde cârî olan uygulamaların özel bir delil değeri taşıması gerektiği düşüncesini de beraberinde getirmektedir. İlk İslâm nesillerinin yaşadığı bazı şehirlerde görülen ve bu nesillere kadar uzandığı anlaşılan uygulamalar, İmam Mâlik'in dışında başka müctehidler tarafından da kaynak olarak benimsenmiş olmakla beraber yalnız Mâlik ve talebeleri tarafından bir şehrin ameli bu derece kavramlaştırılmış ve fikhin esaslı bir kaynağı haline getirilmiştir. Mâlikî olmayan birçok fıkıh usulü müellifi, amel-i ehl-i Medîne'nin Mâlikîler tarafından Medineliler'in icmâî şeklinde telakki edildiğini zannetmiş ve bu sebeple onu usul eserlerinde icmâ başlığı altında tartışmıştır. Mâlikî literatüründen anlaşıldığına göre Medineliler'in Hz. Peygamber zamanından beri nesilden nesile aktarıp uyguladığı, kökeni vahiy olan amellerin kaynak değeri bütün Mâlikîler tarafından kabul edilmektedir. Kökeni icthad olan ameller üzerinde ihtilâf edilmiş, tâbiîn nesli ve sonrasında ortaya çıkan bu kabil amelleri çoğunluk kabul etmemiştir. Sahâbe neslinde ortaya çıkmış ve kökeni icthad olan ameller ise bir tercih kıstası olarak itibara alınmış, bu amellere uygun âhâd haberler diğerlerine tercih edilmiştir. Söz konusu amel

türünün tek başına âhâd habere karşı delil olup olmadığı hususu Mâlikî metinlerinde hayli muğlaktır (bk. AMEL-i EHL-i MEDÎNE).

D) Kıyas, İstihşan ve İstishâb. Mezhep usulünde kıyas temel şer'î deliller arasındadır. Hatta ilk dönem Mâlikî literatüründe Hicaz'da ehl-i hadîsin, daha sonra Endülüs ve Kuzey Afrika'da Zâhirî hareketinin kıyas eleştirilerini cevaplandırmaya ve kıyasın delil değerini ispatlamaya yönelik uzun bahislere yer verildiği görülür.

İmam Mâlik'ten rivayet edilen, "İlmin onda dokuzu istihşandır" ifadesi istihşan delilinin mezhep usulü içinde ne kadar önemli bir yer tuttuğunu gösterir. İstihşanın Mâlik tarafından kullanılmakla beraber Irak Mâlikî çevresi tarafından geliştirildiği ve bu süreçte Hanefî mezhebinin önemli ölçüde etkilendiği anlaşılmaktadır. Bu kavram erken dönemde bir yandan kaynaklar arasındaki çatışmayı gidermek, öte yandan bir meselenin benzerlerine bağlanan sonuçtan vazgeçip başka bir hükme varmak amacıyla başvurulan vasıtaları temsil etmiştir. İstihşanın dayandığı esaslar Hanefî mezhebine benzer bir şekilde sıralanmakta, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî söz konusu esasları örf, maslahat, amel-i ehl-i Medîne, def'-i mazarrat ve celb-i menfaat şeklinde saymaktadır.

"Aksine bir delil bulunmadığı sürece serbestlik ve yükümsüzlüğe yahut daha önce varlığı bilinen bir durumun devam ettiğine hükmedilmesi" anlamına gelen istishâb, hakkında Mâlik'ten bir rivayet gelmeyen fakat onun tarafından sık sık başvuru bir metottur. İmam Mâlik'in kendisine sorulan birçok meseleyi, "Hz. Peygamber ve sahâbe böyle yapmamıştı" veya, "Böyle yapan bir kişi görmedim" şeklinde cevapladığı kaydedilir. İstishâb türleri arasında berâet-i asliyye, istishâb-ı maktûb ve şer'î hüküm istishâbının kabulü hakkında ittifak, ibâha-i asliyye istishâbı hakkında ise ihtilâf bulunduğu anlaşılmaktadır. Eşyada aslolanın ibâha olduğu Ebû'l-Ferec Amr b. Muhammed gibi fakihler tarafından kabul edilse de Irak Mâlikîliği'nin önde gelen siması Ebû Bekir el-Ebherî bu istishâb türünü reddetmektedir.

E) İstislâh, Sedd-i Zerâi' ve Mürââtü'l-hilâf. Şer'î bir konuda mürsel maslahata dayanarak hüküm verme usulü olan istislâhın taşıdığı ana fikir bütün mezhepler tarafından olumlu karşılanmakla birlikte Mâlikî mezhebinde bu metoda büyük bir

işlev alanı verilmiştir. İstislâhı ilk defa Mâlik'in kullandığı birçok müellif tarafından kabul edilse de bu konuda ondan rivayet edilen teorik bir ifadeye rastlanmamıştır. IV. (X.) yüzyıldan itibaren Mâlikî çevrelerinde tartışılan ve Irak çevresine mensup bazı imamlarla Şâfiîler'den İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve Gazzâlî tarafından teorik çerçevesi çizilen bu delil, Mâlikîler'den Bâküllânî ve İbnü'l-Hâcib gibi önde gelen bazı usulcüler tarafından reddedilmiş de onların ardından Karâfî, İbn Râşid ve Şâtîbî çizgisinin istislâhı yeniden savunması bu delilin Mâlikî usulünde yerleşmesini sağlamıştır. İstislâh deliliyle zaruret, ihtiyaç, kamu yararı, kamu düzeni ve hatta örf kavramları Mâlikî mezhebi içinde önemli bir işlerlik ve uygulama alanı kazanmıştır (bk. İSTİSLÂH; MASLAHAT).

İmam Mâlik'in birçok ichtihadında etkisi görülen sedd-i zerâi', yani câiz olanın câiz olmayana vesile olmaması için menedilmesi anlayışı, Mâlikî usulünün diğer mezheplerin usullerinden farklı olduğu ana noktalardan birini teşkil eder. Meselâ hadislerde teşvik edilen şevval ayında altı gün oruç tutulması, bu hadislere muttali olmasına rağmen İmam Mâlik tarafından cahil müslümanların bu orucu ramazan ayının bir parçası saymaları ihtimaline binaen mekruh kabul edilmiştir. Sedd-i zerâi' delilinin sahası istislâh ve maslahat-ı mürsele kavramının sahası ile büyük ölçüde kesişmekte ve taşıdığı ana fikir esasen Karâfî'nin de işaret ettiği gibi diğer mezheplerde de önemli ölçüde benimsenmektedir. Bu delilin Mâlikî usulünde öne çıkması, mezhep fikhında akid ve hukukî işlemlerde niyet, kasıt ve sâike özel bir önem atfedilmesiyle ve makâsîd düşüncesiyle bir bütünlük arz etmektedir. Mâlikî fıkhi, sedd-i zerâi' kavramından hareketle "fethu'z-zerâi'" olarak adlandırılan ve "aslında câiz olmayan bazı tasarrufları bir maslahata vesile oldukları için câiz görme" anlamına gelen prensibi de benimsemiştir. Bu prensibi istislâhın bir yönü olarak kabul etmek de mümkündür. Meselâ müslüman esirleri kurtarmak amacıyla ele geçirilen düşman mallarından fidye vermenin câiz olduğu görüşüne söz konusu delil kullanılarak varılmıştır (bk. SEDD-i ZERÂİ').

Mürââtü'l-hilâf, "fakihinin kendi kabul ettiği delilin gereğinin hilâfına da olsa belli durumlarda kendisine muhalif olan diğer bir müctehidin görüşüyle amel etmesi" anlamına gelmektedir. Meselâ İmam Mâlik, velisiz kızın nikâhını fâsîd

saymasına rağmen böyle bir nikâh vuku bulduktan sonra onun hem mehri hem de kocanın mirasını hak edeceği görüşündedir. Halbuki bu nikâh hakkındaki görüşünün sonucu olarak kızın hem mehri hem de mirası hak etmemesi gerekirdi. Ancak Mâlik'e göre kendi görüşü tatbik edilecek olursa ortaya çıkacak zarar ve mefsedet, bu akdin fâsîd sayılmasının gerekçeleri arasında yer alan zarar ve mefsedetten daha büyüktür. Dolayısıyla bu meselede muhalif olduğu görüşün neticesini benimsemiştir. Aslında istislâh ve sedd-i zerâi' delillerinin bir yansıması olan mürââtü'l-hilâf müctehidin kendi görüşünden vazgeçmesini gerektirmemekte, fakat başka bir görüşü ıkrar etmesine imkân vermektedir. Şer'î delilden ziyade tercih kuralı niteliğindeki mürââtü'l-hilâf, tasarrufların sonuçlarının gözetilmesine önem veren Mâlikî mezhebi tarafından terimleştirilmiş ve müstakil bir delil olarak kabul edilmiştir.

Şer'î delillere ve fikhın temel hükümlerine muhalif olmayan örfün hüküm elde ederken dikkate alınması gerektiği Mâlikî mezhebinde de benimsenmekte, birçok Mâlikî usul eseri örfü fikhın kaynakları arasında saymaktadır. Örf üzerinde ayrıntılı olarak duran Karâfî ve Şâtîbî, bu kavrama çok geniş bir anlam yükleyerek insanların zorunlu davranış ve ihtiyaçlarını da örf kapsamına dahil etmekte, belirli bir coğrafyaya, dile veya ticaret gibi sosyal alana ait olup değişen örflerin de fikh tarafından itibara alınmasını önermektedir.

F) Mezhep İçi İstidlâl Usulü. Mâlikî mezhebi, diğer mezheplerde olduğu gibi kendi tarihi içinde şekillenen bir mezhep içi fikhî istidlâl usulüne sahiptir. Klasik dönemde Mâlikî mezhep birikimi delil değeri açısından şöyle bir tasnif ve adlandırmaya tâbi tutulur: Müttefak aleyh, râcih, meşhur, müsâvî li-mukâbilih, mâ cerâ bihi'l-amel, şâz.

1. Müttefak aleyh. "Mâlikî tarihinin, görüşleri itibara alınan fakihleri tarafından üzerinde icmâ edilen görüş" olarak tanımlanır. Mezhebin muteber kaynaklarında ittifak kelimesi ve bunun türevleriyle kaydedilen görüşler, İbn Abdülber ve İbn Rüşd el-Cedd'in bu tür kayıtları hakkında ileri dönem kaynaklarında gösterilen tereddüt hariç tutulursa müttefak aleyh kapsamındadır. Mezhepte ihtilâf olmadığını belirten kayıtların bu kavrama delâleti ise tartışmalıdır.

2. Râcih. Râcih olarak kabul edilen görüşlerin tanımı üzerinde ihtilâf bulun-

makla beraber Mâlikî fakihlerinin çoğunluğuna göre bu terim delili kuvvetli olan görüşü ifade etmektedir. Nitekim Hattâb ve Tesûlî'nin ifadelerinden onların bu tanımını benimsedikleri anlaşılır. Râcih terimi esah, asvab, zâhir, müftâ bih gibi tercih bildiren kavramları da kapsamaktadır. Mâlikî fakihî, eğer mezhep çerçevesinde ichtihad edebiliyor veya mezhep birikiminde yer alan görüşlerin delillerini değerlendirebiliyorsa kendi araştırmaları neticesinde delilini kuvvetli bulduğu görüşü râcih olarak kabul eder. Söz konusu değerlendirmeyi yapamayan bir fakih için râcih olan görüş mezhebin muteber kaynaklarında râcih olduğu belirtilen görüştür.

3. Meşhur. Mâlikî fakihleri içinde en fazla taraftara sahip kabul edilen görüş meşhur olarak adlandırılmaktadır. Bu kavramın tanımı hakkındaki ihtilâfın hayli uzun bir süre devam ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim İbnü'l-Hâcib'in muhtasarında geçen meşhur kelimesi hakkında bile ihtilâf vardır. Mâlikî fikhında ortaya çıkan farklı görüş ve uygulamalardan insicamlı ve yekpâre bir bütünlük elde etme çabalarının VII. (XIII.) yüzyıl ve sonrasında meşhur kavramı ile çözülmeye çalışıldığı ve bu hususta İbnü'l-Hâcib ve İbn Ferhûn'un önemli roller üstlendiği belirtilir (M. Fadel, s. 242-255). Mezhepte deliller arasında tercih yapabilen bir fakihinin kendi tercih ettiği görüşle amel etmesi esas kabul edildiği için bazı Mâlikîler meşhur görüşün mezhep içi kaynaklar arasında yer almasını bu esasa aykırı kabul etmiş ve meşhurun müstakil bir kategori olarak mevcudiyetini reddetmiştir. Meşhur görüşlerin tercih melekesine sahip fakihler tarafından ancak hukukî istikrar gibi mülâhazalardan hareketle benimsenebileceği ifade edilmektedir. Nitekim müctehid olmalarına rağmen Şâtîbî ve Mâzerî'nin hayatları boyunca meşhur ile fetva verdikleri kaydedilir. Tesûlî, fakihinin mukallid olması halinde râcihle değil meşhurla amel etmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Meşhur kavramının Mâlikî usulünde köklü bir geçmişi vardır. Nitekim İmam Mâlik, sahâbe ve tâbiîn görüşleri arasında bu iki neslin en çok tercih ettiği görüşleri benimsemesiyle tanınmakta, amel-i ehl-i Medîne ve mâ cerâ bihi'l-amel gibi kavramlar da belirli şartları haiz çoğunluğun tercihlerine itibar etme düşüncesini desteklemektedir. Mâlikî tarihinde birçok görüş belirli bir coğrafyada meşhur olmuş, fakat diğer bölgelerde bu sı-

fatı kazanamamıştır. Meselâ Irak Mâlikî çevresinin meşhur görüşleri Kuzey Afrika Mâlikîleri'nin meşhurlarından belirli ölçüde farklıdır. Mâlikî usulü farklı coğrafyalardaki meşhur görüşler arasında da bir hiyerarşi meydana getirmiştir. Uchûrî meşhurlar arasındaki hiyerarşiyi Mısırlılar, Medineliler, Mağribliler ve Iraklılar şeklinde belirlemekte ve buna delil olarak daha önce gelen bölgenin daha sonra gelen bölgeye nisbetle Mâlik'in talebeleri ve sonraki Mâlikî müctehidleri arasından daha yüksek şahsiyetleri barındırması ile açıklamaktadır. *Hâşiyetü'l-'Adevî* müellifi Ali b. Ahmed el-Adevî, Mısırlılar'la Medineliler ihtilâf ettiğinde Mısırlılar'ın, Iraklılar'la Mağribliler ihtilâf ettiğinde ise Mağribliler'in tercih edilmesi gerektiğini kaydeder.

4. el-Kavlü'l-müsâvî li-mukâbilih. "Kendilerini destekleyen delillerin birbirine denk olduğu görüşlerden her biri" şeklinde tanımlanabilir. Mâlikî tarihinin özellikle erken döneminde ortaya çıkan ve bu kavram altında toplanan önemli miktarda görüş bulunmaktadır. Nitekim mezhebin meşhur muhtasarlarında bile bu özellikleri belirtilerek kaydedilmiş görüşler yer alır. Hakkın tek olduğu ve fakihin birden fazla görüşü aynı anda benimseyerek uygulayamayacağı gibi mülâhazalar, fetva ve kazâ sahalarda bu tür görüşlerden birinin tercih edilmesini gerektirmektedir. Bu başlık altında zikredilen görüşler daha ziyade, kaynaklar tarafından birden fazla görüşün râcih veya meşhur olarak nitelenmesi suretiyle ortaya çıkmaktadır. Karâfi, Şâtibî, Ali b. Abdüsselâm et-Tesûlî gibi fakihler, böyle görüşlerle karşılaştığı takdirde fakihin tahkiku'l-menât ile bir tercihte bulunması gerektiğini ifade ederler.

5. Mâ cerâ bihi'l-amel. Maslahat, örf, zaruret veya bir diğer esasa dayanılarak râcih yahut meşhur karşısında tercih edilmiş ve uygulamaya geçmiş zayıf yahut şâz görüştür. "Mâceriyyât" olarak da anılan bu kavramın kökeni, amel-i ehl-i Medîne'den maslahata kadar Mâlikî fıkhnın karakteristiğini teşkil eden ve erken dönemde ortaya çıkan bir dizi usul kavramına dayanmaktadır. Hacı, Mâlikî usulüne göre maslahat veya sedd-i zerâi' ilkesine dayanmak suretiyle zayıf görüşün kuvvetli görüşe tercih edilebileceğini belirtmektedir. Mâ cerâ bihi'l-amelin maslahat ve örf gibi gerekçeleri ortadan kalktığı anda ise râcih veya meşhur olan görüşe dönülmesi gereklidir. Râcih ve meşhuru terketmek için icthad etmek gerekli ola-

cağından mezhep fakihlerinden müctehid olmayanlar bu iki kategoriye karşı zayıf bir görüşü tercih edemez. Mâ cerâ bihi'l-amel kavramı belirli bir bölgeye has olup olmamasına göre ikiye ayrılır. Belirli bir bölgeye has olmayan görüş ve uygulamalar "el-amelü'l-mutlak" terimi altında toplanırken bir coğrafi bölgeye ait olan ve "el-amelü'l-mahallî" adı verilen kısmına dahil görüşler daha ziyade ait oldukları bölgenin isimleriyle anılmaktadır. Mahallî amellerin en meşhurları amel-i Fâsi ve amel-i Kurtuba'dır. Amel kavramı Mâlikî çevreleri içerisinde Mağrib ve Endülüs'te gelişmiştir. Doğu bölgelerinde ise bu kavram gelişmediği gibi uzun vadeli ve istikrarlı uygulamasına da rastlanmamaktadır. Mâlikî tarihinde mahallî ameller kadı ve müftülerin takip etmesi gereken kaynaklardan biri olarak kabul edilmiştir. Meselâ Kurtuba'da kadılar ancak Kurtuba ameli dışına çıkmamak şartıyla tayin edilirdi. Fas dışında Afrika'nın Sûs gibi bazı bölgelerinin de mahallî amelleri vardır. Mâlikî literatürü, mâ cerâ bihi'l-amel adı verilen görüşleri fetva ve kazâ sahalarda uygulamanın şartları üzerinde ayrıntılı olarak durmuştur (bu konuda bk. M. Riyâz, s. 516-522). Mahallî ameller bugün hâlâ Mâlikî fıkhnın yayıldığı bazı bölgelerde varlığını sürdürmektedir. Özellikle amel-i Fâsi, Fas'ın ahvâl-i şahsiyye hukukunda önemli bir yeri haiz olup hakkında kanunun açık hükmünün bulunmadığı meselelerde kadıların başvuracakları kaynaklar arasında yer almaktadır (Abdülkerîm Şehbûn, I, md. 82, 172, 216, 297; ayrıca bk. AMEL-i FÂSÎ).

Mâ cerâ bihi'l-amel, gerek amel-i ehl-i Medîne'den gerek örften hayli farklı bir sahaya delâlet eder. Amel-i ehl-i Medîne fıkhn usulündeki naklî bir kaynak iken mâ cerâ bihi'l-amel mezhep içinde kazâ ve fetvada esas olan görüşü temsil etmektedir. Bu görüşü meydana getirenler ve uygulamada esas alınacağını belirleyenler Mâlikî mezhebine mensup fakihlerdir. Örf de amel-i ehl-i Medîne gibi fikhî görüşleri değil fıkhnın kaynaklarından birini temsil etmektedir. Öte yandan bu kaynak sosyal hayat tarafından meydana getirilirken mâ cerâ bihi'l-amel fetva ve kazâ sahalarda söz sahibi olan Mâlikî fakihleri tarafından üretilir. Fıkhn hayata tatbikinde daha önceki uygulamaların göz önüne alınması Mâlikî mezhebine has bir düşünce olmasa da bunun diğer mezheplere göre Mâlikî mezhebinde daha geniş bir yer bulduğu, daha fazla işlenmiş ve kurumlaşmış olduğu söylenebilir. Mâ cerâ

bihi'l-amel anlayışı, muhtasar türü eserlerle birlikte Mâlikî fıkhn tarihinde özellikle yargı sahasındaki standartlaştırma çabalarına büyük katkılar sağlamıştır. Mâ cerâ bihi'l-amel ile gerek Anglo-Amerikan hukukundaki "stare decisis", gerekse kıta Avrupa'sı hukuklarındaki kazâi icthad kavramları arasında dikkat çekici paralelliklerden söz edilmektedir.

Mâlikî mezhebi çerçevesindeki görüşlerin tasnifinde hem delillerinin kuvveti hem de yaygınlık dereceleri birer kıstas olarak kullanıldığından bir fikhî görüş bu tasnif içinde birden fazla sınıfa dahil olabilir. Mâlikî mezhep birikiminde hem râcih hem meşhur olan görüşlerin yanında hem meşhur hem mâ cerâ bihi'l-amel olan görüşler de bulunmaktadır. Özellikle bir Mâlikî çevresinde mâ cerâ bihi'l-amel sıfatıyla uygulanan görüşler, o bölgedeki fakihler arasında yaygınlık kazanmış olduğu için aynı zamanda meşhur kapsamına girmektedir. Nitekim Endülüslü fakihlerin toplu olarak İmam Mâlik ve İbnü'l-Kâsim'a muhalefet ettikleri görüşler aynı zamanda o bölgede asırlar boyunca uygulanan görüşlerdir. Meselâ İmam Mâlik'in borç ve ticaret davalarında tek şahit ve yeminle hüküm vermenin cevazına dair görüşü mezhep kaynaklarında râcih görüş olarak kabul edilmiş, Medine ve Mısır çevreleri de bu görüşü benimsemiştir. Endülüs Mâlikîleri ise şahitliğin ancak gerekli şartları haiz iki şahısla gerçekleştirileceği görüşünü kabul etmişlerdir. İbn Abdülberr'e göre bu görüş Yahyâ b. Yahyâ'dan itibaren Endülüs'te uygulanmıştır.

6. Tercih. Mâlikî mezhep birikimi içinde yapılacak tercihler bu birikimi aktaran metinlerin ve kişilerin güvenilirliği, tercih edilecek görüşlerin kime ait olduğu, tercihte bulunan fakihin ilmi seviyesi ve nihayet mezhep görüşlerinin yukarıda zikredilen tasnifi açısından ele alınmaktadır. İmam Mâlik'in bir meselede birden fazla görüşü bulunuyorsa müctehid fakih bu görüşler arasından Mâlik'in usul anlayışına en uygun olanını tercih ederken müctehid olmayan fakih onun en son beyan ettiği görüşü benimsemelidir. Mâlikî mezhebi içindeki görüşleri aktarma hususunda en güvenilir müellifler İbn Rüşd el-Ced, Lahmî ve Mâzerî olarak belirlenmiştir.

Mâlikî mezhep birikimine dahil görüşlerin delil değeri açısından genelde şu sıralama benimsenmiştir: Müttetefak aleyh, mâ cera bihi'l-amel, râcih, meşhur ve el-kavlü'l-müsâvî li-mukâbilih. Buna göre

gerekli şartları taşıyan amel-râcih ve meşhur görüşe tercih edilir. Râcih ve meşhur çatıştığında prensip olarak râcih tercih edilir. Bununla birlikte meşhurun tercih edilmesi gerektiğini belirten kaynaklar da bulunmaktadır. Vezzânî, bu farklılığın aslında farklı fakih tabakalarına hitap etmekten kaynaklandığını kaydeder. Zûrkânî ve Adevî gibi meşhurun takdim edilmesi gerekliliğini savunanlar mukallid fakihleri, râcihin tercih edilmesi gerekliliğini savunanlar ise müctehid müntesip fakihleri kastetmektedir.

7. Tahrîc. Mâlikî mezhebinde tahrîc hakkındaki tasavvur ve görüşler ana hatlarıyla Şâfiî mütekellimin usul literatürü ile paraleldir. İbnü'l-Kâsım'ın *el-Müdevvene*'deki birçok görüşünün tahrîc ile elde edildiği bilinmektedir. Lahmî, Ebû'l-Velîd el-Bâcî ve özellikle İbn Rüşd el-Ced de tahrîc faaliyetleriyle tanınmışlardır. Tahrîc ehli olabilmeyen genel şartı mezhebin usul ve birikimini bilmekse de zamanla buna furûk gibi alt disiplinlerin veya mezhebin temel kitaplarının bilinmesi şeklinde bazı şartlar ilâve edilmiştir. Tahrîc ile elde edilen görüşün değeri üzerinde farklı düşünceler öne sürülmüştür. Mâlikî fakihlerinin çoğunluğuna göre mezhebin usul ve esaslarına muvafık olması ve tahrîc eseri olduğunun belirtilmesi şartıyla İmam Mâlik'in görüşlerinden tahrîc vasıtasıyla elde edilen görüşler ona izâfe edilebilir.

IV. GENEL KARAKTERİSTİĞİ

Mâlikî mezhebinin üç temel özelliği fûrû-i fıkıhtaki görüşlerini büyük ölçüde belirlemiştir. Bunlar köken itibarıyla ehl-i Hicaz fıkhnın devamı olmakla amel ve maslahatı esaslı birer kaynak olarak kabul etmek şeklinde sıralanabilir. Mâlikî mezhebinin esaslarını oluşturan birçok kaide aslında Mâlikî mezhebi teşekkül etmeden önce meydana gelen ve sahâbe veya tâbiîn dönemlerinde uygulandığı bilinen hükümlerdir.

Amel kavramı, sadece amel-i ehl-i Medîne çerçevesinde değil mezhep içi fikhî görüşlerin tercihinden örfe kadar Mâlikî fıkhnın birçok boyutu üzerinde etkilidir. Bu kavramın ardında, fikhî hüküm için seçkin bir topluluk tarafından uygulanmış olmanın bir delil değeri taşıdığı fikri yatmaktadır. Seçkin bir topluluk tarafından uygulanagelmek, gerek fertler tarafından rivayet edilen bilgiden gerekse ferdî akıl yürütmeden daha güvenli bir alan sağlayabilir. Böyle bir uygulamanın, her zaman tek başına yeterli bir bilgi kay-

nağı olmasa bile fikhî akıl yürütme sürecinde mutlaka dikkate alınması gerektiği düşünülür. Amel-i ehl-i Medîne'nin şer'î delillerden sayılması ile mâ cerâ bihi'l-amel ve meşhur görüşlerin mezhep içindeki daha kuvvetli delillere sahip görüşlerden üstün kabul edilmesi söz konusu anlayışın Mâlikî mezhebindeki çeşitli tezahürleri arasındadır. Bu tezahürlerin ilgi çekici bir örneği de Mâlikî mezhebinin diğer mezheplere nisbetle çok geniş ve zengin muhtevalı bir kazâî literatüre sahip olmasıdır. Mahkemelerden, modern hukuklardaki temyize kısmen benzeyen işlevlere sahip kâdîcemâa gibi yüksek kazâ mevkilerine ve şehirlerde oluşturulan kazâ şûralarına kadar farklı düzeylerde ortaya çıkan kazâî görüşlerin bir telif geleneği içinde kayıt altına alınması, amel ve meşhur kategorilerine girmeyen geçmiş fikhî uygulamaların dahi Mâlikî mezhebi içindeki fikhî akıl yürütmede önemli bir dayanak noktası teşkil ettiğini göstermektedir. Örfün mezhep usulü içinde daha belirgin bir mevkiye sahip olması da aynı anlayışın bir uzantısıdır.

Mâlikî mezhebi, maslahat kavramını müstakil bir delil kaynağı olarak en erken kabul eden mezheptir. Diğer mezhepler de hem fûrû görüşlerinde hem daha geç dönemlerde fikh usullerinde maslahatın meşrû bir kaynak olduğunu ifade etmekle beraber nassın hakkında sükût ettiği maslahat kavramı en çok Mâlikî mezhebinde işlenmiştir. Maslahat kavramı ile doğrudan ilişkili sedd-i zerâi', istihsan, mürââtü'l-hilâf delillerinin müstakil olarak Mâlikî usulü içinde yer alması bile maslahatın yerini ve önemini göstermek için yeterli olabilir. Mâlikî fıkhnın söz konusu delilleri özellikle, diğer mezheplerin uygulamaktan bir ölçüde çekindiği ibâdât sahasında da işletmiş olduğu vurgulanmalıdır. İstislâh ve sedd-i zerâi' delillerinin en önemli neticesinin tasarrufları amaç ve sonuçlarına göre nitelemeye ağırlık verilmesi prensibi olduğu rahatça söylenebilir. Bu prensip, akidlerde irade beyanından çok rızâ unsuruna önem verilmesinden maraz-ı mevt kavramının ve hükümlerinin geniş kapsamlı tutulmasına kadar muâmelât sahasının hemen tamamı üzerinde etkili olmuştur.

Mâlikî mezhebini fûrû-i fikh sahasında diğer mezheplerden ayıran birçok hüküm bulunmaktadır. İstikrar dönemi eserlerinde tatbiki esas olarak zikredilen bu kabil görüşler arasında en dikkat çekici olanları klasik fûrû-i fikh tasnifine göre şöyle sıralanabilir: Köpek ve domuz dahil bü-

tün canlılar ve belirli şartlarda bunların artıkları temiz kabul edilir. Müsta'mel su temiz ve temizleyicidir. Abdestte muvâ-lât ve ovma farzdır, başın tamamı mes-hedilir. Kan vb. sıvıların vücuttan çıkmasıyla abdest bozulmaz, fakat şüphe abdesti bozar. Özürli kişinin her namaz için abdest alması vâcip değil müstehaptır. Mesh müddetinin bir sınırı yoktur. Üç kerahet vaktinde (fecir, istivâ ve gurûb) farz ve kazâ namazları mekruh değildir. Erkekler için diz kapağının üstü avret yeri sayılmaz. Cehri namazlarda cemaat Fâtiha sûresini okumaz. Fâtiha'dan ve zamm-ı sûreden önce besmele okunmaz. Sabah namazının ikinci rek'atında rûkûdan önce kunut duası okunur. Vitir tek rek'attır ve bu namazda kunut okumak mekruhtur. Kıyamda ellerin iki yana salıverilmesi mendup olup bu hükmün Mâlikî mezhebinin ibadet sahasında en çok tartışılan meselesi olduğu söylenebilir. Hem amel-i ehl-i Medîne hem sedd-i zerâi' ilkesine dayandığı kabul edilen elleri salıverme, Mâlikî mezhebinin erken dönem Hicaz fıkhnından aldığı ve bir mezhep olarak geliştirdiği özelliklerle yine bünyesinde barındırdığı ehl-i hadîs anlayışının karşı karşıya geldiği en önemli noktalardan biridir. İmam Mâlik elleri bağlamanın âhâd hadislerde sabit olduğunu bilmesine rağmen bu hadislerle amel etmemiştir. Mâlik'in talebelerinden itibaren gerek fakihler arasında gerek halk seviyesinde birçok tartışmaya ve hatta çatışmaya yol açan bu mesele günümüzde Mâlikiliğin hâkim olduğu bölgelerde hâlâ gündemde olup zengin bir literatüre konu olmuştur.

Cuma kılınan yerin şehir olması şart değildir, cemaat nisabı o bölgenin yerlisi olan on iki kişidir. Bayram namazları müekked sünnet olup ilk rek'atta altı, ikinci rek'atta beş ziyade tekbir alınır. Niyet orucun bir şartıdır, rûknü değildir. Farz oruçta niyeti tayin vâciptir. Zekât vermek için zekâta tâbi malların üzerinden bir yıl geçmesi gerekir; vaktinden önce vermek câiz değildir. Kullanılan ziynet eşyasından zekât verilmez. Bütün madenlerin zekâtı kırkta birdir. Ücret karşılığı olsun veya olmasın hayattaki biri adına farz veya nâfile hac vekâleti câiz değildir. Mahkemede hakkında hüküm terettüp eden yeminler dışındaki yeminlerde ve adaklarda muteber olan niyettir. Kurban sünnettir.

Mâlikî mezhebi eti yenen hayvanlarla ilgili mubahlık alanını en geniş tutan mezheptir. Kurbağa, kaplumbağa, kirpi,

köstebek gibi hayvanlar, akrep, karınca gibi böcekler, bütün deniz hayvanları, yarası hariç bütün türleriyle kuşlar ve bazı sınırlar dahilinde necis maddeyle beslenen hayvanlar (cellâle) mubahtır. Yırtıcı kara hayvanları ile maymun, kedi ve evcil köpeğin yenmesi mekruhtur. Ehl-i Hicaz fıkhnın bir karakteristiği olarak müzik ve şarkı kerahetsiz mubahtır.

Mâlikî mezhebi, muâmelât sahasının tanım ve tasnifleri hususunda Şâfiî ve Hanbelî mezhepleriyle hemen hemen aynı çizgide yer almakta ve bu mezheplerle beraber söz konusu alanda mukayeseli fıkıh literatüründeki cumhur kavramını teşkil etmektedir. Mâlikî mezhebi akidlerde irade beyanından çok rızâ unsuruna ağırlık vermektedir. Kasıt ve mânâya itibar konusunda bir uçta Hanbelî mezhebinin, diğer uçta Hanefî mezhebinin yer aldığı ayırımıda Hanbelî mezhebine çok yakın bir mevkedir. İç iradeye itibar esastır ve literatürde, bu kuralın kişinin boşamaya niyet etmesiyle veya içinden boşama lafzını geçirmesiyle boşamanın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği gibi bazı aşırı örneklerinin tartışıldığı görülmektedir. Aynı esasla bağlantılı olarak icap tek başına varlığı bağlayıcı kabul edilmektedir. İvazlı akidlerde akdin mahallinin mevcut olması gerekirken teberru akidlerinde mevcudiyet şartı yoktur. Nikâh gibi malî olmayan akidlerle teberru akidlerinde izin verilen garar oranı diğer mezheplere göre daha geniştir. Nihay ve fesad kavramları arasındaki zorunlu ilişki den dolayı Hanefî mezhebindeki butlan ve fesad merhaleleri Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde olduğu gibi bir arada değerlendirilir. Yukarıdaki esasların bir neticesi olarak cuma ezanı vaktinde yapılan satışın feshedileceğine hükmedilir. Akdin hüküm ve sonuçlarının mevkufl olmasını gerektiren velâyet noksanı hususunda Hanefî mezhebine yakındır. Şart muhayyerliğin müddeti geniştir ve akid mahalline göre değişir. Şart, ayıp ve görme muhayyerlikleri ölümle düşmez, vârislere intikal eder. Buna karşılık ayıp muhayyerliğinde aybın öğrenilmesinden hemen sonra fevren feshi gerekir. Bağışlama ve satım akdi yoluyla alacağın intikali belirli şartlarda kabul edilir. Birçok borç türünde izin verilen gararın sınırı maslahat ve örf gereği daha geniş tutulmuştur.

İcâre lâzım bir akiddir, taraflardan birinin vefatıyla münfesh olmaz. Vücûh şirketi dışında bütün şirket türleri câizdir. Hanefîler tarafından tarif edilen şekliyle mufâvada şirketi câiz değildir. İkrah al-

tındaki kişinin tasarrufları fuzûlünün tasarrufları gibi mükrehin ikrahtan sonraki iznine bağlıdır. Prensip olarak vekil başkasını vekil tayin edemez. Hibe mücferred akidle sabit ve kabz ile lâzım olur. Hibenin hem sıhhati hem lüzumu için kabz şart olmayıp mücferred akidle temlik gerçekleşir. İârede kendisinden faydalanmadan önce muîrin âriyeti geri isteme hakkı yoktur. Ancak geç dönem Mâlikî literatüründen anlaşıldığına göre belirli durumlar hariç mutlak âriyetten rücû câizdir.

Şahitlik nikâh akdinin sıhhat şartı olup akdin yapılmasından sonra fakat zifaktan önce ikmal edilebilir. Mehîr ise akdin şartıdır ve mehîrsiz evlenme şartıyla nikâh yapılırsa evliliğin zifaktan önce feshi vâciptir. Evlilikte denklîğe yalnız din bakımından ve birtakım hastalıklara sahip olmama yönüyle itibar edilir. Geçimsizlik, nafakayı temin edememe, birle dört yıl arası değişen süreli terk, gâiplik ve hapis evlilikte kazâî boşanma (tefrik) sebebidir. Nafakayı gerektiren akrabalık kapsamı çok dar tutulmuştur.

Vakfın ebedî olma şartı yoktur. Menkuller, hatta yiyecek gibi tüketilebilecek mallar bile vakfedilebilir. Vakıf, vakfedenin ayn üzerindeki mülkiyetini sona erdirmez, sadece tasarruf hakkını ortadan kaldırır. Vakfa dair bu kuralların Mâlikîler'in hâkim olduğu bölgelerin sosyal tarihini derinden etkilediği iddia edilmektedir. Fetih yoluyla alınmış araziler müslümanların vakfı haline dönüşür. Ölü arazinin ihyâsı için devlet başkanının izni gerekir. İktâ ihyâ değil temliktir. Madenler prensip olarak devlete aittir, istilâ yoluyla mülk olamazlar. Gâsıp kullandığı malın gelirini tazmin eder. Şüf'a dahil olan malın kapsamı çok geniştir. Arazilerden ayrı satılmaları halinde bina, ağaç, arazi de belirli bir süre kökü kalan ekinlerde bile şüf'a câizdir. Ayrıca şüf'a talebi için gereken süre çok geniş tutulmuştur.

Cinayet suçu amden ve hata yoluyla olmak üzere ikiye ayrılır ve diğer mezheplerin şibh-i amd kavramı amden cinayete dahil edilir. Kısas için haksız saldırı unsurunun bulunması yeterli olup öldürme kastının mevcudiyeti şart değildir. Kısasta hak sahibi akraba erkek asabedir. Kısasın uygulanma şekli prensip olarak cinayetin işlendiği yolla yapılır. Ta'zîr cezalarının asgari ve âzami sınırları yoktur, maslahata göre belirlenir. Kısas ve hadlerin uygulanmadığı durumlarda suçluya ta'zîr cezası verilir. Hırsızlık cezasına ek malî cezalar getirilebilir. Zina cezası ancak

müslümana uygulanır. Zimmet akdi müşrik Araplar'la da yapılabilir. Ganimetin paylaşılması devlet başkanı tarafından müslümanların maslahatına göre yapılır. İlgili âyetteki (el-Enfâl 8/41) paylarla ilgili ifadeler sadece ganimetin dağıtılacağı önemli yerlere dikkat çekmek içindir.

V. LİTERATÜR

A) Temel Metinler. Hem hadis hem fıkıh eseri özellikleri taşıyan İmam Mâlik'in *el-Muvaţta'* Mâlikî literatüründe daima en önde gelen eser olarak kabul edilmiş, fakat Mâlikî mezhebinin ekserini oluşturan mesele ve görüşleri tedvin amacıyla kaleme alınmamış bir metin olduğundan İmam Mâlik'in talebelerinin tedvin ettikleri eserler mezhebin temel kaynaklarını oluşturmuştur. Söz konusu eserlerin başında şüphesiz ümmehât olarak adlandırılan metinler ve özellikle Sahnûn'un *el-Müdevvene'si* gelir (I-VI, Beyrut 1905). İbnü'l-Kâsim'ın mezhep içindeki mevkiinin Mâlik'ten hemen sonra geldiğinin kabul edilmesinin ve dolayısıyla onun görüşlerini içeren en önemli metin sıfatıyla *el-Müdevvene'nin* bütün Mâlikî çevreleri tarafından benimsenmesinin ardından bu eser üzerine İbnü'l-Cellâb, İbn Ebû Zemenîn, Lahmî, Mâzerî, İbn Ebû Zeyd, Berâzî ve Kâdî İyâz gibi önde gelen çok sayıda Mâlikî fakihî tarafından şerh, ihtisar, ta'lik ve nazım türü birçok çalışma yapılmış, bu çalışmalar Mâlikî fıkında daima önemli bir yer tutmuştur.

Ümmehât kavramının kapsamı hakkında Mâlikî literatüründe farklı görüşler bulunmakla birlikte "ümmehâtü'l-erbaa" ifadesiyle *el-Müdevvene*, *el-Vâziha*, *el-'Utbiyye* ve *el-Mevvâziyye* kastedilmektedir. Bazı kaynaklar bu dört esere *el-Muhteliha*, *el-Mecmû'a* ve *el-Meb-sûf'u* da eklemektedir. *el-Mevvâziyye* Mısır çevresinin, *el-Mecmû'a* Kayrevan çevresinin, *el-Müdevvene* Mısır ve Kayrevan çevresinin, *el-Vâziha* ve *el-'Utbiyye* Endülüs çevresinin, *el-Meb-sûf* Irak çevresinin meydana getirdiği, üzerinde çalışmalar yaptığı ve erken dönemde fetva ile kazâ sahalarında temel başvuru eserleri olarak kabul ettiği metinlerdir. İbn Habib'in (ö. 238/853) *el-Vâziha fi's-Sünen ve'l-fık'h*'i (nşr. Ossendorf, Conrad, Beyrut 1994) *el-Muvaţta'* ve yer verdiği diğer hadisleri açıklayarak hükümler elde eden bir eserdir. Mâlik'in görüşleri yanında ehl-i Hicaz fıkhnı da bir araya getiren ve Endülüs'te temel başvuru kaynağı olarak kabul edilen *el-Vâziha*, erken dönem ehl-i hadîs Mâlikîliğinin fıkıh ve mezhep

anlayışına en uygun kitaplarından biridir. *Utbî* (ö. 255/869), *el-Müstahrace mine'l-esmî'a (el-'Utbiyye)* (Bibliothèque Nationale, nr. 1055; Escorial Library, nr. 612) adlı eserinde İbnü'l-Kâsım'dan Yahyâ b. Yahyâ'ya kadar farklı çevrelerin imamı olan on bir fakihden naklettiği rivayetleri bir araya getirmiştir. Farklı bir terminoloji ve kompozisyona sahip olan bu eser ümmehâtın diğer metinlerinde bulunmayan birçok rivayeti içermektedir. Eser üzerine yapılan çalışmalar arasında en dikkat çekici olanı İbn Rüşd el-Cedd'in *el-Beyân ve't-tahsîl ve's-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'lîl fî mesâ'ilî'l-Müstahrace* adlı hacimli eseridir (nşr. Muhammed Haccî v.dğr., Beyrut 1984-1987). İbn Rüşd kitaptaki rivayetleri diğer muteber metinlerle karşılaştırmış ve Mâlikî usulüyle fûrû esasları ışığında değerlendirmiştir. IV. (X.) yüzyılda Kuzey Afrika'nın en meşhur birkaç eserinden biri olan İbnü'l-Mevvâz'ın (ö. 269/883) *el-Mevvâziyye*'si (Sezgin, I, 474), ümmehâtın diğer eserlerinden özellikle Mâlikî fûrû hükümlerini delillendirmesi noktasında ayrılmaktadır. *el-Mevvâziyye* öncesindeki eserlerin daha ziyade Mâlikî imamlarından alınan rivayetlerin ve onların sorulara verdikleri cevapların bir araya getirilerek açıklanmasından meydana geldiği ifade edilmektedir. Endülüs'te çok rağbet gören İbn Abdûs'un (ö. 260/874) *el-Mecmû'a*'sı ümmehâtın beşinci eseri olarak zikredilmektedir. Kâdî İsmâil (ö. 282/896) tarafından kaleme alınan *el-Mebsût* Irak çevresinin fıkıh ve mezhep anlayışını temsil eder. Irak Mâlikî çevresinin temel kaynakları arasında Mâlik'in talebelerinden olan Mısırlı Abdullah b. Abdülhakem'in (ö. 214/829) eser ve rivayetleri de önemli bir yere sahiptir. Nitekim Iraklı Mâlikîler'e göre bir meselede birden fazla görüş bulunuyorsa İbn Abdülhakem'in rivayet ettiği görüş tercih edilmelidir. İbn Abdülhakem'in hepsine *el-Muhtaşar* adını verdiği farklı hacimlerdeki üç eseri (*el-Muhtaşarü'l-Kebîr*, Karaviyyîn Ktp., nr. 810) Mâlikî literatürünün gelişiminde bir aşamayı temsil etmektedir. Bu eserler üzerine yapılan çalışmaların başında Irak Mâlikî çevresinin önderi Ebherî'nin şerhleri gelmektedir (Mektebetü'l-Ezher, Fıkhü Mâlikî, nr. 1655). Ümmehâtın tedvininden önce Mâlik ve halkasının görüşleri umumiyetle "semâ" adı verilen kayıtlar sayesinde muhafaza edilmiştir. Nitekim İbnü'l-Kâsım, Şebtûn, İbn Vehb, Eşheb ve İbnü'l-Mâcîşûn gibi önde gelen Mâlikî fakihlerinin muhtemelen katıldıkları ders

halkalarının kayıtlarını içeren semâları vardır.

Irak Mâlikî çevresinin yükseliş devrinin bir eseri olan İbnü'l-Cellâb'ın *et-Tefrî'* (nşr. Hüseyin b. Sâlim ed-Dehmânî, I-II, Beyrut 1408/1987), aynı zamanda Mâlikî fıkının ve literatürünün IV. (X.) yüzyılda geçireceği değişimin ilk işaretlerinden sayılabilir. Muhtasar boyutlarını hayli aşan bir hacimde olmasına rağmen Mâlikî mezhep birikiminin büyük bir kısmını geliştirmiş bir tasnif sistemi içinde, kısa önermeler halinde ve küllî kaide ve zabıtlarla ilişkilendirerek yeniden ifade ettiği için muhtasar olarak adlandırılan *et-Tefrî'*in kaynakları arasında Endülüs çevresi yer almamakta, Kayrevan çevresi de nâdiren zikredilmektedir.

Çalışmaları Mâlikî tarihinde yeni bir dönemin başlangıcı sayılan İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin *Kitâbü'r-Risâle (er-Risâle)* adlı eseri (Kahire 1296, 1304, 1314, 1319, 1323 vd.) mezhebin en çok tanınmış metinlerinden biridir. Mâlikî çevrelerinde gördüğü kabul, yaygınlık, sonraki literatüre etkisi ve fıkıh eğitimindeki yeri açısından *el-Muvaţta'* ve *el-Müdevvene*'nin ardından geldiği kabul edilen *er-Risâle* ümmehâtta zikredilen meseleleri lafzan ihtiva etmemekte, fakat onları kapsayıcı hükümler içermektedir. Aslında çocuklara fıkha dair başlangıç bilgileri vermek için kaleme alınmış olan *er-Risâle*'nin bu kadar meşhur olmasının sebepleri arasında fıkıh eğitimine uygun yapısı ile dakik ve kolay üslubu vurgulanmaktadır. İbn Ebû Zeyd'in çağdaşı olan Irak Mâlikî çevresinin imamı Ebherî'nin bu eserdeki hükümleri delillendiren *el-Meslekü'l-celâle fî mesnedi'r-Risâle* adlı kitabı ve ardından bir başka Iraklı, Kâdî Abdülvehhâb'ın *er-Risâle* üzerine kaleme aldığı çok hacimli şerhi (Rabat, el-Hizânetü'l-âmmeh, nr. 625) söz konusu eserin Mâlikî tarihindeki etkisini gösteren en önemli metinlerdir. *er-Risâle* üzerinde yapılan onlarca çalışmanın arasında İbn Gâzî'nin *Nezâ'irü'r-Risâle* adlı nazmı ile İbn Ebû Rendeka (Ebû Bekir et-Turtuşî), Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Tesûlî, Zerrûk ve Uchûrî'nin şerhleri zikredilebilir. Ali b. Muhammed el-Menûfî bu eser üzerine altı ayrı şerh kaleme almakla dikkati çeker. İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât 'alâ mâ fi'l-Müdevvene min gayrihâ mine'l-ümmehât* adlı, IV. (X.) yüzyıl Mâlikî fıkının zirvesi kabul edilen eseri ise (nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv - Muhammed el-Haccî - Muhammed Abdülaziz ed-Debbâğ - Muham-

med el-Murabî v.dğr., I-IX, Beyrut 1999) o döneme kadar ortaya konmuş Mâlikî literatürünün bir hulâsası niteliğindedir. Müellifin çağdaşı olan birçok fakihle yazışmalarına da yer veren bu çalışması, hem Mâlik'in görüşleri hem de o döneme ait sosyal olaylar ve kültür hakkında zengin ayrıntılar ihtiva etmektedir. Kâdî Abdülvehhâb'ın *et-Telkîn*'i küçük hacmine rağmen en iyi fıkıh eserleri arasında sayılmaktadır. Üzerinde yapılan çalışmalar içinde Mâzerî'nin şerhi Mâlikî şerhlerine yeni bir üslûp getiren eser olarak tanınmıştır. V. (XI.) yüzyılda İbn Yûnus es-Sikkilî tarafından Mâlikî mezhep birikimi bir defa daha değerlendirmeye tâbi tutularak bir araya getirilmiştir. Erken dönem kaynaklarının yanı sıra İbn Ebû Zeyd'in eserlerinden de yararlanan İbn Yûnus'un *Kitâbü'l-Câmî li-mesâ'ilî'l-Müdevvene ve'l-ümmehât* adlı eseri (Karaviyyîn Ktp., nr. 342/1, 383, 820, 1127; Tunus, Dârü'l-Kütübî'l-Vataniyye, nr. 12923, 12924), Mâlikî literatüründe ihtiva ettiği görüşlerin sıhhati ve müellifinin güvenilirliği açısından "mezhebin mushafı" olarak nitelendirilmiştir.

İbn Abdülberr'in eserleri, ehl-i hadîs Mâlikîliği ile bir mezhep olarak gelişen Mâlikî fıkıı arasındaki gerilimin tarihinde ehl-i hadîs lehine önemli kazanımları temsil eder. İbn Abdülber, *Kitâbü'l-İstizkâr li-mezâhibi fuukahâ'i'l-emşâr ve 'ulemâ'i'l-aşkâr fîmâ tezammenehü'l-Muvaţta' min me'âni'r-re'y ve'l-âşâr* adlı eserinde (nşr. Ali en-Necdî Nâsîf, I-II, Kahire 1971-1973; nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, I-XXX, Beyrut 1993) *el-Muvaţta'*ı esas alarak hadislerden hüküm çıkarmakta ve mezheplerin görüş ve delillerini hadis merkezli bir bakış açısıyla karşılaştırmaktadır. Müellifin *el-Muvaţta'*-dan hareketle telif ettiği bir diğer eser olan *et-Temhîd* ise (nşr. Saîd Ahmed A'rab, I-XXVI, Tıtvân 1967-1992) *el-İstizkâr*'a kıyasla fıkıh'ü'l-hadîs kavramına daha yakın olup hadislerin sened değerlendirmesine ve aralarındaki nesih ilişkisine ağırlık vermiştir. İbn Abdülberr'in *Kitâbü'l-Kâfi fî fıkhi ehli'l-Medîne el-Mâlikî* adlı eseri (nşr. Muhammed el-Morîtânî, I-II, Riyad 1980) ümmehâtta bütün meseleleri kapsayan, muhtasar, müftâ bih görüşleri ihtiva eden, Mâlikî fıkıı konusunda çalışan kişilerin ders haricinde tek başlarına müzakere edebilecekleri bir metin ortaya koymak amacıyla kaleme alınmıştır. İbn Abdülberr'in çağdaşı olan Ebû'l-Velîd el-Bâcî'nin *el-Müntekâ fî şerhi'l-Muvaţta'*ı (I-VII, Kahire 1331-1332)

Mâlikî fıkıh tarihine hâkim olan iki akımı telif etme girişimi olarak değerlendirilebilir. İbn Abdülberr'in eserlerinin Endülü's'teki etkisine dair ilk ve en önemli örnekler arasında Bâcî'nin bu esere yaptığı atıflarla dolu olan *el-Müntekâ'sı* yer almaktadır.

Mâlikî mezhep birikimi VI. (XII.) yüzyılın başında İbn Rüşd el-Ced tarafından bir defa daha bir araya getirilir. Onun *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât* adlı hacimli eseri (nşr. Muhammed Haccî – Saîd A'râb, I-III, Beyrut 1988) Mâlikî literatürüne yepyeni bir tarz getirmiştir. Mâlikî fıkını yeniden delillendiren ve diğer mezheplerle mukayese eden bu çalışma bazı müelliflere göre fûrû-i fıkıhla fıkıh usulü sahaları arasında durmaktadır. *el-Mukaddimât*'ın müellifinin torunu olan ve onunla aynı lakabı taşıyan İbn Rüşd el-Hafîd'in *Bidâyetü'l-müctehid*'i (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'âşî, Adnân Ali Şelâk v.dğr., I-VIII, Beyrut 1987), mezhepler arasındaki ihtilâfların tasnifi ve bu ihtilâfların ardında yatan sebeplerin fıkıh usulüyle bağlantısını kurarak özetlemeyi hedef alır. Mısırlı İbn Şâs'ın *'İkdû'l-cevâhiri's-semine fi mezhebi 'âlimi'l-Medîne* adlı eseri (nşr. Muhammed el-Hâdî Ebû'l-Ecfân – Abdülhafîz Mansûr, I-III, Beyrut 1995), asırlardır süregelen *el-Müdevvene* eksenli telif geleneğinden muhteva ve üslûp açısından ayrılmaktadır. Gazâlî'nin *el-Vecîz*'i esas alınarak tasnif edilen bu kitap Mâlikî mezhebinin en güzel eserlerinden biri olarak kabul edilir. İbn Şâs, kitaba koyduğu isimde de ima ettiği gibi Mâlikî fûrû-i fıkını erken dönemdeki kaynaklara ircâ etmekte ve bu eseri kaleme almasının sebebi olarak kendi dönemindeki Mâlikîler'in İmam Mâlik'i unutup daha sonraki yüzyıllarda yaşayan kişi ve eserlerle meşgul olmasını göstermektedir (*'İkdû'l-cevâhiri's-semine*, I, 3-4).

İbn Şâs'ın muhtevası ve üslûbu bir diğer Mısırlı İbnü'l-Hâcib'i de etkilemiştir. Mâlikî fıkıh tarihinde yeni bir dönemin başlangıcı sayılan İbnü'l-Hâcib'in 1306 mesele içeren *el-Câmi' beyne'l-ümme-hât* adlı muhtasarı (Beyrut 1938), modern döneme kadar sürecek zaman diliminde Mâlikî fıkını şekillendiren en önemli eser kabul edilebilir. İbn Dakîkûl'îd, İbn Râşid, Halîl b. İshak, İbn Ferhûn, Ahmed b. Yahyâ el-Venşerîsî, Tetâî gibi Mâlikî fıkının geç dönemdeki birçok önemli siması bu muhtasar üzerine şerh yazmıştır. İbn Ferhûn'un *Keşfü'n-nikâbi'l-hâcib min*

muştalaḥi İbni'l-Hâcib adlı eseri (Beyrut 1990) söz konusu çalışmalar arasındaki en dikkat çekici ve yaygın metinlerdendir.

VII. (XIII.) yüzyılın ikinci yarısında Mâlikî mezhep birikimi Karâfî tarafından *Kitâbü'z-Zahîre fi'l-fıkh* adlı eserde (nşr. Saîd Ahmed A'râb - Muhammed Bû Hubze - Muhammed Haccî, I-XIV, Beyrut 1994; nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf - Abdüsse-mî Ahmed İmâm, Küveyt 1982) yeniden bir araya getirilir. Diğer mezheplerin görüşlerine de yer veren ve bazı müellifler tarafından bir fıkıh ansiklopedisi olarak nitelenen bu çalışma meseleleri birbiriyle ilişkilendirmesi ve kompozisyonu ile temayüz etmiştir. Irak Mâlikî çevresinin son mensuplarından Şehâbeddin Abdurrahman b. Muhammed b. Asker el-Bağdâdî, *İrşâdü's-sâlik ilâ eşrefi'l-mesâlik* (*Kitâbü'l-İrşâd*) adlı eserinde (Kahire 1945) Irak Mâlikî çevresinin anlayışını takip etmiş ve kendinden önceki birçok hacimli eserin temas etmediği mesele ve görüşlere yer vermiştir. *Kitâbü'l-İrşâd* üzerine yazılan şerhler arasında müellifin oğlu İbn Asker el-Bağdâdî, Behrâm ed-Demîrî, Tetâî, Zerrûk ve Azzûm'un çalışmaları sayılabilir.

Mâlikî literatüründe üzerinde en çok çalışma yapılan eser hiç şüphesiz Halîl b. İshak el-Cündî'nin *el-Muhtaşar*'ıdır (Bulak 1293; Kahire 1333/1914; Paris 1900; Beyrut 1985). Çok vezir önermelerden oluşan *el-Muhtaşar* bir tür şifreli metne benzetilmektedir. Gerek eserin gerek içindeki her bir önermenin kaç bin meseleyi içerdiği hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. İbnü'l-Hâcib'in kitabında hâlâ istikrara kavuşmamış mezhep içi istidlâle dair kavram ve meseleler *el-Muhtaşar*'da nihâî şekline kavuşmuştur. Eserin kaleme alındıktan sonra bütün Mâlikî çevrelerinin temel metni haline geldiği ve fakihlerin İbn Ebû Zeyd'in *er-Risâle*'si dışında başka Mâlikî metinleri üzerinde çalışmayı terkettikleri ifade edilir. Fransızca, İngilizce ve İtalyanca'ya tam ve kısmî tercümeleri yapılan *el-Muhtaşar* üzerine yazılan onlarca şerh, turer (aş. bk.) ve nazım türündeki eserler Mâlikî tarihindeki en büyük telif geleneğini teşkil eder (bk. el-MUHTASAR).

Mısırlı İbnü'l-Hâcib ve Halîl'in Mâlikî fıkına getirdiği muhtasar anlayışı İfrîkiye bölgesinde İbn Araf'e'de yankısını bulmuştur. İbn Araf'e'nin kaleme aldığı *el-Muhtaşar*, İbnü'l-Hâcib ve Halîl'in eserlerinden özellikle terimlerin tarif ve tas-

nifleri noktasında ayrılır. Ebû Abdullah er-Rassâ'nın *el-Hidâyetü'l-kâfiyetü's-şâfiye li-beyânî ḥaḳā'iki'l-İmâm İbn 'Arafeti'l-vâfiye* (*Şerḥu Hudûdi İbn 'Araf'e*) adlı eseri (Rabat 1992; nşr. Muhammed Ebû'l-Ecfân, Beyrut 1993) İbn Araf'e'nin muhtasarı üzerine kaleme alınmış çalışmaların başında gelir. İbn Araf'e'nin çağdaşı ve Halîl şârihi Behrâm ed-Demîrî'nin *eş-Şâmil*'i de Halîl'in muhtasarına benzer bir metin oluşturma çabaları arasında zikredilmelidir. el-Emîrû'l-Kebîr es-Sünbâvî'nin (ö. 1232/1817) *el-Mecmû'u* (Kahire 1281, 1304) en son kaleme alınan Mâlikî muhtasarlardan olup başlıca özelliği Halîl'den sonra gelen fakihlerin farklı terimlerini içermesidir. *el-Mecmû'* üzerine yazılan şerhler arasında Muhammed İliş ve Abdülmecîd eş-Şernûbî'nin çalışmaları zikredilebilir.

Fıkıh eğitimi gören talebelerin ders sırasında tuttuğu, hocalarının görüş ve yorumlarını içeren kısa notlara Mâlikî literatüründe "turer" (tekili "turre") adı verilmiştir. Bu notlar daha sonra toplanarak fıkıh eserleri teşkil edilmiş ve turer kelimesi bu tür eserlerin ortak adı olmuştur. Turer sahipleri arasında İbn Ât ve Şemseddin el-Lekânî sayılabilir. Belirli bir eser hakkında telif edilen hâşiyenin ise Mâlikî tarihinde çok geç dönemlere kadar ortaya çıkmadığı iddia edilmektedir. Cebertî, ilk defa klasik kaynaklardan biri üzerine XII. (XVIII.) yüzyılın sonlarına doğru hâşiyeye yazıldığını kaydetse de (*'Acâ'ibi'l-âşâr*, I, 477) X. (XVI.) yüzyılda bile hâşiyeye olarak nitelenebilecek metinlerin var olduğu bilinmektedir.

B) Fıkıh Usulü. İlk Mâlikî fıkıh usulü metinlerinin Irak çevresinde ortaya çıktığı söylenebilir. Bu çevrenin imamı Ebû Bekir el-Ebherî (ö. 375/986), *Kitâbü'l-İcmâ'i ehli'l-Medîne* ve *Kitâbü'l-Uşûl* gibi eserlerle Mâlikî fıkını fıkıh usulünün diliyle ifade etmeye çalışmıştır. İbnü'l-Kassâr'ın (ö. 397/1007) günümüze ulaştığı bilinen tek eseri olan *'Uyûnü'l-edille fi mesâ'ili'l-ḥilâf beyne fuḳahâ'i'l-emşâr*'ın mukaddimesinde yer alan usulü de (*el-Mukaddime fi uşûli'l-fıkh*, Beyrut 1996) mezhep usulünün ilk örneklerindendir. Fıkıh usulü tarihinde önemli dönüm noktalarından biri sayılan Ebû Bekir el-Bâkîllânî, Mâlikî mezhebine mensup olmakla beraber eserlerinin Mâlikî literatürü içindeki yeri ve etkisi hâlâ aydınlatılmamış bir meseledir. Onun *el-Taḳrîb ve'l-İrşâd*'ı (nşr. Abdülhamîd Ali Ebû Zenîd, I-III, Beyrut 1998) büyük ölçü-

de Cüveynî vasıtasıyla klasik dönem Mâlikîliğini etkilemiştir. V. (XI.) yüzyılın ikinci yarısına kadar Endülüs ve İfrîkiye'de fıkıh usulüne dair birtakım eserlerin kaleme alındığı hakkında bazı kayıtlar bulunmakla birlikte bu dönemde Irak'tan Endülüs'e dönen Bâcî söz konusu bölgeler için fıkıh usulü sahasında bir dönüm noktası olmuş ve fıkıh usulü çalışmalarının meşrû ve yaygın hale gelmesini sağlamıştır. Bâcî'nin *İhkâmü'l-fuşûl fi ahkâmî'l-uşûl* (nşr. Abdülmecid et-Türkî, Beyrut 1987; nşr. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî, Beyrut 1989), *Kitâbü'l-Hudûd* (nşr. Cevdet Abdurrahman Hilâl, Madrid 1954; nşr. Nezîh Hamâde, Beyrut 1973) ve *Kitâbü'l-İşârât* (Tunus 1351; nşr. Mustafa Nâcî – Mustafa Vazîfî, Rabat, ts.; nşr. Muhammed Ali Ferkûs, Mekke 1996) adlı eserleri, fıkıh usulü telif geleneklerinden mütekellimîn geleneğinden ziyade fukahâ geleneğine yakındır.

Mâlikî fıkıh usulü çalışmaları, kelâma ve özellikle Eş'arî kelâmına yönelik Mâlikî toplulukları içinde ortaya çıkan farklı tavırların etkisi altında gelişmiştir. Eş'arî kelâmına muhalif olan birçok fakih aynı zamanda fıkıh usulü çalışmalarına da mesafeli yaklaşmıştır. Mâzerî tarafından Cüveynî'nin *el-Burhân*'ının *İzâhu'l-maḥşûl min Burhânî'l-uşûl* (nşr. Ammâr et-Tâlibî, Beyrut 2001) başlığı ile şerhedilmesi, Eş'arî-Şâfiî fıkıh usulü eserlerinin Mâlikî literatürüne giriş sürecinde bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Mâlikî literatüründe Cüveynî'nin fıkıh usulüne dair diğer eseri olan *el-Varakât* üzerinde daha fazla çalışma yapılmıştır. Hattâb er-Ruaynî'nin *Ḳurretü'l-ayn fi Varakâtî İmâmî'l-Haremeyn* adlı eseri söz konusu çalışmaların en önemli metinlerinden biridir. Cüveynî'nin talebesi Gazzâlî'nin *el-Mustaşfâ'sı* üzerine yapılan çalışmalar arasında özellikle İbn Rüşd el-Hafîd ve Ebû'l-Abbâs el-İşbîlî'nin muhtasarları zikredilmelidir. Eş'arî-Şâfiî usul eserleri hakkında Mâlikî fakihlerinin gerçekleştirdiği çalışmaların en meşhuru, Şehâbeddin el-Karâfî tarafından Fahreddin er-Râzî'nin *el-Maḥşûl*'üne yazılan *Tenkiḥu'l-fuşûl fi ḥtişâri'l-Maḥşûl* adlı ihtisar ve onun şerhidir (Tunus 1910, 1341 h.; Kahire 1912, 1307 h.; nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Kahire 1993). *Nefâ'isü'l-uşûl*'ünde Karâfî Râzî'nin bu eserini şerhetmiş, *Tenkiḥu'l-fuşûl*'ünü ise ez-Zahîre adlı fıkıh kitabına mukaddime olarak kaleme almıştır. *el-Maḥşûl*'ün Tâcüdî el-Urmevî tarafından yapılan muhtasarı *el-Hâşıl* üzerine kaleme alınmış Mâlikî eserleri arasında

İbn Râşid'in şerhi zikredilebilir. *el-Maḥşûl*'den sonra Mâlikî literatürünün üzerinde en çok yoğunlaştığı metin Sübkî'nin *Cem'u'l-cevâmî*'dir. Bu eserin gerek metni gerekse Celâleddin el-Mahallî'nin yaptığı şerhine dair birçok eser kaleme alınmıştır. Tetâî, Şefşâvenî ve İbn Sûde'nin hâşiyeleri Mahallî şerhi üzerine Mâlikî fakihlerinin yazdığı en önemli hâşiyeler arasındadır.

İbnü'l-Hâcib, yalnız Mâlikî fûrûu hakkında değil aynı zamanda Mâlikî usul tarihinde de yeni bir dönemin başlangıcı kabul edilmektedir. Amidî'nin *el-İhkâm*'ı ve Gazzâlî'nin *el-Mustaşfâ'sı* başta olmak üzere mütekellimîn geleneğinin temel eserlerinden yararlanarak yazdığı *Münteha's-sûl ve'l-emel fi 'ilmeyi'l-uşûl ve'l-cedel* (İstanbul 1326; Kahire 1326; Beyrut 1405/1985) ve onun muhtasarı olan *el-Muḥtaşar* (*Muḥtaşarü'l-Müntehâ, el-Muḥtaşarü'l-uşûl*; İstanbul 1307; Bulak 1316-1319; Kahire 1326), Mâlikî mezhebinin klasik dönemindeki fıkıh usulü eğitimini ve çalışmalarını en çok etkileyen metinlerdir.

Modern dönemde gündeme getirilen Şâtibî'nin eserleri İbnü'l-Hâcib sonrası fıkıh usulü geleneği içinde yer almadığı için kendi döneminde yaygınlaşmamıştır. Şâtibî'nin fıkıh mezheplerinin, özellikle de Hanefî ve Mâlikî mezheplerinin usulleri üzerindeki ortak bir saha hakkında olan *el-Muvafaqât fi uşûli's-şerî'a'sı* ile (I-IV, Tunus 1302; nşr. Muhammed Muhyiddin Ali, Kahire 1969-1970; Kahire 1975; nşr. Abdullah Derrâz, Kahire, ts.; Beyrut 1994; nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl-Selmân, I-VI, Hubar 1997; nşr. Hâlid Abdülfettâh Şiblî, I-IV, Beyrut 1999; nşr. Muhammed Abdülkâdir el-Fâhilî, Beyrut 2000) bid'at kavramını ele alan *el-İ'tişâm*'ı (Kahire, ts.) klasik fıkıh usulü problematiğinin dışında kalan eserlerdir. VIII. (XIV.) yüzyılda ve sonrasında manzum fıkıh usulleri teliflerinin arttığı görülmektedir. İbn Âsım'ın *Urcûze fi'l-uşûl* (*Menba'u'l-vuşûl fi 'ilmi'l-uşûl*) adlı eseri bu manzum usullerin başlıca örnekleri arasındadır.

C) Fıkıhın Alt Disiplinleri. Mâlikî mezhebi uygulanmakta olan fıkha özel bir önem verdiği için fıkıhın tatbik tarihiyle ilgili en zengin literatüre sahiptir. Uygulanan fıkıhı değerlendirme ve kaydetmeye yönelik çabalar Mâlikî mezhebinde nevâzil, şürût ve amelle ilgili eserlerde rahatça gözlemlenebilir.

1. Nevâzil. IV. (X.) yüzyılda ortaya çıkan ve V. (XI.) yüzyılda gelişerek yaygınlaşan

Mâlikî nevâzil literatürünün bir kısmı diğer mezheplerde olduğu gibi sadece fetvalara yer verirken bir kısmı, kadınların mahkemelerde karşılaştıkları meseleleri ve bu konuda izlenecek usulü de ihtiva etmektedir. Ayrıca bu eserlerin çoğu, ele aldıkları meselelerin gerçekleştiği tarihî şartları ve diğer somut bilgileri de ayrıntılı olarak kaydeder. IV. (X.) yüzyılın ilk yarısında Huşnî tarafından telif edilen *Uşûlü'l-füyû'a'alâ mezhebi Mâlik* (nşr. Muhammed el-Mecdûb - Muhammed Ebû'l-Ecfân - Osman el-Bittîh, Tunus 1985) furûk, eşbâh ve nezâir bilgilerini ihtiva etmenin yanı sıra müellifin yaşadığı dönemdeki müftâ bih görüşleri de bir araya getirmektedir. Aynı yüzyılın ikinci yarısında İbn Ebû Zemenin'in *el-Müntehab fi'l-ahkâm*'ı (nşr. Abdullah b. Atiyye er-Reddâd el-Gâmidî, Mekke 1998), IV. (X.) yüzyıl Mâlikî fukahası ve Mâlikî toplumlarının sosyal hayatı yanında Kurtuba amel-line yer vermesiyle dikkat çeker. Ebû'l-Velîd el-Bâcî'nin *Fuşûlü'l-ahkâm ve beyânü mâ medâ 'aleyhi'l-'amel 'inde'l-fukahâ' ve'l-hükkâm*'ı da (nşr. Muhammed Ebû'l-Ecfân, Tunus 1985; Riyad 2002; nşr. Betûl b. Ali, Mağrib 1990) mâ cerâ bihi'l-amel hakkındaki en eski kaynaklardan biridir. Yaklaşık bir asır sonra İsa b. Sehl *el-İ'lâm bi-nevâzili'l-ahkâm* adlı eserinde Kurtuba'daki iftâ meclisinin ve kazâî müşavere meclislerinin kararlarını zikretmektedir. İbn Rüşd el-Cedd'in bir talebesi tarafından bir araya getirilen *en-Nevâzil* (*el-Mesâ'il, el-Fetâvâ, Kitâbü'l-Ecvibe, Cevâbatü İbn Rüşd*, nşr. Muhtâr b. Tâhir et-Telîlî, I-III, Beyrut 1987, nşr. Muhammed Habîb et-Teckânî, I-II, Beyrut 1993) nevâzil sahasındaki temel birkaç kaynaktan biri sayılmaktadır. Bu eser, İbn Rüşd'ün çağındaki Mâlikî fakihleriyle tartışmalarını ve onların verdiği fetva ve kazâ görüşlerini değerlendirmesi bakımından dikkat çekicidir. İbn Ferhûn'un *Tebşîratü'l-hükkâm fi uşûli'l-aḳḳiyeti ve menâhici'l-ahkâm*'ı (Beyrut 1883; Kahire 1958; nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Kahire 1986; nşr. Cemâl el-Mar'aşlî, Beyrut 1995), VIII. (XIV.) yüzyılın en önemli nevâzil eseri olduğu kadar edebî'l-kâdî (yargılama usulü) türünün de temel kaynaklarından biridir. Bu asırla birlikte özellikle amel fıkıhını içeren ve haklarında birçok şerh ve hâşiye yazılan nazımlar ortaya çıkmıştır. Ebû Bekir İbn Âsım'ın *Tuḥfetü'l-hükkâm fi nûketi'l-'uḳûd ve'l-ahkâm* adlı eseri (*el-Âşimiyye*; Kahire, ts., 1949; Beyrut 1994; Zaria 1989; İng. trc. Daura Bello, Zaria 1989; Fr. trc. Leon Bercher, Alger

1958) Endülüs'ün son dönemindeki amel fıkhnı en güzel yansıtan kitaptır. Eser üzerinde yapılan çalışmalar arasında özellikle Meyyâre, İbn Süde et-Tâvüfî ve Ali b. Abdüsselâm et-Tesûlî'nin kitapları zikredilmelidir. Tâvüfî ve Tesûlî'nin şerhleri geç dönem Mâlikî fıkıh eğitimi müfredatındaki temel eserler arasında sayılmaktadır. Ebû'l-Hasan ez-Zekkâk'ın *Lâmiyetü'l-ahkâm* (*Lâmiyetü'z-Zekkâk*) olarak tanınan meşhur nazmı da (Fr. trc. Ould Abdelkader - Merad ben Ali, Casablanca 1927) birçok şerh ve hâşiye çalışmasına esas teşkil etmiştir. Zekkâk'ın çağdaşı Venşerîsî, Mâlikî tarihi boyunca ortaya çıkan nevâzil görüşlerini kapsayan bir tedvin faaliyetine girişerek nevâzil literatürünün en dikkat çekici çalışmalarından birini meydana getirmiştir. *el-Mi'yârü'l-mu'rib ve'l-câmî'u'l-mağrib 'an fetâvâ 'ulemâ'i İfrîkiyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib* adlı eserinde (nşr. Muhammed Haccî, Rabat 1981; I-XIII, Beyrut 1983) fetvalarına yer verdiği kişiler İmam Mâlik'in talebelerinden kendi akranlarına kadar uzanır. Nevâzil görüşlerinin yanı sıra çeşitli Mâlikî fıkıh metinlerini de bütün olarak ihtiva etmesiyle tanınan ve tipik bir nevâzil eseri olmanın ziyade bir ansiklopediyi andıran *el-Mi'yâr* üzerine Ahmed Bâbâ et-Tinbûktî'nin *Tertîbü'l-câmî'* adlı önemli bir çalışması bulunmaktadır. Ahmed Bâbâ'dan yaklaşık yarım asır sonra Abdurrahman b. Abdülkâdir el-Fâsî'nin kaleme aldığı *Nazmü'l-'ameli'l-Fâsî* (Muhammed b. Abdüssamed Kennûn'un şerhiyle birlikte, Mağrib 1930) amel-i Fâsî literatüründe önemli bir dönüm noktasını oluşturur. Zekkâk'ın *Lâmiye*'sinde yer alan yirmi kadar amel-i Fâsî hükmüne 300 kûsür madde daha ekleyen bu metin üzerine Sicilmâsî'nin ve Mehdi el-Vezzânî'nin yazdığı şerhler burada zikredilmelidir. Bu iki şârihin diğer eserleri de geç dönem Mâlikî nevâzil literatürünün en önemli çalışmalarını teşkil eder. Sicilmâsî'nin *Nazmü'l-'ameli'l-mutlak*'ı (Nikâh babı İngilizce tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır; Henry Toledano, *Judicial Practice and Family Law in Morocco: The Chapter on Marriage from Sijilmasi's al-Amal al-Mutlaq*, Colorado 1981) mutlak amel olarak kabul edilen görüşleri toplayan başlıca kaynaktır. Mehdi el-Vezzânî'nin *en-Nevâzilü'l-cedidetü'l-kubrâ li-ehli Fâs ve gayrihim mine'l-bedvi ve'l-kurâ* adlı eseri (I-XI, Fas 1318; nşr. Ömer b. Abbâd, I-XII, Rabat 1996-2000) Venşerîsî'nin *el-Mi'yâr*'ı gibi büyük bir tedvin çalışması-

nın ürünü olup geç dönem Mağrib amel-lerini bir araya getirmektedir.

2. **Şürût.** III. (IX.) yüzyılın başında Endülüs'te ortaya çıktığı sanılan Mâlikî şürût literatüründe daha ziyade "vesâik" ve "mehâdir" kelimeleri kullanılmıştır. İbnü'l-Hindî'nin (ö. 399/1009) *el-Veşâ'ik* ve *ş-şürût* adlı eseri, muhtasar fıkıh bilgileri ve ona eklenen şürût metinlerinin ardından tarih, edebiyat ve fevâid bilgilerinin kayıtlı olduğu büyük bir divan olarak Mağribli ve Endülüslüler'in başlıca şürût kaynakları arasında sayılmaktadır. Ebû'l-Hasan el-Mutayyitî'nin (ö. 570/1174-75) *en-Nihâye ve't-tamâm fi ma'rifeti'l-veşâ'iki ve'l-ahkâm* adlı eseri, şürût metinlerinin yanı sıra birçok Mâlikî fakihinin görüşlerine ve Endülüs mahkemelerinde ortaya çıkan kazâi icthadlara yer vermektedir. İki asır sonra Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Fişâlî tarafından telif edilen şürût eseri, geç dönem Mâlikî tarihindeki en yaygın şürût metinlerinden biri olup üzerine Venşerîsî ve Azzûm gibi Mâlikî fakihlerinin şerhleri bulunmaktadır.

3. **Kavâid ve Furûk.** Mâlikî literatüründe Karâfî'nin *el-Furûk*'u (I-IV, Tunus 1302; I-IV, Kahire 1347/1928; Beyrut 1998; nşr. Muhammed Sirâc - Ali Cum'a Muhammed, Kahire 2001) kavâid, eşbâh ve nezâir ile furûk sahasındaki birçok ilki bünyesinde barındırmaktadır. Bu eser üzerine İbnü's-Sât'ın şerhi ve Ya'kurî'nin muhtasarı özellikle dikkat çekmektedir. Karâfî'nin ardından gelen nesil bu sahada *el-Furûk*'tan sonra en tanınmış eserleri kaleme alır. Karâfî'nin talebesi İbn Râşid ve çağdaşları Ebû'l-Kâsım İbn Cüzey el-Kelbî ile Muhammed b. Muhammed el-Makkarî, Mâlikî mezhep birikimini küllî kaide ve zabıtlarla yeniden ifade etmiştir. X. (XVI.) yüzyılın ilk yarısında bu sahada yeni bir gelişme dalgası görülmektedir. Birbirinin çağdaşı olan Zekkâk, İbn Gâzî, Venşerîsî ve oğlu Abdülvâhid, küllî kaideleri ve mezhebin esaslarını teşkil eden fikhî zabıtları kuşatmayı hedefleyen eserler kaleme almıştır (ayrıca bk. FURÛK; KAİDE).

4. **Hilâf.** Erken dönem Mâlikî literatüründe hilâf eserleri daha çok Irak Mâlikî çevresine mensup yahut bu çevrenin talebesi olmuş kişiler tarafından kaleme alınmıştır. Teşekkül devrinin sonlarına doğru Bekir b. Muhammed el-Kuşeyrî (ö. 344/955) ve İbnü'l-Cellâb *Mesâ'ilü'l-hilâf* başlığını taşıyan eserler telif etmişler. Ebû Saîd el-Kazvî'nin (ö. 390/1000)

Kitâbü'l-Mu'temed fi'l-hilâf'ı ve çağdaşı İbnü'l-Kassâr'ın *'Uyûnü'l-edille fi mesâ'ili'l-hilâf beyne fuukahâ'i'l-emşâr*'ı Mâlikî hilâf literatürünün erken dönem önemli metinleri arasındadır. Kâdî Abdülvehhâb'ın hilâfa dair *el-Ma'ûne li-dersi mezhebi 'âlimi ehli'l-Medîne* (*el-Ma'ûne 'alâ mezhebi 'âlimi ehli'l-Medîne*; nşr. Hamîş Abdülhak, I-II, Mekke 1995) ve *el-İşrâf 'alâ (nüketi) mesâ'ili'l-hilâf* (nşr. el-Ceyb b. Tâhir, I-II, Beyrut 1999) adlı eserleri daha sonraki Mâlikî literatürünü derinden etkilemiştir. Bir asır sonra Ebû Bekir İbnü'l-Arabî *el-İnsâf fi mesâ'ili'l-hilâf* ve *et-Telhîş fi mesâ'ili uşûli'l-hilâf* adlı eserlerini kaleme alır (ayrıca bk. HİLÂF).

5. **Tabakat.** IV (X) ve V. (XI.) yüzyıllarda Huşenî ve İbn Ebû Düleym gibi müellifler Mâlikî tabakatı hakkında eser kaleme almakla beraber bu eserlerden yararlanın Kâdî İyâz'ın *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik* adlı eseri Mâlikî tarihi boyunca süren bir tabakat geleneğini başlatmıştır. Kâdî İyâz'ın ardından gelen başlıca Mâlikî tabakat müellifleri eserlerini *Tertîbü'l-medârik*'i esas metin kabul ederek kaleme almışlardır. İbn Ferhûn'un *ed-Dibâcû'l-müzeheb fi ma'rifeti a'yân 'ulemâ'i'l-mezhebi* VI. (XII.) yüzyıla kadar Kâdî İyâz'ın eserini özetlemiş ve sonraki iki asırda yaşayan Mâlikî fakihlerini de eklemiştir. XI. (XVII.) yüzyılda Bedreddin el-Karâfî'nin *Tevşîhu'd-Dibâc*'ı ve Ahmed Bâbâ et-Tinbûktî'nin *Neylû'l-ibtihâc bi-tatrîzi'd-Dibâc ve Kifâyetü'l-muhtâc li-ma'rifeti men leyse fi'd-Dibâc*'ı, Muhammed b. Tayyib el-Kâdirî'nin *el-İklîl ve't-tâc fi tezyîli Kifâyeti'l-muhtâc*, *ed-Dibâc*'ın muhtevasının yanında müelliflerin Kâdî İyâz'dan kendi dönemlerine kadar geçen zaman dilimi içinde yaşayan Mâlikîler'in biyografilerini ekledikleri eserlerdir. Muhammed Mahlûf'un *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fi tabakâti'l-Mâlikiyye*'si modern dönemde telif edilen en tanınmış Mâlikî tabakatıdır.

Mâlikî mezhebinin hâkim olduğu bölgelerin tarih ve biyografileri Mâlikî tabakatı olarak kaleme alınmamış olsa da bu mezhebin fukaha biyografileri için temel kaynaklar arasındadır. Söz konusu eserlerin başlıcaları arasında Humeydî'nin *Cezvetü'l-muktebis fi târihi 'ulemâ'i fi'l-Endelüs*, Huşenî'nin *Kudâtü Kurtuba*, İbnü'l-Faradî'nin *Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs*, Ebû'l-Arab'ın *Tabakâtü 'ulemâ'i İfrîkiyye*, Abdurrahman ed-Debbâğ'ın

Me'âlimü'l-îmân, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed el-Mâlikî'nin *Riyâzü'n-nüfûs*, İbnü'l-Kâdî'nin *Cezvetü'l-iktibâs*, İbn Asker el-Mağribî'nin *Devhatü'n-nâşir*, Makkarî'nin *Nefhu't-tîb*, Muhammed b. Tayyib el-Kâdirî'nin *Neşrü'l-meşânî*, Abbâs b. İbrâhîm'in *el-İ'lâm bi-men hâle Merrâkûş* ve *Ağmât mine'l-a'lâm* ve Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî'nin *Selvetü'l-enfâs* adlı eserleri sayılabilir.

Mâlikî mezhebinin özellikle müteahhirîn döneminde ortaya çıkan literatürü mezhep birikimi hakkında kendine has bir terminoloji geliştirmiştir. Bu terminoloji içinde "rivâyât" İmam Mâlik'ten nakledilen görüşleri, "akvâl" Mâlikî mezhebine mensup fakihlere ait görüşleri ifade etmektedir. Mezhep birikimine ait görüşlerin nakledilmesinde ortaya çıkan farklılıklara ise "turuk" adı verilmektedir. Mâlikî mezhebi içinde tahrîc ile elde edilen hükümler "evcu" olarak adlandırılır. Aynı yahut benzer mezhep tasavvurunu ve birtakım fikhî görüşleri paylaşılan müteahhirîn dönemi Mâlikî çevrelerinin önderleri hakkında da bir dizi terim üretilmiştir. Buna göre Eşheb ve İbn Nâfi' "karînân", Mutarrîf b. Abdullah ve İbnü'l-Mâcîşûn "ahavân", Kâdî İbnü'l-Kassâr ve Kâdî Abdülvehhâb yahut onun yerine Kâdî İsmâil, "kâdiyân, İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî ile İbnü'l-Kâbisî "şeyhân" olarak adlandırılmaktadır. İmam Mâlik'ten İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'ye kadar süren zaman dilimi içindeki fakihlere mütekaddimîn denilmektedir. İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî dönemi ve sonrasındaki müteahhirîn devrinde çalışmaları birer dönüm noktası kabul edilen birçok fakihe özel bir sıfat verilmektedir. Meselâ İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî "şeyh", Mâzerî "imâm", Ebû Bekir et-Turtûşî "üstâd" ve İbn Rüşd el-Ced "hâfîz" el-mezheb" sıfatları ile temsil edilmektedir.

6. Modern Dönemde Mâlikî Mezhebi Hakkında Çalışmalar. Özellikle II. Dünya Savaşı sonrasına kadar Mâlikî mezhebi hakkında Batı'da yapılan çalışmaların çoğunluğu Kuzey ve Batı Afrika'yı sömürgeleştiren Avrupa ülkelerinde gerçekleştirilmiş ve Fransa uzun süre söz konusu çalışmaların merkezi kabul edilmiştir. Telif çalışmalarının yanı sıra bazı Mâlikî hisbe eserlerini de tahkik eden E. Lévi-Provençal, kazâ tarihi çalışmaları ile tanınan Emile Tyan ve Mâlikî tarihi ve biyografileri üzerinde eserler veren Roger Îdrîs, bu dönemde Fransızca'daki Mâlikî literatürüne katkıda bulunan başlıca kişiler arasında sayılabilir. Aynı devirde İtalyan araş-

tırmacıların da Mâlikî mezhebine ilgi duyduğu görülmektedir. İtalyan şarkiyatçılarından David Santillana'nın Mâlikî hukuku üzerine kaleme aldığı *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita* (Roma, Istituto per l'Oriente, I-II [1925-1938]) bu mezhebe dair Avrupa'da yazılmış başlıca eserler arasındadır. II. Dünya Savaşı'nın ardından bağımsızlığını kazanan bazı Afrika ülkelerinde resmî dilin Fransızca olarak kalması ve birçok Mâlikî kökenli Afrikalı'nın gerek Fransız Akademisi ve gerek Fransa'da yaşayan Mâlikî topluluğu için bu mezhep hakkında eserler yazması, Mâlikî mezhebine dair Batı'da en geniş literatürün Fransızca olmasına yol açmıştır. Mâlikî fıkıh usulü ve tarihine dair önemli telif ve tahkik çalışmaları olan Abdülmecid et-Türkî (Abdel Maged Turki), bu dönemde Fransa'daki Mâlikî çalışmalarına katkıda bulunmuş akademisyenlere örnek olarak verilebilir. İspanya tarihinin bir parçasını oluşturduğu için modern İspanyol akademisinin İslâm medeniyeti hakkındaki çalışmalarının çoğunluğu Endülüs'le olduğu kadar Mâlikî mezhebiyle de ilgili olmuştur. Almanca ve İngilizce konuşan Batılı ülkelerde XX. yüzyılın daha sonraki dönemlerinde gelişmeye başlayan çalışmalar arasında özellikle Miklos Muranyi'nin erken dönem Mâlikî literatürüne dair eserleri ve örnek olarak *Materialien zur malikitischen rechts literature* (Wiesbaden 1984) burada zikredilmelidir.

Modern İslâm dünyasında Mâlikî mezhebi çalışmaları bilhassa mezhebin yayıldığı Kuzey ve Batı Afrika'da yapılmaktadır. Özellikle Mâlikî mezhebini pozitif hukuk kaynağı olarak kabul etmiş Fas gibi Afrika ülkelerinde bu mezhep hakkındaki araştırmalar yoğunlaşmıştır. Mâlikî mezhebi bu bölgedeki ülkelerin bağımsızlığını kazanmasının ardından ulus-devlet kimliğinin bir parçası haline gelmiş, dolayısıyla mezhep hakkındaki araştırmalar resmî destek görmüştür. Nitekim İmam Mâlik ve Kâdî İyâz gibi Mâlikî simaları hakkındaki sempozyumlar, mezhebin temel metinlerinden bir kısmının tahkiki Fas, Cezayir gibi devletlerin destekleriyle gerçekleştirilmiştir. Mâlikî metinlerinin tahkik ederek yayımlama çalışmaları arasında merkezi Beyrut'ta bulunan Dârü'l-garbi'l-İslâmî'nin çabaları da burada belirtilmelidir. Öte yandan Mâlikî mezhebinin hâkim olduğu Dübey Emirliği'nde kurulan Dârü'l-buhûs li'd-dirâsâtî'l-İslâmiyye ve İhyâ'it-türâs bu mezheple ilgili araştırma-

ları destekleyen önemli merkezler arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Mezhebin usul ve fûrû alanındaki görüşleri ve yapılan değerlendirmeler için esas alınan temel metinler madde içinde zikredildiğinden burada ayrıca verilmemiştir. İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Ukkâşe), s. 494, 498; Ebû Bekir el-Mâlikî, *Riyâzü'n-nüfûs* (nşr. Beşîr el-Bekkûş), Beyrut 1403/1983, I, 200-294, 345-375; Muhammed b. Hâris el-Huşenî, *Uşûlü'l-fütü'yâ fi'l-fık'h 'alâ mezhebi'l-İmâm Mâlik* (nşr. M. Ebû'l-Ecfân v.dğr.), [baskı yeri yok] 1985 (Dârü'l-Arabiyye), s. 22; İbnü'l-Kütyye, *Târîhu iftîhâh'l-Endelûs* (nşr. İbrâhîm el-Ebyârî), Beyrut 1402/1982, s. 61-63; İbnü'l-Cellâb, *et-Tefrî'* (nşr. Hüseyin b. Sâlim ed-Dehmânî), Beyrut 1408/1988, neşreden giriş, I, 125, 126, 150; İbn Ebû Zeyd, *el-Câmi' fi's-sünen ve'l-âdâb ve'l-meğâzî ve't-târîh* (nşr. M. Ebû'l-Ecfân – Osman el-Bittîh), Beyrut 1405/1985, neşreden giriş, s. 45-46; İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime fi'l-üşûl* (nşr. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî), Beyrut 1996, s. 7, 9, 10, 11, 15, 17, 25; İbn Abdülber, *Câmi'u beyânî'l-İlm* (nşr. Abdurrahman M. Osman), Medine 1388/1968, s. 76-77; a.mlf., *el-İntikâ'* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1417/1997, s. 59; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ah-kâmü'l-Kur'ân* (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Lübnan 1987, II, 734, 787; III, 1472; IV, 1840; İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahşîl* (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1404/1984, neşreden giriş, I, 21; a.mlf., *el-Câmi' mine'l-mukaddimât* (nşr. Muhtâr b. Tâhiret-Telîfî), Arman 1405/1985, s. 351-352; a.mlf., *Fetâvâ* (nşr. Muhtâr b. Tâhir et-Telîfî), Beyrut 1987, neşreden giriş, I, 55-67; İbn Şâs, *İkdu'l-cevâhîr's-şemine fi mezhebi 'âlimi'l-Medine* (nşr. M. Ebû'l-Ecfân – Abdülhafîz Mansûr), Beyrut 1415/1995, I, 3-4; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-mugrib*, IV, 59-60; Şâtibi, *el-Muvâfakât*, II, 283, 258; III, 43, 289-290, 325; IV, 89-91, 132, 150, 199, 202; a.mlf., *el-İtîsâm*, (nşr. M. Reşîd Rızâ, Kahire, ts. el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kubrâ), II, 111-153; İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1054-1055; Makrîzî, *el-Fihât*, II, 333-334; Venşerîsî, *el-Mi'yârü'l-mu'rib* (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1401/1981, II, 450; X, 282, 443-445; Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âşâr*, I, 477; Selâvi, *el-İstikşâ*, I, 137-142; II, 126; Ahmed Teymur, *Nazra târihiyye fi hudûsî'l-mezâhibi'l-erba'a: el-Hanefî ve'l-Mâlikî ve's-Şâfi'î ve'l-Hanbelî*, Kahire 1932, tür.yer.; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, s. 373, 359, 445-450; M. Ebû Zehre, *Mâlik: Hayâtühü ve 'ârâ'ühü ve fikhüh*, Kahire 1952, s. 257, 360-365; J. S. Trimingham, *A History of Islam in West Africa*, Oxford 1962, s. 31, 98; Sezgin, *GAS*, I, 457-484; M. Âbid el-Fâsî, *Fihrisü mahtûâtî Hizâneti'l-Karaviyyîn*, Dârülbeyzâ 1399-1403/1979-83, I, 257, 333, 508; III, 173, 223, 256-257, 313-314; Ould Bah M. el Mokhtar, *La littérature juridique et l'évolution du malikisme en Mauritanie*, Tunis 1981, tür.yer.; Abdülazîz Binabdullah, *Ma'îmetü'l-fıkhi'l-Mâlikî*, Beyrut 1403/1983, s. 7-30, 39-49; *Nedvetü'l-İmâm Mâlik: İmâmü dâri'l-hicre: Devretü'l-Kâdî 'İyâz*, Muhammediye 1983-84, I-III, tür.yer.; Ömer b. Abdülkerîm el-Cidî, *el-'Urf ve'l-âmel fi'l-mezhebi'l-Mâlikî*, Rabat 1404/1984, s. 342, 344; İbrâhîm Harekât, *el-Mağrib 'abre't-târîh*, Dârülbeyzâ 1405/1984, I, 176-180, 244-249 305-308; II, 145-147, 227-229; Abdülkerîm Şehbûn, *Şerhu müdeveneti'l-ah-*

vâli's-şahsiyeti'l-Mağribiyye, Rabat 1987, I, md. 82, 172, 216, 297; Ahmed Yûsuf, *Ma hâlefe'l-Endelûsiyyûn fîhi mezhebe Mâlik*, Kahire, ts. (Dârû's-sekâfe), s. 11-16; M. Muranyi, *Dirâsât fî meşâdirî'l-fıkhi'l-Mâlikî* (trc. Ömer Sâbir Abdülcelîl v.dğr.), Beyrut 1988, tür.yer.; Hassan b. Muhammed Hüseyin Felmebân, *Haberû'l-vâhid izâ hâlefe 'amele ehli'l-Medîne*, Dübey 1421/2000, s. 109-129, 230, 244, 287; M. Riyâz, *Uşûlû'l-fetvâ ve'l-kazâ' fî'l-mezhebi'l-Mâlikî*, Dârûlbeyzâ 1419/1998, tür.yer.; Mustafa Herrûs, *el-Medresetü'l-Mâlikîyyetü'l-Endelûsiyye ilâ nihâyeti'l-karnî's-sâlis el-hicrî*, Muhammedîye 1418/1997, s. 36, 386-398; M. el-Kettânî, "el-Mezhebü'l-Mâlikî bi'l-Mağrib ve'l-Endelûs, nazarât fî'n-neş'e ve'l-istikrâr", *Buhûşû'l-mülteka'l-İsbânî'l-Mağribî's-sânî li'l-'ulûmî'l-târîhiyye*, Madrid 1992, s. 115-142; Abdülazîz b. Sâlih el-Huleyfî, *el-İhtilâfû'l-fıkhi fî'l-mezhebi'l-Mâlikî: Muştalahâtühü ve esbâbühü*, Devha 1993, tür.yer.; Hacıvî, *el-Fikrû's-sâmi* (nşr. Eymen Sâlih Şa'bân), Beyrut 1416/1995, IV, 196-206, 235-383, 464-470, 491-493; M. Fadel, *Adjuciation in the Mâlikî Madhhab: A Study of Legal Process in Medieval Islamic Law* (doktora tezi, 1995), The University of Chicago, s. 242-255, 261; H. Mansour, *The Mâlikî School of Law: Spread and Domination in North and West Africa 8th to 14th Centuries*, Austin-Winfield 1995, s. 46-48, 107; Abdüsse-lâm el-Aserî, *Nazarîyyetü'l-ağz bimâ cerâ bi-hi'l-amel fî'l-Mağrib fi itârî'l-mezhebi'l-Mâlikî*, Rabat 1417/1996, s. 45-71, 116, 135-145; Ali b. Muhammed ez-Zehrânî, *el-Hayâtü'l-İlmiyye fî Şikillîyyetü'l-İslâmiyye*, Mekke 1417/1996, s. 140-141, 142-144, 145; Ahmed Emîn el-Amrânî, *el-Hareketü'l-fıkhiyye fî 'ahdi's-Sultân Muhammed b. 'Abdillâh el-'Alevî*, Rabat 1417/1996, I, 24-25, 27, 49, 62; II, 304-306; Abdul-lah b. İbrâhîm el-Alevî, *Neşrû'l-bûnûd*, Muhammedîye, ts. (Matbaatü fezâle), I, 89-105; C. Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law 9th-10th Centuries*, Leiden 1997, s. 156-177; M. İbrâhîm Alî, *İşlâhü'l-mezheb 'inde'l-Mâlikîyye*, Dübey 1421/2000, tür.yer.; Muhammed el-Medenî Bûsâk, *el-Mesâ'ilü'lletî benâha'l-İmâm Mâlik 'alâ 'amelî ehli'l-Medîne*, Dübey 1421/2000, I, 67-73, 106; J. E. Brockopp, *Early Maliki Law: Ibn 'Abd al-Hakam and His Major Compendium of Jurisprudence*, Leiden 2000, s. 1-71; N. Levzion, "Islam in the Bilad al-Sudan to 1800", *The History of Islam in Africa* (ed. N. Levzion - R. L. Pouwels), Athena 2000, s. 63-91; A. Christelow, "Islamic Law in Africa", a.e., s. 373-396; Kemal A. Farukî, "al-Shafii's Agreement and Disagreement with the Mâlikî and Hanafî Schools", *IS*, X (1971), s. 129-136; M. Khalid Masud, "A History of Islamic Law in Spain: An Overview", a.e., XXX/1-2 (1991), s. 7-35; D. S. Powers, "The Mâlikî Family Endowment: Legal Norms and Social Practices", *IJMES*, XXV (1993), s. 379-406; P. Scholz, "Legal Practice in the Malikite Law of Procedure", *al-Qantara*, XX, Madrid 1999, s. 417-435; N. Cottart, "Mâlikîyya", *EI²* (İng.), VI, 278-283.



EYYÜP SAİD KAYA

MÂLİKİYYE

(bk. MÂLİKİ MEZHEBİ).

MÂLİKÜ'L-MÜLK

(bk. MELİK).

MÂLİNÎ

(الماليني)

Ebû Sa'd Ahmed b. Muhammed
b. Ahmed el-Mâlinî el-Herevî
(ö. 412/1022)

Hadis hâfızı, sûfî.

Herat yakınlarındaki Mâlin köyüne nisbet edildiğine göre aslen oralı olduğu söylenebilir. Tâvûsü'l-fukarâ lakabıyla tanınmış olup Cürcân, Nişâbur, İsfahan, Hûzistan, Basra, Bağdat, Kûfe, Şam, Mısır, Mekke ve Medine gibi yerleri dolaşarak pek çok kimseden hadis dinledi. Cürcân'a ilk gidişinin 364'te (975) olduğu kaydedilmekte (Sehmî, s. 124) ve bundan seyahate oldukça erken dönemlerde başladığı anlaşılmaktadır. Sadece *Kitâbü'l-Erba'în*'indeki şeyhlerinin sayısı doksanı bulan Mâlinî İbn Adî, İbn Nuceyd, Katîl, Ebû's-Şeyh ve Rabaî gibi hocalarından istifade etti. Aynı zamanda kendilerinden hadis dinlediği Abdülganî el-Ezdî ve Temmâm er-Râzî başta olmak üzere Ebû Nasr es-Siczî, *es-Sünenü'l-kübrâ*'sında 348 rivayetine yer veren Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Târîhu Bağdâd*'ında doğrudan ve dolaylı olarak nakillerde bulunan Hatîb el-Bağdâdî ve kendisinden en son rivayette bulunduğu belirtilen Hilâî (Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XIX, 75) onun talebelerinden bazılarıdır.

Rivayetlerinde şeyhlerini şöhret kazandıkları isimlerinden başka adlarla kaydederek tedlîs yaptığı ifade edilen Mâlinî'nin, çağdaşı Hâkim'in *el-Müstedrek*'inde "alâ şartihimâ" ölçüsünde hadis bulunmadığını söylediği rivayet edilmiş, ancak Zehebî onun böyle bir değerlendirme için yeterli ilmi birikime sahip olmadığını, bu iddianın aynı dönemde yaşamış âlimler arasında zaman zaman görülen kıskançlıktan kaynaklandığını belirterek Hâkim'i savunmuştur (a.g.e., XVII, 175).

Mâlinî'nin Horasan dönüşü son defa Cürcân'a uğradığını, telifle meşgul olduğu *Târîhu Cürcân* adlı çalışmasını beğendiğini ve bu kitaba kendi adını da yazmasını istemesi üzerine kendisini eserine aldığını belirten Sehmî onun Cürcân'dan ayrıldıktan (407/1016) sonra İsfahan, Bağdat ve Şam'a uğrayarak Mısır'a geçtiğini

ve 409'da (1018) orada vefat ettiğini söyler. Ancak Hatîb el-Bağdâdî, Mâlinî'nin bu tarihte Bağdat'ta bulunduğunu, Câmiu'l-Mansûr'un yanındaki ribâtta kendisinden hadis dinlediklerini ve buradan Mekke'ye, ardından Mısır'a gittiğini, Zehebî de Sehmî'nin yanlış olduğunu belirttikten sonra her iki müellif onun 17 Şevval 412'de (24 Ocak 1022) öldüğünü kaydetmektedir (*Târîhu Bağdâd*, IV, 372; *A'lâmü'n-nübelâ*, XVII, 302).

Eserleri. 1. *Kitâbü'l-Erba'în fî şüyûhi's-şûfiyye*. Bazı mutasavvıflar vasıtasıyla zühed, dünyadan yüz çevirme, Allah'a yönelme, ilim tahsilinin önemi, tevekkül gibi konularda rivayet edilen kırk hadisi ihtiva etmektedir. Müellif, rivayetlerini eserine almak üzere seçtiği mutasavvıfların adlarını herhangi bir sıralama gözetmeksizin başlık olarak kullanmış, bunun altında senedde bu şahsın yer aldığı rivayeti kaydettikten sonra onun konuyla ilgili haberlerini zikretmiştir. Zehebî'nin münker rivayetlerin bulunduğunu söylediği eser (*A'lâmü'n-nübelâ*, XVII, 303) Âmir Hasan Sabrî tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1417 / 1997). 2. *Hadîs*. Bir nüshası Dârû'l-kütübî'z-Zâhiriyye'de kayıtlıdır (Mecmua, nr. 388/26). 3. *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*. İbn Hacer'in *Tebşîrû'l-müntebih*'te Ruşâfî vasıtasıyla nakilde bulunduğunu söylediği (IV, 1513) ve Müttakî el-Hindî'nin *Kenzü'l-ummâl*'ine aldığı hadislerden ikisini ondan aktardığını ifade ettiği (XIII, 436; XV, 733) eserin günümüze ulaşmış olmadığı bilinmemektedir. Mâlinî'nin bunların dışında *Ehâdisü'l-İmâm Mâlik b. Enes*, *el-Fütüvve*, *Müsnedü şüyûhi's-şûfiyye*, *el-Esbâb ve'l-ensâb* adlı eserleri kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Mâlinî, *Kitâbü'l-Erba'în fî şüyûhi's-şûfiyye* (nşr. Âmir Hasan Sabrî), Beyrut 1417/1997, neşreden giriş, s. 29-59; Sehmî, *Târîhu Cürcân* (nşr. M. Abdülmuîd Han), Beyrut 1407/1987, s. 124; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, IV, 371-372; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, V, 44; İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Sâfiyye* (nşr. Muhyiddin Ali Necîb), Beyrut 1413/1992, I, 360; İbn Abdülhâdî, *Ulemâ'ü'l-hadîs*, III, 267; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XVII, 175, 301-303; XIX, 75; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 1070-1072; İbn Hacer, *Tebşîrû'l-müntebih*, IV, 1512, 1513; Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl*, XII, 436; XV, 733; *Keşfü'z-zunûn*, I, 53; *Hedîyyetü'l-ârifîn*, I, 72; Kettânî, *er-Risâletü'l-müste'trafe*, s. 102-103, 116; Sezgin, *GAS*, I, 674; Cezzâr, *Medâhilü'l-mu'ellifîn*, III, 1443-1444.



ABDÜLKADİR ŞENEL

MALİYE NEZÂRETİ

(bk. DEFTERDAR).

MALKOÇ BEY CAMİİMacaristan'ın Şikloş şehrinde
XVI. yüzyılda yapılmış cami.

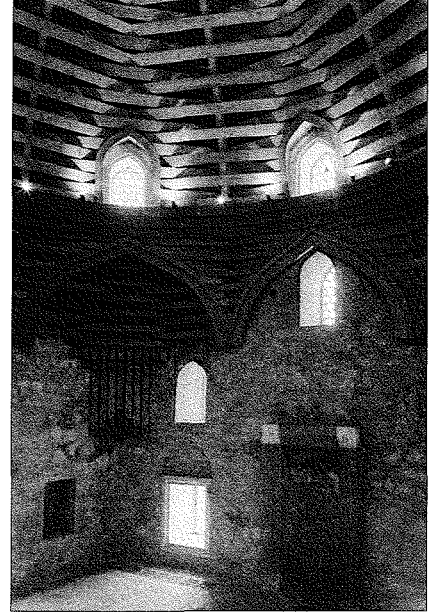
Macaristan'daki Peç (Peçuy) şehrinin 30 km. kadar güneyinde bulunan Şikloş, Osmanlı döneminde gerek tepedeki iç kalede gerekse eteğindeki aşağı kale ve dış varoşunda toplam sayısı Ekrem Hakkı Ayverdi tarafından on dört olarak tesbit edilen, fakat sadece bir tanesi yakın tarihlerde meydana çıkarılan cami ve mes-cidin bulunduğu önemli bir yerleşim birimidir. Dış varoшта yer alan Malkoç Bey Camii'nin bu devirde aynı adı taşıyan kişilerden hangisi tarafından yaptırıldığı açık olarak bilinmemektedir. Edirne'de de günümüzde hiçbir izi kalmayan Malkoç Bey Camii bulunmaktaydı. Fâtih Sultan Mehmed döneminde yaşamış Malkoçoğlu Bâli Bey'den başka Bosna'da Banyaluka'da, 973'te (1565-66) vefat eden timar beylerinden bir başka Malkoç Bey'in türbesi mevcuttur. Peçuylu İbrâhim, 1004 (1595-96) yılında geçen bir olay dolayısıyla Sege-din (Szeged) sancak beyi Kara Ali Bey'in kardeşi gazi Malkoç Bey'den bahsetmektedir (*Târih*, I, 17). Şikloş'taki caminin bu zat tarafından yaptırılmış olması mümkündür. Macar araştırmacısı Gerö Gyözö ise caminin 1565'te vefat eden Bosna Klis sancak beyi Malkoç Bey tarafından inşa edilmiş olabileceğini ileri sürmektedir. Evliya Çelebi, Kanije'yi kurtarmak için çıkılan seferde uğradığı Şikloş'ta kalenin etrafı bir tarifini yaptıktan sonra beşi

müslümanlara, ikisi hristiyanlara ait dış varoştaki mahallelerde yedi cami ve mes-cid bulunduğunu bildirerek bunlardan koruluk içinde olan Malkoç Bey Camii'nden kısaca bahseder. O yıllarda mevcut cami kurşun örtülü olup yüksek bir minareye sahipti.

Macaristan'dan Türkler'in çekilmesiyle Malkoç Bey Camii sahihsiz kalmış, bir müddet sonra büyük ölçüde değişikliğe uğramış ve ev haline getirilerek yaklaşık üç asır boyunca öylece kullanılmıştır. XIX. yüzyıl içlerinde çizilerek gravür olarak yayımlanan bir resim bu eski ibadet yerinin nasıl bir görünüme sokulmuş olduğunu göstermektedir. Resimde caminin sadece alt kat pencereleri görülmektedir. Dış cephelerine bitleştirilen iki merdiven, trompların başlangıç hizasında yapılan muhtemelen ahşap bir kata çıkışı sağlı-yordu. Kubbe kasnağı da bir kat olarak kullanılıyor olmalıydı. Kubbenin üstü piramit biçiminde ahşap bir çatı ile örtülmüş, ayrıca yapıya iki de baca eklenmişti.

Türkler ayrıldıktan sonra Şikloş bölgesine hâkim olan kumandan Gabriele de Vecchi'nin İslâmî eserlere karşı yürüttü-ğü yıkımdan kurtulan cami, Osmanlı döneminden kalan birkaç mimari eseri bulup restore ederek ortaya koymaya büyük gayret gösteren Macar ilim adamları tarafından üzerindeki bütün eklemelerden ayıklanarak gerçek yapısı ile açığa çıkarılmıştır. Ancak cami zaman içinde birçok tâdilâta uğradığı gibi 1901'de kub-besi ve bir kısım duvarları yıkılmış (Gyözö, *Monuments*, s. 24-25), daha sonra da pek çok değişiklik görmüştür. 1980'e doğru çalışmalar başladığı sırada caminin içinde ve dışındaki eklemeler kısmen kaldırılmış, mimari ana çizgileriyle belirlenerek pencereler ve mihrap ortaya çıkarılmıştır. Ardından sürdürülen çalışmalarla cami 1992'de esaslı şekilde tamir edilmiştir. Restorasyon planlarında minaresi de olmasına rağmen son fotoğrafında minarenin yapılmadığı görülmektedir (1992'de tamamlanan restorasyon hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gyözö v.dğr., *Siklós-Malkocs bey-dzsâni*, s. 1-16). 1994 Bosna savaşı esnasında cami Bosnalı mülteciler tarafından ibadete açılmıştır.

Malkoç Bey Camii klasik kubbeli küçük bir ibadet yeri olarak tasarlanmış, aralarda tuğla da kullanılmak suretiyle moîoz taşlardan yapılmıştır. Dış duvar yüzeylerinde meydana çıkarılan esas sıva kalıntılarından aslında cephelerin kesme taş ve derzleri taklit edecek şekilde kapatıl-



Malkoç Bey Camii'nin harim kısmından bir görünüş

mış olduğu anlaşılmaktadır. Pencereler ise taş söveli ve tuğladan sivri kemerlidir. Dışarıdan 12 m. kadar uzunluğa sahip kare planlı bir yapı olan caminin her cephe-sinde altta ikişer büyük pencere vardır. Ayrıca üstte daha ufak pencerelerden başka kubbe kasnağında da pencereler bulunur. Yaklaşık 9,80 m. çapındaki kub-beye geçiş köşe trompları ile sağlanmış-tır. Hayli tahrip edilmiş olmasına rağmen mukarnaslı mihrabın üst kısmı buluna-bilmiştir. Giriş cephesinde sağ taraftaki pencerenin içinden duvar kalınlığına oyulmuş bir merdiven başlangıcı yalnız temeli kalan minareye çıkışı sağlıyordu. Ekrem Hakkı Ayverdi, 1976'da yaptığı inceleme-ye dayanarak bu ölçülerdeki ve bu tipte-ki camilerde genellikle rastlandığı gibi gi-rişte kemerleri dört sütuna dayanan üç bölümün olduğunu tahmin etmiştir. Bu bölümlerin her biri kubbelerle örtülü ol-malıydı (*Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eser-leri I*, s. 260, 263).

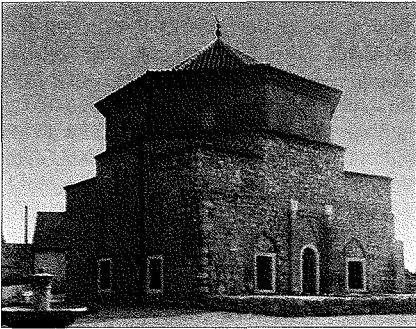
BİBLİYOGRAFYA :

Peçuylu İbrâhim, *Târih*, I, 17, 46, 352-353; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, VI, 302; Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri I*, s. 256, 257, 258, 259-263, rs. 256-269; G. Gyözö, *Monuments de l'architecture turque en Hon-grie*, Budapest 1976, s. 24-25; a.mlf. – v.dğr., *Siklós-Malkocs bey-dzsâni*, Budapest 1994, s. 1-16.



SEMÂVİ EYİCE

Malkoç Bey Camii – Şikloş / Macaristan



MALKOÇOĞLU TÜRBESİ

Gebze'de

XIV. yüzyılda yapılmış açık türbe.

Çoban Mustafa Paşa Külliyesi'nin sokak aşırı karşısında bulunmaktadır. Yakın tarihlere gelinceye kadar büyük bir kabristanın içinde yer almaktaydı. Cephesindeki sülüs hatla oyma olarak işlenmiş iki satırlık mermer kitâbeden türbenin, kimliği hakkında açık bilgi elde edilemeyen, 787'de (1385) vefat etmiş Mehmed b. Malkoç adlı bir kişiye ait olduğu öğrenilmektedir. Ekrem Hakkı Ayverdi'ye göre Edirne'de de günümüzde izi kalmayan bir Malkoç Bey Camii bulunmaktaydı (*Osmanlı Mi'mârîsi I*, s. 294). Ayverdi, Edirne tarihçisi Ahmed Bâdi Efendi'den naklen bu Malkoç Bey'in Sivas sancak beyi olarak 804'te (1401-1402) esir düştüğünü ve esaretten döndükten az sonra öldüğünü bildirir ki bu zatın Malkoç Mustafa Bey olduğu bilinmektedir (bk. MALKOÇOĞULLARI). Gebze'deki türbede yatanın da Mustafa Bey'in kendisinden önce vefat eden oğlu olabileceğini tahmin etmektedir.

Osmanlı Beyliği'nin batıya, Bizans'a doğru yayılması sırasında yapılan ilk mimari eserlerden olan Malkoçoğlu Türbesi pek iyi korunamadığından XX. yüzyıl başlarında oldukça harap ve kısmen yıkık durumdaydı. Ağabeyi Osman Hamdi Bey'in buradaki geniş arazisi ve kıyıda köşkü dolayısıyla Gebze'yi iyi tanıyan Halil Ethem (Eldem) bu türbeyi inceleyip 1912'de kitâbesini yayımlamış, ayrıca estampajını yaptırarak bunu 1933 yılında 417 parça kitâbe kopyası ile birlikte Türk Tarih Kurumu'na bağışlamıştır. Tarihî öneminin belirlenmesine rağmen Malkoçoğlu Türbesi gerektiği kadar özenle korunmadığı için sonraki dönemlerde iyice harap olmuştur. 1940'lı yıllarda sadece büyük köşe pâyeleri görülebilen türbenin içinde bulunduğu mezarlık sonraları bütünyle ortadan kaldırılmış, sadece Malkoçoğlu Türbesi'nin yeri muhafaza edilmiştir. 1948'de Gebze'deki bir ilkokula kaldırdığı Hasan Rıza Ergezen tarafından bildirilen kitâbenin ise bugün nerede bulunduğu öğrenilememiştir.

Bu kitâbenin bir özelliği, iki satırlık yazının etrafındaki çerçevenin kenarlarında dağınık biçimde Grek harflerinin yer almasıdır. Halil Ethem Bey makalesinde bu harflerin Stephanos tou Mastoros (Usta Stephanos) olarak okunduğunu ileri sür-

müştür. Gerçekten bu harfler "Usta Ştephanos"u ifade ediyorsa bu takdirde türbe Bizanslı bir Rum yapı ustası tarafından inşa edilmiş olmalıdır. Bu imzanın türbeyi yapana mı yoksa sadece kitâbeyi mermerle işleyene mi ait olduğu hususunda Halil Ethem Bey tereddütte kalmıştır. Malkoçoğlu Türbesi'nin yapımında bir yerli Rum'un payı olması, İzmit körfezinin kuzey kıyısının Osmanlı Beyliği tarafından yeni fethedildiği yıllar için olağan dışı değildir. Gebze ve çevresi 732'ye (1332) doğru fethedilip birkaç defa el değiştirmesinin ardından ancak 823'te (1420) kesin olarak Osmanlı toprağına katıldığına göre türbenin bu arada ne olduğu bilinmemektedir.

Malkoçoğlu Türbesi'nin yıkılmadan önce herhalde Halil Ethem Bey'in müze müdürlüğü sırasında çekilmiş, İstanbul Arkeoloji Müzesi'nde saklanan bir fotoğrafı ile yine aynı yerde görevli olan yüksek mimar Hasan Ergezen tarafından 1945'e doğru çizilmiş planı ve rölövesi vardır. Türbe, yaklaşık 6 x 6 m. ölçüsünde kare biçimli bir bina olup gerek son dönem Bizans gerekse erken Osmanlı binalarında kullanılan karma taş ve tuğla dizileri halinde yapılmıştı. Dört cephesinde ikiye yuvarlak kemer bulunuyordu. Bunlar taş ve aralarında tuğlalar olmak üzere inşa edilmişti. Yapıda klasik sivri Türk kemerinin değil yarım yuvarlak Bizans kemer biçiminin kullanılması da mimarın yerli bir Rum olması ihtimalini destekler. Kemerlerin başlangıcında köşe pâyelerinde bir mermer silme uzanıyordu. Cephele- rin birinde iki kemer arasındaki yüzeyde 0,87 x 0,38 m. ölçüsündeki kitâbe yer almıştı. Kemerlerin aralarında evvelce ağaç gergiler olduğu bunların fotoğraftaki izin-

den anlaşılır. Ekrem Hakkı Ayverdi, pâyenin dışındaki deliklerin yapım sırasında kurulan iskeleye ait olduğu görüşündeyse de bunların geniş ahşap bir saçağı taşıyan desteklerin saplandığı yuvalar olması da muhtemeldir. Her cephede bulunan ikiz kemerler ortada bir mermer sütuna dayanıyordu. Bu sütunların üstünde Bizans-İon tipi denilen başlıkların yer alması, bunların Bizans kalıntılarından alınarak tekrar kullanılmış devşirme malzeme olduğunu göstermektedir.

Türbe, erken Osmanlı döneminde yeni fethedilen yerlerde velîler ve gazi erenler için yapılan açık türbeler geleneğini sürdürmekle beraber her cephedeki çift kemerleriyle onlardan çok değişik bir mimariye sahip olduğunu göstermektedir. Üstünün ise piramit biçiminde kâgir bir külâhla örtülü olduğu tahmin edilmektedir. Osmanlı mimarisinde çok nâdir olan bu türbenin bir örneği Bursa'da Yıldırım Bayezid'in zevcesi Devlet Hatun'a aittir. Halil Ethem Bey 1910'larda Malkoçoğlu Türbesi'nin içinde yalnız bir kabir görmüştür. Hasan Ergezen'in rölövesinde ise biri büyük, diğeri küçük iki mezar işaretlenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ayverdi, *Osmanlı Mi'mârîsi I*, s. 294, 303-305; Erdem Yücel, *Gebze ve Eskişehir*, İstanbul 1976, s. 36-37; Halil Ethem [Eldem], "Gekbüze'de 787 Tarihli Bir Osmanlı Kitâbesi", *TOEM*, VII (1332), s. 228-235; Uluğ İğdemir, "Merhum Halil Ethem Eldem'in Türk Tarih Kurumuna Armağan Ettiği Türk-İslâm Devri Kitabe Estampajları", *TTK Belleten*, IV/16 (1940), s. 551, nr. 47; Hasan Rıza Ergezen, "Malkoç Türbesi", *TTOK Belleteni*, sy. 73 (1948), s. 15-17.



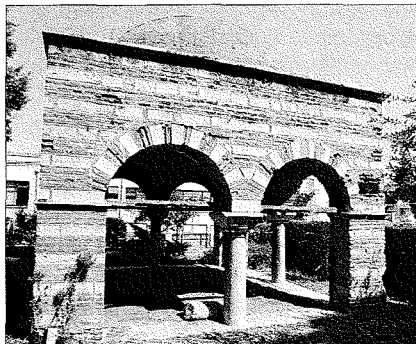
SEMAVİ EYİCE

MALKOÇOĞULLARI

Osmanlı Devleti'nde
özellikle XV ve XVI. yüzyıllarda
faaliyet gösteren bir akıncı ailesi.

Diğer akıncı aileleri Mihaloğulları, Evrenosoğulları ve Turahanoğulları gibi Osmanlı Devleti'nin kuruluş devrinde Anadolu ve Rumeli'de önemli hizmetlerde bulunmuş olan Malkoçoğulları'nın Bosna'nın Malkovich ailesine mensup oldukları ileri sürülür. Ailenin bilinen ilk ferdi, Yıldırım Bayezid döneminde Sivas'ta kale muhafızı olan Malkoç Mustafa Bey'dir (*Anonim Tevârih-i Âli-i Osmân*, s. 39-40). 802'de (1400) Sivas Kalesi muhafızı olan Mustafa Bey, Timur 805 (1402) yılında Sivas'ı kuşattığı zaman şehri on sekiz gün savunmuş, ancak merkezden yardım gel-

Malkoçoğlu Türbesi – Gebze / Kocaeli



meyince hiç kimsenin hayatına dokunulmayacağına dair Timur'dan söz alarak kaleyi teslim etmiştir. Bir süre Timur'un elinde esir kalan Mustafa Bey aynı yıl ölmüştür. Osmanlı tarih yazarlarının verdiği bilgilerle arşiv belgeleri incelendiğinde Malkoç Mustafa Bey'in neslinden gelen akıncı beylerinin Rumeli'de, özellikle Silistre ve çevresinde faaliyet gösterdikleri anlaşılmaktadır. Günümüzde Balkan şehirlerinde bulunan, akıncı beylerinin yaptırmış olduğu mimari eserlerle vakfiyelerdeki şecereler ve mezar kitâbeleri de kaynaklardaki bilgileri doğrulamaktadır.

Malkoç Mustafa Bey'in oğulları Bâli Bey ve Yahyâ Paşa, Fâtih Sultan Mehmed ve II. Bayezid devirlerinin önemli akıncı beylerindendi. İstanbul'un fethinde de hizmet eden Bâli Bey Arnavutluk, Dalmaçya ve Eflak'a düzenlediği akınlarda önemli başarılar kazandı. 883'te (1478) Semendire, 891'de (1486) Silistre sancak beyi oldu. Boğdan'ın Osmanlı hâkimiyetine girmesinde önemli rol oynadı. Daha sonra akıncı beyi olan Bâli Bey, Mihaloğulları'ndan Ali ve İskender Bey ile Evrenosoğlu İshâ beylerle birlikte Macaristan taraflarında akınlar yapmış, ancak pek çok ganimetle dönerken Erdel (Transilvanya) voyvodası tarafından mağlûp edilmiştir (İbn Kemal, VII, 423). Bâli Bey, II. Bayezid devrinde 904'te (1498-99) yapılan Boğdan seferine de katılmış, aynı yıl Lehistan üzerine iki defa akın yapmıştır. Bu bölgedeki başarılı akınlarından dolayı Varşova fâtihisi olarak ün kazanmış, muhtemelen 916 (1510) yılında vefat etmiştir. Bâli Bey'in Saraybosna'da bir mescidi bulunmaktadır.

Bâli Bey'in oğulları da babaları gibi akıncı olmuş, bunlardan Damad Ali Bey Sofya, Tur Ali Bey Silistre sancak beyliğine getirilmiştir. Yavuz Sultan Selim'in 920'deki (1514) Çaldıran seferine katılan bu beyler savaşta şehid düşmüşlerdir. Hamza Bey ismindeki diğer bir oğlu da 1501 yılındaki mücadelelerde çok genç yaşta alay beyi iken şehid olmuştur. Bâli Bey'in bir başka oğlu Sinan Bey XVI. yüzyıl başlarında Aydın sancak beyi olarak görev yapmıştır.

Malkoçoğulları'nın atası olan Mustafa Bey'in Damad Yahyâ Paşa ismindeki oğlu da Rumeli'de akıncı olarak sancak beyliği ve beylerbeylik görevlerinde bulunmuştur. 880-886 (1475-1481) yılları arasında Bosna beylerbeyi, 886-887 (1481-1482) ve 893-899 (1488-1494) yıllarında olmak üzere iki defa Rumeli beylerbeyi, 899-907 (1494-1501) yılları arasında tekrar Bosna beylerbeyi olmuştur. Ardından Anadolu beylerbeyi olan Yahyâ Paşa,

üçüncü defa Rumeli beylerbeyi olduktan sonra 910-913 (1504-1507) yıllarında vezir olarak görev yapmış ve 913'te (1507) vefat etmiştir. Damad Yahyâ Paşa'nın Filibe, Tatarpazarcığı ve Sofya'da yaptırdığı birçok mimari eser vardır. Ayrıca Lofça'da hamam, Saraybosna'da camii (889/1484), İstanbul Kadirga'da camii ve mektep, Üsküp'te kendi adını taşıyan mahallede bir külliye inşa ettirmiştir. Sonraki yıllarda akıncı beyliği yapan Malkoçoğulları daha çok Yahyâ Paşa neslinden geldikleri için Yahyâpaşazâdeler diye anılmıştır.

Yahyâ Paşa'nın Sultanzâde Koca Bâli Paşa, Gazi Ahmed Bey ve Mehmed Paşa adlarındaki oğulları Rumeli'de akıncı beyi olarak faaliyet göstermişlerdir. Bunlardan Koca Bâli Paşa genç yaşta akına başlamış, Mohaç Meydan Muharebesi'nde öncü kumandanı olmuştur. Ardından Semendire sancak beyliğine tayin edilen Koca Bâli Paşa'ya bu görevi yanında Belgrad muhafızlığı verilmiş, daha sonra Bosna ve Belgrad sancak beyliği, 949-950'de (1542-1543) ise Budin beylerbeyliği tevcih edilmiştir. Akıncı beyi olarak bulunduğu şehirlerde camii ve medrese gibi birçok hayır eseri yaptırmıştır.

Yahyâ Paşa'nın Gazi Ahmed Bey ismindeki oğlu Alacahisar, İnebahtı ve İstolni-Belgrad'da akıncı sancak beyi olmuş, 951'de (1544) vefat etmiştir. Budin'de medresesi vardır. Yahyâ Paşa'nın diğer oğlu Mehmed Paşa da Vidin, Semendire ve Belgrad'da sancak beyliğinde bulunmuştur. 909-955 (1503-1548) yılları arasında yaşadığı bilinen Mehmed Paşa daha çok Mora yarımadasında faaliyet göstermiştir. 935'te (1529) Bavyera ve Moravya'ya da akınlar yapmış, 950-955 (1543-1548) yılları arasında Budin beylerbeyi olmuştur. Belgrad'da camii, medrese, sebil, han ve imareti bulunan Mehmed Paşa, Osmanlılar'ın XVI. yüzyılda Rumeli'deki akıncı beyleri arasında en güçlü ve başarılı olanıdır. Oğullarından Arslan Paşa Semendire ve Vulçitrın sancak beyliği yapmış, 972-973'te (1565-1566) Budin beylerbeyliğinde bulunduktan sonra Sokullu Mehmed Paşa'nın etkisiyle idam edilmiştir. Pirlpe'de camii ve Budin'de sebil ile baruthâne ve Baruthâne Kalesi gibi mimari eserleri vardır. Mehmed Paşa'nın diğer oğlu Derviş Bey 950'de (1543) Segedin, 959'da (1552) İstolni-Belgrad sancak beyi olmuştur. Malkoçoğulları Rumeli dışında Anadolu ve Mısır'da da çeşitli hizmetler yapmışlardır. Mısır beylerbeyi olan Ali Paşa'nın Malkoçoğulları'ndan olduğu

bilinmektedir. Malkoçoğlu Ali Paşa 1012'de (1603) Yemişçi Hasan Paşa'nın yerine sadrazamlığa getirilmiş ve İstanbul'a çağrılmıştır. Yavuz unvanıyla da tanınan Ali Paşa 1013'te (1604) Belgrad'da vefat etmiştir.

Malkoçoğulları Osmanlılar'ın Balkanlar'daki fetihleri, buralara yerleşim politikaları, iskân edilen toprakların Osmanlı kültürüyle bütünleştirilmesi ve Osmanlı gücünün en uç noktalara kadar taşınmasında önemli rol oynamışlardır. Osmanlılar'ın Balkanlar'da yaptığı I. Kosova, Niğbolu, Varna ve II. Kosova gibi büyük meydan muharebelerine de katılmışlardır. Ancak akıncılığın geri plana düştüğü XVII. yüzyılda diğer akıncı aileleriyle birlikte Malkoçoğulları'nın da devirleri kapanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Anonim *Tevârih-i Âl-i Osmân* (nşr. F. Giese, haz. Nihat Azamat), İstanbul 1992, s. 39-40; Hadîdî, *Tevârih-i Âl-i Osmân* (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 1991, s. 378; İbn Kemal, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, VII, 210, 399-403, 423-427; Necâti Tacan, *Akıncılar ve Mehmed II, Bayazid II Zamanlarında Akıncılık*, İstanbul 1936, tür.yer.; Danişmend, *Kronoloji*, II, 346-347; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, 303, 518; II, tür.yer.; a.mlf., "Akıncı", *İA*, I, 239-240; Gökbilgin, *Edirne ve Paşa Livâsı*, s. 78, 276-277, 482; M. A. Mehmedovski - A. Saiti, "Acte de donation de Yahya Pacha de 1507", *Glasnik*, Üsküp 1954, s. 69-76; Öztuna, *Devletler ve Hanedanlar*, II, 883-885; Çetin Arslan, "Erken Osmanlı Dönemi (1299-1453)'nde Akıncılar ve Akıncı Beyleri", *Osmanlı*, Ankara 2000, II, 217-225; Fr. Babin-ger, "Beiträge zur Geschichte des Geschlechtes der Malqoc-oglu's", *Annali*, I, Roma 1940, s. 117-135.



FAHMETTİN BAŞAR

MALTA

Akdeniz'de Sicilya ile Afrika arasında bir ada devleti.

I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

II. TARİH

Sicilya kıyılarına 100, Tunus kıyılarına 300 km. uzaklıkta bir büyük (Malta adası: 246 km²), dört küçük (Gozo, Comino, Cominotto ve Filfola adaları) adaya sahip bulunan Malta Cumhuriyeti (Malta dilindeki resmî adı: Repubblica ta Malta, İngilizce: Republic of Malta) tek meclisli (altmış beş üyeli Temsilciler Meclisi) ve çok partili parlamenter rejimle yönetilir. Yüzölçümü 316 km², nüfusu 383.000'dir (2003 tah.). Başşehri Valletta (7000 nüfuslu), diğer önemli şehirleri Birkirkara (21.600), Qormi (18.100), Mosta (17.500), Zabbar (15.000) ve Rabat'tır (13.000).

I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

Kalker yapılı olan takımadaların yüzeyi genellikle engebeli, vadilerle yarılmış, fakat yüksekliği fazla olmayan bir plato görünümündedir. Adaların hiçbirinde yüksekliği 300 metreye erişen yer yoktur. En yüksek nokta Malta adasının güneybatı kıyısına yakın Bingemma Heights doruğudur (253 m.). Ülkeye ve takımadalara adını veren asıl Malta adasının batı ve kuzeybatı kıyıları yüksek ve kayalık, doğu ve kuzeydoğu kıyıları ise alçak ve kara içine derin bir biçimde sokulan koylarla parçalanmış durumdadır.

Tipik Akdeniz iklimi özellikleri gösteren Malta'da kış mevsimi ılık geçer, kar yağışı görülmez. Yağmurlu mevsim kıştır. Yazlar kurak ve sıcak geçer. Özellikle Kuzey Afrika'dan Sicilya kıyılarına doğru esen "sirocco" rüzgârı Malta'yı da etkiler (ağustos ve eylülde, bazan da ilkbaharda). Çok sıcak ve kuru olan bu rüzgâr insan ve hayvanlar üzerinde bunaltıcı bir etki yapar.

Göl bulunmayan Malta'da devamlı akarsu da yoktur. Derin yarılmış fakat kısa boylu vadiler tabanında aylarca su bulunmayan kuru vadiler halindedir. Doğal bitki örtüsü olarak maki toplulukları görülür. Malta yer yer palmye ve kaktüs gibi bitkilerin varlığı ile Afrika özelliklerini yansıtır.

Nüfus sayısı az bir ülke olmasına rağmen Malta'da nüfus yoğunluğu çok yüksektir (km²'ye 1149 kişi); bu yoğunluk oranıyla dünyanın en kalabalık bölgelerine örnek gösterilir. Ülkede resmî dil Malta dili ve İngilizce'dir. Eski Fenike diliyle Arapça'nın karışımından oluşan Malta dili, çok sayıda İtalyanca kelimeye sahip olduğu gibi yeryüzünde Latin alfabesiyle yazılan tek Sâmî dilidir. Nüfusun % 98'i Katolik'tir. Ülkede çok az sayıda Protestan bulunur. Müslümanların sayısı 1500 civarındadır ve bunun ancak 1000 kadarı Malta uyrukludur.

Toprağının kireçli olmasına ve verimsizliğine rağmen ikliminin ılıman oluşu çeşitli Akdeniz ürünlerinin yetişmesine imkân verir. Buğday, muhtelif sebzeler, meyve ve pamuk üretilir. Bunlardan buğday dışındakiler sulamalı tarımı gerektirdiğinden ve adaların su kaynakları yeterli olmadığından deniz suyu artırılarak sulamada geniş ölçüde kullanılır. Takımada, Sicilya kanalının ve Afrika kıyılarının sığ sularına yakın olduğu için çevresindeki sular önemli ölçüde balık akınlarına uğrar. Bu sebeple balıkçılık da adanın gelir kaynakları arasında mühim bir yer tutar.

Malta son yıllarda Libya ile yakınlaşarak ekonomik iş birliği içerisine girmiştir. Bu sayede, aslında çok sınırlı olan doğal kaynaklarına ivme kazandırma imkânını bulmuş ve endüstrisini geliştirmiştir. Önceden beri mevcut olan gıda, içki, eldivencilik ve dokuma gibi sanayi faaliyetleri yanında metal işleme, otomobil montajı, konfeksiyon, plastik ve kauçuk ürünleri gibi sanayi kollarında atılım yapmıştır. Eskiden askerî gemi tezgâhları olarak çalışan Malta Tersanesi, günümüzde daha da genişletilen dokları ve tamir bakım üniteleriyle Akdeniz'in sivil gemilerinin tamirinde önemli bir rol oynar. Turizmin de Malta ekonomisinde özel bir yeri vardır. Başta İngilizler olmak üzere çeşitli ülkelerden bir yıl zarfında gelen turist sayısı ülke nüfusunun birkaç katına ulaşabilmektedir. Deniz ve yat turizmiyle birlikte kültürel zenginliklerin varlığı da bunda etkili olmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmet Ardel, *Klimatoloji*, İstanbul 1973, s. 224-225; N. Slousch, "Malte, ses habitants et leur langue", *RMM*, V/8 (1908), s. 631-646; C. Villain-Gandossi, "Médianité de l'archipel maltais passé et présent", *a.e.*, sy. 71 (1994), s. 5-15; P. Graff, "La Valette: Une ville nouvelle du XVI^e siècle et son évolution jusqu'à nos jours", *a.e.*, sy. 71 (1994), s. 151-165; Jean-Marie Miossec, "Malte en transition: Démographie, économie et gestion de l'espace", *a.e.*, sy. 71 (1994), s. 199-216; Şehâbeddin Tekindağ, "Malta", *İA*, VII, 260; E. Rossi, "Malta", *EL²* (Fr.), VI, 280-281; "Malta", *Gelişim Büyük Coğrafya Ansiklopedisi*, İstanbul 1981, I, 215-218; "Malta", *Atlas Ansiklopedisi: Bugünkü Dünyamız*, Gütersloh 1993, I, 50-51.



METİN TUNCEL

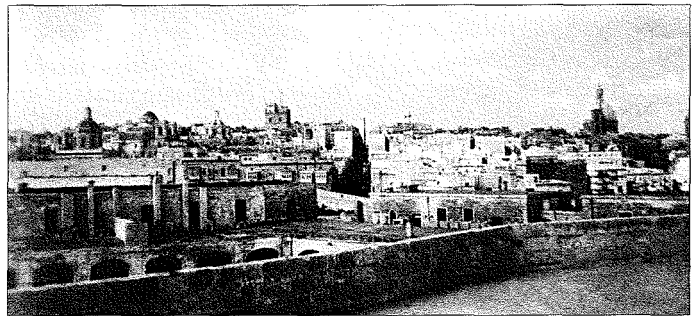
II. TARİH

Malta'da ilk iskânın milâttan önce 4000 yıllarında Sicilya'dan gelen bir grup çiftçi ailesiyle başladığı ileri sürülür. Ada, Fenikeliler'in burayı bir ticarî üs haline getirdikleri milâttan önce X. yüzyıldan itibaren önem kazanmaya başladı. Milâttan önce VII ve VI. yüzyıllarda Kartacalılar'ın yönetimine girdi. Milâttan önce 218'de Romalılar tarafından ele geçirildi ve yak-

laşık bin yıl Romalı ve Yunanlılar'ın yönetiminde kaldı. Bu dönemde Gozo'da sadece Yunan, Malta'da ise Roma ve Yunan paraları basıldı ve kullanıldı. İlk hristiyan azizlerinden Saint Paul'un adaya gelmesiyle halk Hristiyanlığı kabul etti. Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonra 533'te Bizans hâkimiyetine geçti ve Bizans savaş gemilerinin güçlü bir üssü haline geldi.

Müslüman Araplar'ın Malta'ya ilk gelişlerinin Ağlebî Hükümdarı I. Ziyâdetullah dönemine rastladığı ve onun 221'de (836) adaya bir donanma gönderdiği öne sürülür. Bununla beraber adanın kesin bir şekilde ele geçirilişi, Sicilya'daki Ağlebî kumandanlarından Ahmed b. Ömer yönetiminde yola çıkan bir filo tarafından gerçekleştirildi (28 Ramazan 256/29 Ağustos 870). Ağlebîler gemi yapmak maksadıyla burada bir tersane inşa ettiler. Malta'daki müslüman hâkimiyeti kalıcı oldu, ada halkının dili ve yer adları üzerinde Arapça'nın etkisi görüldü. Malta'da İslâmî dönemden kalma para, mezar taşları ve bir cami kalıntısı bulunmuştur. Müslümanların adadaki hâkimiyetleri sırasında Melita şehrinin adı Medine olarak değiştirildi ve merkez yapıldı. O dönemde Rabat adıyla anılan şehrin varoşları, daha sonra ayrı bir şehre dönüştü. 381'de (991) yapılan bir nüfus tesbitine göre adadaki müslümanlar 15.000, hristiyanlar ise 6350 hâne civarındaydı. Ada halkının dinî inançlarına karışmayan müslümanların varlığı, Normanlar'ın 483'te (1090) Sicilya'dan gelerek Malta'yı ele geçirmelerine kadar sürdü. Norman Kralı II. Roger 1127'de Malta'yı kesin olarak aldı ve müslümanlar II. Frederik'in kararı ile 647'de (1249) adadan çıkarıldı. Malta 1284'te Sicilya'yı ele geçiren Aragonlular'ın, 1410'da Kastilyalılar'ın hâkimiyetine girdi ve 250 yıl sürecek olan İspanya krallarına bağlı bulunduğu bu dönemde kendi kanunları ile yönetilen bir cumhuriyet idaresine sahip oldu. Zaman zaman Tunus'taki Hafşiler'in akınlarına uğrayan

Malta'nın
bassehri
Valletta'nın
genel
görünüşü
(İdris
Bostan
fotoğraf
arşivi)



ada 831'de (1428) Kâid Rıdvân'ın düzenlediği ve 3000 kişinin esir edildiği saldırıdan etkilendi.

Kanûnî Sultan Süleyman'ın Rodos'tan çıkardığı (928/1522) Saint Jean şövalyelerini İspanya Kralı V. Karlos Malta'ya yerleştirdi (1530). Malta, sahip olduğu ideal limanları ile daha çok denizlerde etkili olan şövalyeler için uygun bir üs haline geldi. Önce Birgu şehrine yerleşen şövalyeler, kısa sürede Saint Angelo Kalesi'ni tahkim ettikleri gibi Senglea şehrinin ucunda Saint Michel Kalesi'ni yaptılar ve şehirlerin etrafını surlarla çevirerek istihkâmları sağlamlaştırdılar. O sırada meskûn olmayan Valletta'nın doğu ucunda da Saint Elmo Kalesi'ni yaparak (1552) büyük liman ile Mersa Muscet gibi iki önemli limanın korunmasına önem verdiler.

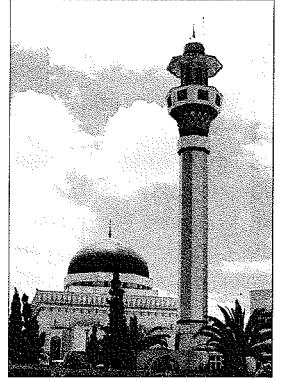
Osmanlı tarih ve coğrafya kaynaklarında Malta ile ilgili ilk bilgiler XVI. yüzyılın ilk çeyreğine rastlar. Pîrî Reis çevresi 65 mil olan Malta'nın İspanya'ya bağlı bulunduğunu, altmış köye sahip mâmur bir ada olduğunu, karada büyük bir kalenin (Medine) yer aldığını belirtir. Moranso (Mersa Muscet) Limanı ile büyük limanın girişindeki Buruka (Rikasoli) Kalesi'ni ve

tabii bir liman olan Marsaşolok'u da zikreder. Ayrıca Gozo (Kozza) adasına Türkler'in Küçük Malta dediğini belirten Pîrî Reis, Gozo ile Malta arasında Comino (Kamuna) adında küçük bir adanın varlığından da söz eder (*Kitâb-ı Bahriye*, III, vr. 253^b-255^a). XVI. yüzyılın ikinci yarısına ait bir başka *Kitâb-ı Bahriyye* nüshasında ise Comino'ya "Uluç Ali adası" denilmektedir (Köprülü Ktp., Hacı Ahmed, nr. 172, vr. 91^a).

Malta halkı ve şövalyelerin Osmanlılar'la ilk ciddi karşılaşmaları, Turgut Reis'in 947'de (1540) Gozo'ya, bir yıl sonra da Malta'ya yaptığı akınlarla başladı ve sonraki yıllarda da sürdü. Özellikle 958'de (1551) Trablusgarp'ın fethine giden Sinan Paşa, Turgut Reis ile birlikte Malta'ya çıkarma yaptı; surlarla çevrili şehirlerin dışında kalan yerleri yağmaladığı gibi Gozo adasını ele geçirdi. 967'de (1560) Piyâle Paşa kumandasında Cerbe seferi için Akdeniz'e çıkan Osmanlı donanması Gozo'ya uğrayarak erzak temini maksadıyla adayı yağmaladı. Ancak Malta, zamanla binlerce müslüman esirin getirilip zindana konduğu ve zaman zaman inşaatlarda çalıştırıldığı bir esir kampı haline geldi.

Osmanlılar Malta şövalyelerinin Akdeniz'de müslüman hacılara, tüccar ve yolculara verdikleri zararlar sebebiyle adanın alınmasını kararlaştırdılar. Bu sebepler, serdar tayin edilen beşinci vezir Mustafa Paşa'ya verilen 20 Şâban 972 (23 Mart 1565) tarihli serdarlık beratında ve Cezayir Beylerbeyi Hasan Paşa ile Trablusgarp Beylerbeyi Turgut Paşa'ya gönderilen fermanlarda da belirtilir (BA, MD, VI, hk. 429, 561, 902). Kumandanlığına Piyâle Paşa'nın getirildiği donanmada, yaklaşık 240 gemi bulunuyordu ve Akdeniz'deki bütün gönüllü reislerin bu sefere katılmaları emredilmişti. Ayrıca Anadolu ve Rumeli'deki yirmi beş sancağın askeri yanında gönüllü cenkçilerin de sefere katılması sağlandı (BA, MD, VI, hk. 444, 453, 521, 562, 565, 566, 702, 705, 714). Böylece Osmanlı ordusunda yeniçeriler dahil 35.000 civarında kara askeri yer alıyordu. Donanma için sadece Mısır'dan 3500 kantar barut hazırlanması istendiği gibi (BA, MD, VI, hk. 433) yine Moton ve Trablusgarp'tan barut, diğer yerlerden top yuvalağı ve peksimet hazırlığına girişildi (Cassola v.dğr., s. 357-358).

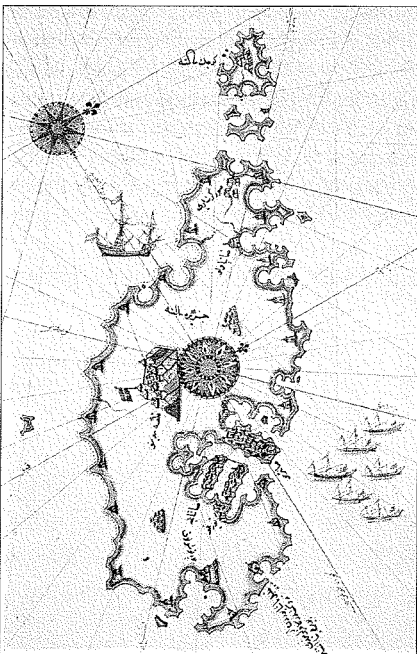
Malta seferine ait bir rûznâmçe defterinde yer alan bilgilere göre (BA, KK, nr. 7502, s. 1-115) 26 Şâban 972'de (29 Mart



Malta
Paola'da
bir cami

1565) Mustafa Paşa'nın kumandasında İstanbul'dan yola çıkan donanma 27 Şâban'da (30 Mart) Gelibolu'ya ulaştı ve fırtına sebebiyle yaklaşık bir hafta burada beklemek zorunda kaldı. 5 Ramazan'da (6 Nisan) Boğazhisarları'nda demirleyen donanmaya bu sırada Tersane emini iştiarak etti. Burada, Kavala kapudanı dört kadirga ve kalyatadan oluşan filosuyla Ege denizinin savunması ile görevlendirildi. Donanma 11 Ramazan'da (12 Nisan) Bozcaada'ya, 13 Ramazan'da (14 Nisan) Sakız'a, 15 Ramazan'da (16 Nisan) Koyunadasi'na geldi ve kadirgalar burada yağlandı. 20 Ramazan'da (21 Nisan) Andre adası yoluyla Kızılhisar'a, 23 Ramazan'da (24 Nisan) Atina'ya, 26 Ramazan'da (27 Nisan) Temaşalık ve Çamlıca adalarını geçerek Termih'te demirledi. 29 Ramazan'da (30 Nisan) buradan hareket eden donanmadaki Habeş Ahmed Reis barçası bir kayaya çarparak battı (BA, MAD, nr. 7738). Donanma 30 Ramazan'da (1 Mayıs) Benefşe Burnu'na geldi. Burada ramazan bayramını geçirdikten sonra 2 Şevval'de (3 Mayıs) Manya Burnu'na, 3 Şevval'de (4 Mayıs) Koron'a, 5 Şevval'de (6 Mayıs) Moton'a, 6 Şevval'de (7 Mayıs) Anavarin'e ulaştı ve Serdâriekrem Mustafa Paşa karaya çıkarak çadır kurdu. 9 Şevval'de (10 Mayıs) Rodos beyi dokuz kadirgası ile, Selânik beyi de askerleriyle donanmaya katıldı. 14 Şevval (15 Mayıs) gecesi Malta'ya doğru denize açılan donanma dört gün denizde dolaşarak 18 Şevval (19 Mayıs) Cuma günü kuşluk vakti Malta adası önüne geldi. Bu konumda iki gün bekledikten sonra Mustafa Paşa 20 Şevval'de (21 Mayıs) Mersaşolok'ta karaya çıktı ve burada çadır kuruldu. Ordu birkaç gün içinde toplar dahil bütün ağırlıklarını adaya çıkardı. Malta şövalyeleri büyük üstadı La Valetta'nın savaşırsız teslim teklifini kabul etmemesi üzerine 25 Şevval'de (26 Mayıs), Mersa Muscet ile büyük liman arasındaki burnun ucunda bu-

Pîrî Reis'in *Kitâb-ı Bahriyye*'sinde Malta adasının XVII. yüzyıl ortalarına doğru çizilen haritası (İÜ Ktp., TY, nr. 6605)



lunan Santarma (Saint Elmo) Kalesi yakınında yerleşen Osmanlı ordusu siperler kazarak savaşa hazırlandı ve birkaç gün içinde çatışmalar başladı. 3 Zilkade'de (2 Haziran) Malta'ya gelen Turgut Paşa kuşatmaya buradan başlanmasını doğru bulmamakla beraber harekâta bizzat katıldı. 24 Zilkade 972'de (23 Haziran 1565) Santarma Kalesi'nin alındığı gün Turgut Paşa daha önce başından aldığı bir yara sebebiyle hayatını kaybetti. Saint Elmo'nun zaptı sayesinde Osmanlı donanması adanın en korunmuş limanı olan Mersa Muscet'e girdi. Kuşatmanın Malta Kalesi'ne çevrilmesiyle mücadele Birgu ve Senglea şehirlerine yöneldi. 10 Zilhicce (9 Temmuz) Pazar günü kurban bayramı olduğundan bayramlaşma yapıldı. 13 Zilhicce'de (12 Temmuz) Cezayir Beylerbeyi Hasan Paşa yirmi beş kadirga ile kuşatmaya katıldı.

Donanmanın İstanbul'dan ayrılışından yaklaşık iki ay sonra 17 Zilhicce 972'de (16 Temmuz 1565) Mustafa Paşa'ya gönderilen emirde kendisinden hiçbir haber alınmadığı belirtilerek Malta'da fethedilen yer olup olmadığının ve Turgut Paşa'nın kuşatmaya iştirak edip etmediğinin bildirilmesi istendi (BA, MD, VI, h. 1423). Halbuki Mustafa Paşa, 7 Zilhicce'de (6 Temmuz) kuşatma hakkında bilgi vermek üzere Abdi Çavuş'u kuşatmayı gösteren bir planla İstanbul'a göndermişti (BA, KK, nr. 7502, s. 105; TSMK, Yeni Yazmalar, nr. 1118). Mektup İstanbul'a ulaştıktan sonra, 29 Zilhicce'de (28 Temmuz) Abdi Çavuş, Mustafa Paşa'ya gönderilen fermanı alarak Malta'ya doğru yola çıktı (BA, MD, VI, h. 1479). 10 ve 23 Muharrem 973'te (7 ve 20 Ağustos 1565) Malta Kale-

si üzerine şiddetli iki hücum daha yapıldıysa da sonuç alınmadı. Kuşatma sırasında Malta şövalyelerinin yardım istekleri sonucunda Sicilya'dan takviye güçler geldiği gibi 6 Eylül'de İspanya'nın desteklediği Sicilya Valisi Don Garcia yönetiminde 8000 asker Malta'nın batısında adaya çıktı. Mustafa Paşa, biraz da mevsimin değişmesi ve ünlü şolok rüzgârlarının esmeye başlaması sebebiyle 12 Safer'de (8 Eylül) kuşatmayı kaldırmak zorunda kaldı. Adaya çıkan yardımcı kuvvetlerle Saint Paul Kalesi civarında son bir defa çatışmaya giren ve başarı elde edemeyen Osmanlı ordusu 16 Safer 973'te (12 Eylül 1565) Malta'yı terketti. Malta kuşatmasının sonucu İstanbul'da üzüntü ile karşılanırken Avrupa merkezlerinde sevinç uyandırdı ve başarısızlıktan sorumlu tutulan Mustafa Paşa vezâretten azledildi (Âlî Mustafa Efendi, vr. 346^b). Malta seferi sırasında yaklaşık 20.000 asker hayatını kaybetti. Resmî kayıtlara göre denizde boğulan ve kuşatma sırasında ölen timar sahibi 540 idi (Cassola v.dğr., s. 359-382).

Kuşatma sırasında Birgu âdetla yerle bir olduğu için 1566'da şövalyelerin yeni merkezi olarak bugünkü Valletta şehrinin inşasına başlandı. Papa IV. Piu'nun gönderdiği askeri mühendis, Laparelli'nin planına göre her tarafı surlarla ve burçlarla kuşatılan ve yeni Türk saldırılarına karşı yeterince korunabilmek amacıyla müstahkem bir şekilde düşünülen şehrin yapımı beş yılda tamamlandı ve Malta'nın merkezi Birgu'dan Valletta'ya taşındı (1571).

Malta hakkında bilgi veren Âşık Mehmed uzunluğu 70, eni 30 mil olan adada surlarla çevrili bir şehir, müstahkem bir kale bulunduğunu, halkının Rum ve Frenk olduğunu yazarak Malta kuşatmasına katılan korsanlardan dinlediğine göre Malta Kalesi'nin yerden itibaren kaya olduğunu, sur temellerinin bunun içine kazıldığını, surların derin hendeklerle çevrildiğini kaydeder (*Menâzırü'l-avâlim*, s. 112).

Maltalılar XVI ve XVII. yüzyıllar boyunca Akdeniz'de korsanlık hareketlerini sürdürdüklerinden ada zaman zaman yine Osmanlı saldırılarına uğradı. 1023'te (1614) Kaptanıderyâ Kayserili Halil Paşa, altmış beş kadirgadan oluşan donanma ile kısmî bir çıkarma yaptıysa da Maltalılar'ın adayı daha iyi tahkim etmeleri ve savunma amaçlı tedbirleri arttırmaları yüzünden sonuç alınmadı (Kâtib Çelebi, s. 153-154). IV. Murad'ın bizzat katılmak üzere hazırlıklarını yürüttüğü Malta kuşatması teşebbüsü de onun ölümüyle

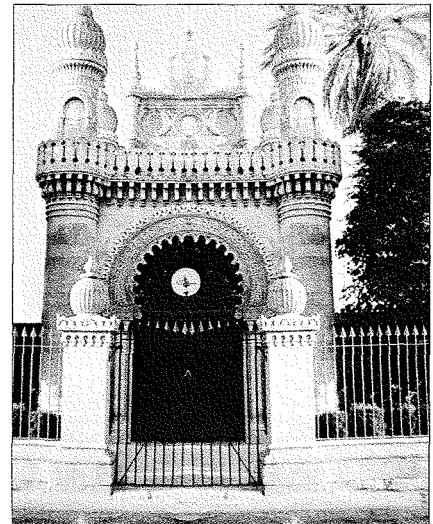
(1049/1640) gerçekleşmedi (Evliya Çelebi, I, 263-266). 1162'de (1749) ve 1173'te (1760) Malta'ya düşünülen kuşatmalarda sonuçsuz kaldı, fakat ada üzerindeki Osmanlı siyasi ilgisi sürdü. Nitekim XVIII. yüzyıl başlarına ait bir coğrafya eserinde Malta çevresi 64 mil uzunluğunda, üç limanı, on dört kalesi olan, bütün varoşları istihkâmlarla çevrili bir ada olarak tarif edilir. Gozo Malta'ya göre daha mâmurdur, adada bir baruthâne ve Sita denilen Birgu'da darphâne ve cebehâne vardır. Ayrıca burada yirmi sekiz büyük köy, on sekiz manastır, 2000 rahip ve 1200 şövalye bulunmaktadır. Malta ve Gozo'nun erkek nüfusu 110.000'dir ve dört kalyon, dört çekdiri ve bir küçük karaveleden oluşan donanmaya sahiptir. Bu dönemde Malta'da 2500 müslüman esir bulunmaktadır (*İcmâl-i Eusâf*, vr. 38^{a-b}).

Malta halkının 1775'te rahiplerin önderliğinde şövalyelere karşı başlattığı isyan kısa sürede bastırıldı. 1798'de Napolyon, Osmanlılar'ın çıkarma yaptığı yerden gelerek adayı ele geçirdi. Malta'nın Fransa hâkimiyetinde kaldığı sırada şövalye teşkilâtı dağıtıldı ve adada yeni bir düzen kuruldu. Malta 1800'de İngiltere tarafından işgal edildi. Adanın İngiltere'ye bağlılığı 1921 ve 1928'de gittikçe genişleyen bir koloni şekline dönüştü. II. Dünya Savaşı sırasında Alman - İtalyan müttefik hava kuvvetlerinin saldırılarından ciddi olarak etkilendi. 1964'te referandumla İngiltere'den Commonwealth

Santarma (Saint Elmo) Kalesi kuşatmasını gösteren bir resim (Bellul, s. 34)



Sultan Abdülaziz'in Malta'da yaptırdığı müslüman mezarlığının giriş kapısı (İdris Bostan fotoğraf arşivi)



üyesi olarak bağımsızlığını aldı ve 1979'da İngiltere'nin adayı tamamen terketmesi üzerine Malta Cumhuriyeti kuruldu.

Sultan Abdülaziz, 1873'te Malta'da bir müslüman mezarlığı yaptırdığı gibi (BA, A.AMD.MV, dosya, 9/37) İstanbul'da Yıldız Parkı'nda Malta Köşkü adıyla bilinen bir köşk inşa ettirdi. II. Abdülhamid, 1883 yılında Malta'daki mezarlığa bir mescid ve çeşme ilâve ettirdi (BA, Plan-Proje, nr. 818). 1895'te Malta Saint Paul Kilisesi'nin düzenlemek istediği, Valletta heykelinin bazı işaretlerle teşhirini öngören âyin, müslüman halkı rencide edeceği endişesiyle İngiltere nezdinde yapılan girişimler sonucu engellendi (BA, Y.A. HUS, nr. 321/84). Malta, Millî Mücadele döneminde İstanbul'u işgal altında tutan İngilizler'in siyasetine ters düşen 140 Osmanlı devlet adamı, siyasetçi ve düşünür için 1919-1921 yılları arasında sürgün yeri oldu.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, MD, VI, hk. 429, 433, 444, 453, 521, 561,
562, 565, 566, 702, 705, 714, 902, 977, 1423,

1479; BA, KK, nr. 7502, s. 1-115; BA, MAD, nr. 7738, s. 2-6; BA, A.AMD. MV, dosya, 9/37; BA, Plan-Proje, nr. 818; BA, Y.A. HUS, nr. 321/84; TSMa, nr. E. 10104; TSMK, Yeni Yazmalar, nr. 1118; Piri Reis, *Kitâb-ı Bahriye* (nşr. Ertuğrul Zekâi Ökte v.dğr.), İstanbul 1988, III, vr. 253^b-255 a.e., Köprülü Ktp., Hacı Ahmed, nr. 172, vr. 90^b-91^a; *İcmâl-i Eüsâf-i Cezire-i Malta*, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1648, vr. 38^a-^b; Mâcuncuzâde Mustafa Efendi, *Malta Esirleri* (haz. Cemil Çiftçi), İstanbul 1996; Aşık Mehmed, *Menâzırü'l-avâlim* (haz. Mahmut Ak, doktora tezi, 1997), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 112; F. Balbi di Corregio, *The Siege of Malta, 1565* (trc. H. A. Balbi), Copenhagen 1961; Selânikî, *Târih* (İpşirli), I, 5-11; Âli Mustafa Efendi, *Kühnü'l-ahbâr*, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 328^a-329^b, 346^b; Âli Efendi, *Ahbârü'l-Yemânî*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 886, vr. 99^b-103^a; Peçeylu İbrâhim, *Târih*, I, 410-412; Kâtib Çelebi, *Tuhfetü'l-kibâr* (nşr. O. Şaik Gökyay), İstanbul 1973, s. 115-119, 153-154; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, I, 263-266; Jurien de la Gravière, *Malta Muharasarı* (trc. Mustafa Şerif Kurdoğlu), İstanbul 1936; Seyyid Abdülaziz Sâlim – Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, *Târihu'l-bahriyyeti'l-İslâmiyye fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, Beyrut 1969, s. 121-122; Şerafettin Turan, "Rodos'un Zabtından Malta Muharasarına", *Kanunî Armağanı*, Ankara 1970, s. 47-

117; Bilâl N. Şimşir, *Malta Sûrgünleri*, Ankara 1985; A. Cassola v.dğr., *The 1565 Ottoman Malta Campaign Register*, Malta 1998; J. Belul, *1565 The Great Siege of Malta*, Malta 1992; Kemal Özdemir, *Pirî Reis*, İstanbul 1994, harita nr. 13; Hülya Yazar v.dğr., *Yurtdışı Şehitlikler*, Ankara 1999, s. 67-68; M. Fontenay, "Les chevaliers de Malte dans le «Corso» méditerranéen au XVII^e siècle", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, XXXV, Paris 1988, s. 361-384; Şehâbeddin Tekindağ, "Malta", *İA*, VII, 260-266; E. Rossi, "Malta", *EP* (İng.), VI, 295.



İDRİS BOSTAN

MA'LÛF, Luvîs

(1867-1947)

el-Müncid adlı Arapça sözlüğüyle tanı-
nan Beyrutlu hristiyan din adamı
(bk. *el-MÜNCİD*).

MA'LÛL

(bk. İLLİYET; MUALLEL).

MÂLÛLZÂDE MEHMED EFENDÎ

(bk. MEHMED EFENDÎ, Mâlûlzâde).

MA'LÛMÂT

(معلومات)

II. Abdülhamid döneminde yayımlanan haftalık ilmî ve edebî dergi.

Maliye Mektûbî Kalemî mümeyyizi Mehmed Fuad ile Artin Asaduryan'ın birlikte çıkardıkları dergi, 10 Şubat 1309 – 20 Nisan 1311 (22 Şubat 1894 – 2 Mayıs 1895) tarihleri arasında toplam kırk sekiz sayı yayımlanmıştır. Türk edebiyatı tarihi bakımından *Ma'lûmât*'ın önemi, bir süre sonra *Servet-i Fünûn* mecmuası çevresinde Edebiyât-ı Cedîde topluluğunu meydana getirecek olan devrin bir kısım genç edebiyatçılarının bir araya gelip faaliyet göstermeye başladığı ilk yayın organı olmasından gelir.

İsmâîl Safâ'nın çıkardığı *Mirsad*'in Eylül 1891'de kapanmasından sonra, aynı zamanda genç şairler arasında en çok ümit vaat eden Tevfik Fikret'i yeniden yazı hayatına döndürmek üzere Ali Ekrem'in (Bolayır) ön ayak olmasıyla 1893 yılı sonlarında Hüseyin Kâzım'ın (Kadri) evinde bir toplantı yapılır. Toplantıda genel bir durgunluk içinde bulunan Türk edebiyatını yeniden canlandırma konusu tartışılır. Bu amaçla, yayın izni daha önce alınmış olan



Mehmed
Fuad'ın
Ma'lûmât
dergisinin
ilk sayısının
kapağı

Ma'lûmât'ın başyazarlığına Tevfik Fikret'in getirilerek derginin yayım hazırlıklarına başlanması kararlaştırılır.

Şekil ve muhteva itibarıyla o sırada çıkarılan diğer dergilerden pek farklı olmayan büyük boyda ve sekiz sayfa hacmindeki dergi başlangıçta bazıları imzasız olmak üzere ilmî, fennî ve biyografik yazılar, bir kısım manzumeler ve zaman zaman devrin edebî faaliyetlerinin ele alındığı makalelerle Şubat 1894'te yayımlanmaya başlanır. Bunlar arasında Alexandre Dumas'nın *La dame aux camelias* adlı eseri hakkında bizzat kendisinin bir yazısının tercümesi (nr. 4), İslâm filozoflarından Fârâbî (nr. 2), İbn Bâcce (nr. 3) ve İbn Haldûn (nr. 7) üzerine bazı makaleler, sanatla ilgili Fransızca bir yazının tercümesi (nr. 5), buharlı lokomotiflerin son durumuyla ilgili bir yazı (nr. 5), İran edebiyatı hakkında birkaç sayı devam eden bir makale (nr. 4-6), Goethe'nin *Werther*'yle ilgili bir tefrika (nr. 10-22), hat sanatına dair bir yazı ile (nr. 7-8) zaman zaman bazı kitap tanıtma yazılarına da (meselâ bk. Nûreddin Ferruh'un *Şafak Sadaları* hakkında bir yazı, nr. 28) yer verilmiştir.

Tevfik Fikret, derginin kuruluşu ve çıkışı sırasında çalışmalara doğrudan doğruya katılmakla beraber başlangıçta kendi adıyla herhangi bir şiir veya makale yayımlamaz, ancak 24. sayıdan itibaren Mehmed Fikret, Mehmed Tevfik, E(sad) Necib imzalarıyla, zaman zaman da imzasız olarak çeşitli şiirleri yer alır. Tevfik Fikret, daha sonraki yıllarda sanat anlayışında büyük farklılıklar meydana gelse de Galatasaray Sultânisi'nde kendisini şiir yazmaya teşvik eden hocası Muallim Feyzî'nin eski tarzdaki bir kısım şiirlerine de dergide yer vermiş (nr. 10, 13, 16: "Muallim Nâci İçin Mersiye", nr. 17, 19, 29, 32), ayrıca Muallim Feyzî'nin talebelerinden Hüseyin Dâniş'in manzum ve mensur makale ve tercümelerini de yayımlamıştır (nr. 12, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 23, 28, 33, 34). Dergide Tevfik Fikret'ten başka yeni tarzda çeşitli şiirleri yayımlanan şairler arasında İsmâil Safâ, Hüseyin Siret, Menemenlizâde Mehmed Tâhir, H. Nâzım, A(yın) Nâdir, Süleyman Nazif, Abdullah Cevdet ve Ahmed Vefâ gibi isimler yer alırken Muallim Feyzî, Hüseyin Dâniş, Müstecâbizâde İsmet Bey, Vehbîzâde Rüşdî, Ömer Fahri, Saffet ve Mehmed Rifat gibi eski tarzda şiir yazan şairlerin eserlerine de rastlanmaktadır.

Mehmet Kaplan, Tevfik Fikret'in Batılı şiir görüşünü bu yıllarda *Ma'lûmât*'ta yayımlamaya başladığı şiirleriyle idrak etti-

ğini ve bundan böyle hayalden veya tablo fikrinden hareket ederek şiir yazdığını belirtir. Dergide Tevfik Fikret'in, şiirleri yanında imzalı ve imzasız çeşitli makaleleriyle Fransızca'dan bazı şiir çevirileri de çıkmış, buradaki şiirleri İsmail Hikmet Ertaylan tarafından *Tevfik Fikret Ma'lûmât*'ta adıyla bir kitap haline getirilmiştir (İstanbul 1965). Tevfik Fikret *Ma'lûmât*'ta yayımladığı, şiirinin gelişme çizgisini de gösteren şiirlerinden sadece üçünü ("Ey Yâr-ı Negamkâr", "Muhabbet-i Şâirâne", "Tulûa Karşı") *Rûbâb-ı Şikeste*'nin "Eski Şeyler" bölümüne almış, geri kalan on üç şiirine ise burada yer vermemiştir.

Ali Ekrem hâtıratında, *Servet-i Fünûn*'dan önce bir bakıma Edebiyat-ı Cedîde topluluğuna hazırlık sayılabilecek *Ma'lûmât*'ın dönemin genel havası ile biraz da yönetimin psikolojik baskıları sonucu kendiliğinden kapandığını belirtmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Mehmet Kaplan, *Tevfik Fikret: Devir, Şahsiyet, Eser*, İstanbul 1971, s. 57-73; Hasan Duman, *Katalog*, s. 228-229; İsmail Parlatır, *Ali Ekrem Bolayır*, İstanbul 1987, s. 6-7; *Ali Ekrem Bolayır'ın Hâtıraları* (haz. Metin Kayahan Özgül), Ankara 1991, s. 438-447; *Edebiyat-ı Cedîde'ye Dair Ali Ekrem'den Rıza Tevfik'e Bir Mektup* (haz. Abdullah Uçman), İstanbul 1997, s. 30-33.



ABDULLAH UÇMAN

MA'LUMÂT

(معلومات)

II. Abdülhamid devrinde yayımlanan ilmî, fennî ve edebî muhtevalı haftalık dergi.

11 Mayıs 1311 – 7 Ağustos 1319 (23 Mayıs 1895 – 20 Ağustos 1903) tarihleri arasında 423 sayı yayımlanmış olup Türk basın tarihinde Baba Tâhir adıyla tanınan Mehmed Tâhir tarafından çıkarılmıştır. Dergi, yayımlandığı dönem itibarıyla Türk edebiyatında çeşitli gruplaşmaların ve tartışmaların ortaya çıktığı bir sırada edebî ve kültürel faaliyetlerin gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Devrin diğer mecmualarından farklı olarak bazı resim ve fotoğraflar ihtiva ettiğinden dolayı *Musavver Ma'lûmât* adıyla da tanınan derginin ilk sayısında çıkış amacı şu şekilde açıklanmıştır: Hukuk, iktisat, ahlâk, din, eğitim, pedagoji, biyoloji, ziraat, askerlik, ticaret, maarif, tıp, tarih, mûsiki, coğrafya, kimya, astronomi, elektrik, fotoğrafçılık, dil, edebiyat, kadın, aşk, aile

ve diplomasi gibi pek çok alanda yerli ve yabancı bütün faaliyetlerden okuyucular haberdar edilecek; edebî sahada tanınmış yerli ve yabancı yazarların eserleri ve şahsiyetleri tanıtılacak, ayrıca dünyada ne olup bittiğine dair son haberler verilecek; yeni buluşlarla önemli siyasî olaylar da belli bir bakış açısından değerlendirilecektir. Dergideki "İcmâl-i Edebî" sütununda ise bir hafta boyunca gerek Osmanlı gerekse Avrupa basın ve edebiyat çevrelerinde görülen dikkate değer gelişmeler duyurulacaktır.

Sekiz yıl boyunca yayımını aksatmadan sürdüren *Ma'lûmât*, izlediği tutarlı yayın politikası sayesinde Osmanlı ülkesinin hemen her tarafında ilgiyle okunan ve aranan bir dergi olmuştur. Akdeniz ve Ege adaları ile Kıbrıs, Balkanlar, hatta Mısır'dan gelen çeşitli haber, yazı ve mektuplar dergi sayfalarında yer almıştır. *Ma'lûmât* Türkçe'nin sadeleşmesi, gazete makalesi, fıkra, hikâye ve şiir gibi yeni edebî türlerin gelişmesi yolunda özellikle genç kalemleri teşvik etmek amacıyla bazı yarışmalar düzenlenmiş ve ödülleri dağıtmıştır.

Avrupa'daki edebî gelişmelerin günü gününe takip edildiği görülen dergide yeni ölmüş edebiyatçılarla ilgili değerlendirmelerin yanı sıra bir kısım edebiyat tartışmalarından da bahsedilmiştir. Lamartine, François Coppée, Victor Hugo, Guy de Maupassant, Alexandre Dumas, Paul Bourget ve Pierre Loti gibi isimler başta olmak üzere romantik ve realist Fransız şair ve yazarlarından çevrilere veya onlarla ilgili tanıtma yazılarına yer verilmiş (meselâ bk. "Lamartine ve Âsârı", nr. 17; "Goncourt'lar", nr. 48; "George Sand Meselesi", nr. 58; "Guy de Maupassant", nr. 65; "Emile Zola ve Âsârı", nr. 71-72; "Alphonse Daudet", nr. 113-114; "Zola Davasının Temyizi", nr. 129; "Taine", nr. 163-165; "Pierre Loti'ye Dair", nr. 166), ayrıca "İtalyan Edebiyyât-ı Hâzırası" (Refik Âlî, nr. 171-178) gibi birkaç sayı devam eden incelemeler de yer almıştır. O döneme ait edebî meseleler hakkında önemli bir belge niteliğindeki "İcmâl-i Edebî" sütununda Türk edebiyatı üzerine çeşitli değerlendirmelerle birlikte dil, tarih, mûsiki ve felsefeye dair dikkate değer makaleler yayımlanmıştır. Derginin "Kısım-ı Nisâ" bölümünde kadınlar için faydalı olabilecek mâlûmat yanında çeşitli elbise modellerine kadar değişik konularda bilgi verilmiş, arka kapağında ise fennî nitelikte bilmecelele bilhassa çocuklara yönelik yayımlar yapılmıştır.

Ma'lûmât'ın neşredildiği yıllarda Türk edebiyatında canlı bir yayın faaliyeti mevcut olup bu sırada *Servet-i Fünûn* dergisi sanat ve edebiyat anlayışı bakımından *Ma'lûmât*'tan farklı bir çizgide bulunmaktaydı. Dönemle ilgili hâtıralarını kaleme alan *Servet-i Fünûn* yazarlarından Hâlid Ziya (Uşaklıgil), Hüseyin Cahid (Yalçın) ve Mehmed Rauf ile derginin sahibi Ahmed İhsan'ın (Tokgöz) yazdıklarında, Baba Tâhir'in ve *Ma'lûmât*'ın özellikle *Servet-i Fünûn* gibi yeni edebî oluşumlara karşı bir denge unsuru olarak doğrudan doğruya II. Abdülhamid tarafından desteklendiği ileri sürülmüş, gerek derginin sahibiyle gerekse *Ma'lûmât*'la ilgili yer yer hakarete varan bir üslûpla eleştiriler yapılmıştır. Ancak *Ma'lûmât*'ın edebiyat ve yayın faaliyetleri arasında önemli bir boşluğu doldurduğu ve bir kısım araştırmacıların "mutavassıtın" adını verdiği, aralarında Ahmed Râsim, Ali Kemal, Müstecâbizâde İsmet, Mehmed Celâl ve Andelîb gibi şair ve yazarların bulunduğu bir edebî topluluğu bünyesinde barındırdığı görülmektedir.

Dergi ayrıca, Türk edebiyatı tarihinde meşhur olan "abes-muktebes" ve "klasikler" adlı edebî münakaşalarda doğru- dan doğruya taraf olmuş, bu konular etrafında bazı meselelerin tartışılmasında önemli rol oynamıştır. *Servet-i Fünûn* hareketinin doğmasına sebep olan "abes-muktebes" tartışmasını başlatan Hasan Âsaf adlı gencin "Burhân-ı Kudret" adlı manzumesi *Ma'lûmât*'ta yayımlandığı gibi (nr. 20, 26 Teşrîni-evvel 1311 / 7 Kasım 1895, s. 431) *Servet-i Fünûn* hareketinin dağılmasına yol açan ve başta Tevfik Fikret olmak üzere *Servet-i Fünûncular*'ı ağır bir dille eleştiren Ali Ekrem'in "Şiirimiz" adlı yazısı da yine *Ma'lûmât*'ta çıkmıştır (nr. 266, 30 Teşrînisânî 1316 / 13 Aralık 1900, s. 526-530; nr. 267, 7 Kânunuevvel 1316 / 20 Aralık 1900, s. 539-542; nr. 268, 14 Kânunuevvel 1316 / 27 Aralık 1900, s. 554-564). "Klasikler" tartışması esas itibarıyla, "Bizim de bir klasik devrimiz var mıdır? Avrupa klasiklerinin dilimize nakli gerekli midir? Klasikleri asıllarına uygun olarak çevirecek mütercimlerimiz var mıdır?" soruları etrafında cereyan etmiştir. Bu tartışmayı Ahmed Midhat Efendi baş-

latmış, *İkdam* gazetesi sahibi Ahmed Cevdet, Cenab Şahabeddin, Necip Âsım (Yazıksız), Ahmed Râsim, Kemalpaşazâde Said, Hüseyin Dâniş, Hüseyin Sabri ve İsmâil Avni'nin katılmasıyla aylarca devam etmiştir.

Ma'lûmât'ta bunların dışında Muallim Nâci üzerine Halil Edib ile Hüseyin Cahid, Arap ilimlerinden yararlanma konusunda Mustafa Sabri ile Hüseyin Cahid, taaddüd-i zevcât meselesi üzerine Cenab Şahabeddin ile Mustafa Sabri arasında cereyan eden tartışmalar yanında *Şemsâ'nın*, müellifinden izinsiz olarak *Ma'lûmât*'ta yayımlanmasından dolayı Recâizâde Ekrem ile Mehmed Tâhir arasında çıkan tartışma kısa sürede büyümüş ve sonunda derginin 23 ve 24. sayıları Marif Nezâreti tarafından toplatılmıştır.

Derginin zaman zaman yayımlanan "Kısm-ı Arabî" ve "Kısm-ı Fârisî" nüshaları dışında "Hanımlara Mahsus *Ma'lûmât*" ile notalı müzik ilâvesi ve Teselya muharebesi dolayısıyla bazı ilâveleri de vardır (Ashmead Bartlette, *Tesalya Meydân-ı Harbinde*, çev. Mehmed Ekrem – F. İskender, İstanbul 1313/1898). Dergide sadece makalelere değil yerli ve yabancı şairlerden şiirlere ve şiir çevirilerine de yer verilmiş, aralarında *Servet-i Fünûn*'un da bulunduğu bazı dergilerden iktibaslar yapılmıştır. Oldukça geniş bir yazı kadrosuna sahip bulunan derginin belli başlı şair ve yazarları arasında şu isimler dikkati çekmektedir: Ahmed Midhat, Andelîb, Ebûzziya Mehmed Tevfik, Ahmed Râsim, Necip Âsım, Müstecâbizâde İsmet, Ahmed Muhtar, Ali Rifat, Ali Kemal, Ali Rıza Seyfi, Hasan Âsaf, Halil Edib, Hâlid Eyüb, Üsküdarlı Sâfi, İsak Ferera, Midhat Baharî, Avram Naun, Mustafa Sabri, İsmail Safâ, Mehmed Celâl, Mehmed Ziya, Rıza Tevfik, Ahmed Refik, Tokadîzâde Şekib, Seydi Vâsfi, Nûreddin Ferruh, Milaslı İsmail Hakkı, Muallim Feyzi, İbrahim Cehdî müstear adıyla Süleyman Nazif, Fâik Âli, Ekrem Reşad, Nazif Sürûrî, Mehmed Sedad, Mehmed Re'fet, Fâik Esad, Yunus Nâdi.

BİBLİYOGRAFYA :

Hüseyin Cahid [Yalçın], *Kavgalarım*, İstanbul 1326, tür.yer.; Ahmed İhsan (Tokgöz), *Matbuat Hâtıralarım* (1888-1923), İstanbul 1930, I, 79-82, 100-105; Halid Ziya Uşaklıgil, *Kırk Yıl* (İstanbul 1936), İstanbul 1969, s. 422-423, 542; Aysel Evren, *Malûmat Mecmuasında Neşrolunan Edebiyata Ait Makaleler* (yüksek lisans tezi, 1970), İÜ Ed.Fak.; Himmet Uç, *Musavver Malûmat Mecmuası'nın (1-7) Ciltlerindeki Edebî Makaleler ve Tahlilî Fihrist* (doktora ön çalışması, 1978), Atatürk Üniversitesi Ed. Fak.; a.mlf.,



Baba Tâhir'in *Ma'lûmât* dergisinin ilk sayısının kapağı

Mutavassıtın ve Edebî Tenkid, Diyarbakır 1991; a.mlf., "Malûmat Mecmuası ve Muallim Nâci Efendi", *TDA*, sy. 66 (1990), s. 69-76; a.mlf., "Malûmat", *TDEA*, VI, 128-129; Sıddık Bıyık, *Musavver Malûmat Mecmuası'nın (8-11) Ciltlerindeki Edebî Makaleler ve Tahlilî Fihrist* (doktora ön çalışması, 1979), Atatürk Üniversitesi Ed. Fak.; Hasan Duman, *Katalog*, s. 229-231; Mehmet Kaplan, *Tevfik Fikret: Devir, Şahsiyet, Eser*, İstanbul 1987, tür.yer.; Ali Değirmenci, *Malûmat Mecmuası: 1-26. Sayılar* (yüksek lisans tezi, 1994), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Abdullah Uçman, *Edebiyat-ı Cedide'ye Dair Ali Ekrem'den Rıza Tevfik'e Bir Mektup*, İstanbul 1997, tür.yer.; Ramazan Kaplan, *Klasikler Tartışması (Başlangıç Dönemi)*, Ankara 1998; Necat Birinci, "Muktebes-Abes Tartışmasından Önce Kulak İçin Kağıt", *Edebiyat Üzerine İncelemeler*, İstanbul 2000, s. 119-126; Mehmed Rauf'un Anıları (haz. Rahim Tarım), İstanbul 2001, s. 54, 56, 106; "Mehmed Tahir", *TDEA*, VI, 222; Orhan Koloğlu, "Malûmat", *DBİst.A*, V, 283.



ABDULLAH UÇMAN

MÂLÛMATÇI MEHMED TÂHİR (1864-1912)

Gazeteci,
matbaacı ve yayımcı.

Hayatının ilk yıllarına dair çok az bilgi vardır. Sadece annesinin Recâizâde Mahmud Ekrem'in oğlu Emced'e sütanneliği yaptığı ve bir kız kardeşi olduğu bilinmektedir. *Ma'lûmât* dergisini çıkardığı için Mâlûmatçı olarak şöhret bulmuştur. Baba Tâhir diye tanınması imzasına eklediği Babanzâde unvanından dolayıdır. Muarızları tarafından her ne kadar eğitimsiz ve cahil olduğu sürekli vurgulanmışsa da gazeteci ve matbaa sahibi olarak yaptıkları belli bir seviyede eğitim gördüğü izlenimini vermektedir.

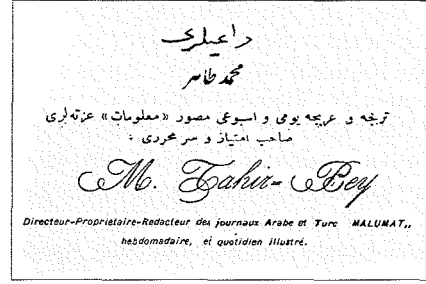
1298 (1881) yılında Direklerarası'nda çaycılık yapmaya, bir süre sonra da Ahmed İhsan'ın (Tokgöz) akrabalarından birinin selâmlık dairesindeki toplantılara devam etmeye başladı. Burada kurduğu ilişkiler sayesinde *Vakit* gazetesinin Direklerarası muhabiri oldu. Gazeteci olarak yaptıklarının beğenildiği, *Vakit* gazetesinin yazı kurulu tarafından övülmesinden ve hakkında neşideler çıkmasından anlaşılmaktadır.

Vakit'ten sonra *Tercümân-ı Hakikat*, *Saadet* ve *Servet* (1305/1887-88) gazetelerinde muhabirlik yaptı. Ancak gazeteci ve yazar olarak yaptıklarından rahatsızlık duyulması üzerine Dâhiliye müsteşarı Reşid Bey tarafından Sinop'a sürüldü. Bir süre sonra Sinop tahrirat müdürü oldu ve İstanbul gazetelerine Sinop'tan

yazılar yazmaya başladı. Reşid Bey'in görevinden ayrılması üzerine İstanbul'a döndü.

Meşrutiyet'in ilânının ardından 26 Temmuz 1908'de çıkan aftan yararlandı. Âdi suçtan hapis yatan Mehmed Tâhir Bey, kız kardeşinin parayla kiraladığı insanların omuzlarında hürriyet kahramanı olarak evine döndü. Yeniden gazete ve dergi çıkarmak istediye de engellendi. "Yaşasın Abdülhamid" başlığıyla yayımladığı *İlâve-i Ma'lûmât*'ı topladığı insanların eline vererek Bâbiâli'de gösteri yaptırdı. Ancak kanuna göre işlediği suçtan dolayı gazete çıkaramayacağı için bu ilâve toplatıldı ve hakkında soruşturma başlatıldı. Ancak matbaasını elden çıkarmak zorunda kaldı. Otuzbir Mart Vak'ası'na adının karışması üzerine Trablusgarp'a sürüldü. Buradan Napoli'ye kaçtı, ardından Paris'e gitti. Napoli'de Şark Ticâret-i Bahriyye Odası, Paris'te Şark Acentesi adıyla iş yeri açıtsa da ticarete başarılı olamadı. İstanbul'dan tanıdığı ve evinde misafir ettiği bir kişi mücevherlerini çalınca üzüntüden felç oldu. Mehmed Tâhir Bey'in ölümü dolayısıyla Ahmed İhsan'ın kaleme aldığı yazının tarihi 3 Şubat 1327 (16 Şubat 1912) olduğuna göre Paris'te Şubat ayı başlarında vefat etmiş olmalıdır.

Sosyal ilişkileri çok güçlü olan Mehmed Tâhir Bey, Türk basın ve yayın tarihine özellikle olumsuz davranışlarıyla damgasını vurmuş bir kişidir. Hüküm giydikleri dışında kendisine isnat edilen suçlar şu başlıklar altında toplanabilir: Yalan haber hazırlayıp şantaj yaparak rüşvet alma (Terkos Su Kumpanyası'ndan Terkos gölünde domuz ölüsü bulunduğu dair bir haberi yazmama karşılığında aldığı para); yazarın izni olmadan yazısını gazetesinde yayımlama (Recâizâde'nin *Şemsâsı*); Yıldız Sarayı'na jurnal verme (Dr. M. Paşa ve Baba Tâhir'in jurnalıyla *Servet-i Fünûn*'un kapanması, derginin yazar ve so-



Mâlûmatçı Mehmed Tâhir'in kartviziti

rumlularının mahkemeye verilmesi); matbaasında bastığı muhalif yayınları Jön Türkler'in Mısır'da yayımladığını söyleyerek saraya sunması; yabancılara sahte nişan, rütbe satma ve isimlerini gazetesinde yayımlama. 1903 yılında nişan sahtekarlığından hakkında soruşturma açılarak tutuklanmış ve mahkeme sonucunda on beş yıla mahkûm edilmiştir. Kaynaklarda, sahte nişan içinde kendisiyle iş birliği yapanları tanımlamak için "Baba Tâhir Dârülfünunu mezunlarından biri" ifadesine rastlanmaktadır.

Ahmed Râsim'in gazeteciliğe adım atmasını sağlayan, hakkında en olumsuz yazıları yazan Ahmed İhsan'ın kitabını matbaasında basan da Mehmed Tâhir Bey olmuştur. Bazen ödediği yüksek telif ücretiyle diğer gazete sahiplerine göre daha cömert olarak tanınmıştır. *Bahar* dergisini çıkarmak istediğinde ilk yazı aldığı kişiler arasında Recâizâde Mahmud Ekrem, eski Maarif nâzırı Kemal Paşa, *Tarîk* başmuharriri Sâid Bey de bulunmaktadır. Saraya olan yakınlığı neticesinde rütbe-i bâlâ, birinci rütbeden Osmânî ve Mecidî nişanları, sanâyi-i nefîse ve liyakat madalyalarıyla ödüllendirilmiş, matbaasında çalışan her kademedeki görevlinin nişan ve madalya ile taltifini sağlamıştır. Bâbiâli caddesinde üç konağı birleştirerek meydana getirdiği gazete idarehanesi değişik çevrelerden kişilerin bulunduğu bir yer haline gelmiştir.

Sahibi ve sorumlu kişi olarak Mehmed Tâhir Bey'in adının geçtiği gazete ve dergiler şunlardır: *Bahar* (1299/1883, 19 sayı, on beş günlük), *Ma'lûmât** (1311-1319/1895-1903, dergi, 423 sayı, haftalık), *Servet* (1314-1318/1898-1903, 2088 sayı, günlük), *İrtikâ* (1315-1319/1899-1904, 251 sayı, haftalık), *Musavver Fen ve Edeb* (1315-1319/1899-1903, 222 sayı, haftalık).



Mâlûmatçı
Mehmed
Tâhir

Mehmet Tâhîr Bey'in kitap yayıncılığı Türk kitap ve matbaacılık tarihi bakımından önemlidir. M. Seyfettin Özege kataloğuna göre Matbaa-i Tâhîr Bey'de 1311-1319 (1895-1903) yılları arasında doksan beş kitap basılmış görülmektedir. Bunlar arasında Türkçe-Arapça-Fransızca, Farsça-Türkçe-Fransızca sözlüklerle Fransızca kitaplar da bulunmaktadır. Ayrıca Tâhîr Bey'in, Matbaa-i Âmire kapatıldığına bir kısım resmî dokümanların ve gerçekte yapılmayan bir nüfus sayımı için birkaç milyon Tezkere-i Osmâniyye'nin basımı imtiyazını elde ettiği bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Mahmud, *Haftiyelerin Listesi*, İstanbul 1909, s. 48-49, 65-67; Ahmed Râsim, *Matbûat Hâtıralarından: Muharriş, Şair, Edib*, İstanbul 1924, s. 89-94; Ahmed İhsan Tokgöz, *Matbuat Hâtıralarım* (haz. Alpay Kabacalı), (İstanbul 1930-31), İstanbul 1993, I-II, tür.yer.; a.mlf., "Osmanlı Matbuatı: Mâlumatçı Baba Tâhîr", *Servet-i Fünûn*, sy. 1080 (1912), s. 337-340; Halid Ziya Uşaklıgil, *Kırk Yıl* (İstanbul 1936), İstanbul 1969, s. 423; Münir Süleyman Çapanoğlu, *Basın Tarihine Dair Bilgiler ve Hatıralar*, İstanbul 1962, s. 8-11, 155; a.mlf., *Basın Tarihimizde Parazitler*, İstanbul 1967, s. 11-14; Abdülhak Şinasi Hisar, *Geçmiş Zaman Fıkraları*, İstanbul 1971, s. 197-202; Özege, *Katalog*, I-V, tür.yer.; Hasan Duman, *Katalog*, s. 5, 180-181, 229, 234-235, 354; Bilge Ercilasun, *Ahmet İhsan Tokgöz*, Ankara 1996, s. 23, 77-80; "Malûmat", *TDEA*, VI, 128-129.



HATİCE AYNUR

MA'LÛMÎYYE

(المعلومية)

Allah'a bütün isim ve sıfatlarını bilip iman etmenin gerekliliğini ileri süren ve Hâricî fırkalarından birini oluşturan Acârîde'nin bir kolu
(bk. ACÂRİDE).

MÂLÛLBey'a

(مال البعية)

Halife ve hükümdarlar tarafından biat sırasında askerler, devlet erkânı ve ilmiye sınıfına dağıtılan cülûs bahşişi.

Resmî'l-bey'a, hakkı'l-bey'a, sılatü'l-bey'a, câizetü'l-bey'a da denilen ve temelde ücretli askerlere ek ödemenin ibaret olan bu uygulamaya bazan asker dışındaki kesimler de dahil edilmiştir. Bunun Emevîler devrinde ve Abbâsîler'in ilk döneminde bilinmediğini ileri sürenler olduğu gibi (*EI*² [İng.], VI, 205) Emevî Halifesi I. Yezîd'in, düzenlenen törende yap-

tığı konuşmanın ardından orada bulunanlara konumlarına göre mal verilmesini, maaşlarının arttırılmasını ve derecelerinin yükseltilmesini emretmesini (Mes'ûdî, III, 86) uygulamanın ilk örneği olarak görmek de mümkündür. Ancak mâlûlbey'anın sistemli hale gelmesi ve düzenli biçimde uygulanmaya başlaması Abbâsîler zamanında gerçekleşmiştir. Abbâsî Devleti'nin kurucusu Ebû'l-Abbâs es-Sefâh'ın Kûfe'de biat aldıktan sonra atıyeleri 100'er dirhem arttırması (Taberî, VII, 426), veliahtlıktan feragat eden İsmâ b. Mûsâ ile aile efradına Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından ödenen para (*a.g.e.*, VIII, 25), Muhammed el-Mehdî'nin ölümünün ardından halife olan Mûsâ el-Hâdî'nin ayaklanan askerlere iki yıllık maaşlarını peşin olarak ödemesi (*a.g.e.*, VIII, 188) gibi uygulamaların mâlûlbey'aya dahil olup olmadığı hususu açık değildir. Hârûnürreşîd iktidara geldiği zaman önemli bir meblağı bahşiş olarak dağıttığı gibi oğlu Emîn için biat alırken çeşitli hediyelerin yanında bir yıllık maaşı peşin ödemiştir (Ya'kûbî, II, 408). Bu uygulama, Hârûnürreşîd'den sonra halife ilân edilen Emîn'in Dîvânü'l-ceys'e kayıtlı askerlere yirmi dört aylık maaşlarının karşılığı olan 3 milyon dirhemi dağıtarak onları kendisine biat etmeye çağırması (Taberî, VIII, 365) ve kardeşi Me'mûn'un askerlerin bir yıllık maaşını biat hakkı olarak dağıtmasıyla (*a.g.e.*, VIII, 527) sistemli hale gelmiştir. Mütevekkil-Alellah'ın divana kayıtlı askerlere sınıflarına göre sekiz, dört ve üç aylık (İbn Kesîr, X, 324), Müntasır-Billâh'ın on aylık (Ya'kûbî, II, 493), Müstâin-Billâh'ın beş aylık ve yaptığı ödemeye bütün devlet erkânını dahil eden Muktedir-Billâh'ın süvarilere üç, piyadelere altı aylık (Arîf b. Sa'd, s. 28) maaşlarını biat hakkı olarak dağıtması gibi örnekler uygulamanın yaygınlaştığını göstermektedir.

Dârülhilâfe bütçesinden karşılanan, genellikle vezirler tarafından yürütülen mâlûlbey'a için bazan yeterli ödenek bulunamamaktaydı. Mu'tez-Billâh askerlerin on aylık maaşlarını biat hakkı olarak ödemek istemiş, bütçede bu miktarın bulunmadığını görünce iki aylık kısmını ödemekle yetinmiştir (Taberî, IX, 284). Bazan devlet hazinesini sarsacak kadar ağır bir masraf haline gelen, bazan da ayaklanmalara yol açan mâlûlbey'a, Abbâsîler'in siyaseten zayıflamasıyla birlikte iç karışıklıklara sebep olacak kadar kontrol dışına çıkmış ve zaman zaman askerlerle yeni halife arasında pazarlık konusu olmuştur.

Halife Me'mûn Merv'de bulunduğu sırada Bağdat halkı tarafından halife ilân edilen İbrâhim b. Mehdî askerlere altı aylık erzakı biat hakkı olarak vermeyi vaad etti, bunu geciktirmesi askerlerin ayaklanmasına sebep oldu. Bunun üzerine askerlerden bir kısmına 200'er dirhem, bir kısmına da bu kıymette arpa ve buğday verilmesini emretti (*a.g.e.*, VIII, 557). Ayaklanan askerlere biatı yenilemeleri halinde günlük 2'şer dirhem ödeyeceğini söyleyen Mühtedî-Billâh hal'edilip öldürülmekten kurtulamamıştı (*a.g.e.*, IX, 465-469). Muktedir-Billâh, sık sık biat resmi isteyerek ayaklanan askerlere biatının yenilenmesinden dolayı üç defa biat hakkı dağıtmak zorunda kalmış (Dayfulah Yahyâ ez-Zehrânî, s. 146), sonuncusunda biat resmi isteyen askerlerin bir kısmının öldürülmesinden sonra biat tamamlanabilmişti. Cülûs bahşişi isteyerek ayaklanan askerler tarafından hal'edilen Muktedir-Billâh'ın yerine tahta çıkarılan Kâhîr-Billâh istekleri karşılamayınca iktidarda ancak iki gün kalarak canını zor kurtarmıştı. İkinci defa tahta çıktığı zaman biat hakkı olarak ödenen miktar, vezir İbn Mukle tarafından hazine bulunan elbiselerle (İbn Miskeveyh, I, 199-200) Dârü'l-vizâre olarak bilinen konağın satılmasından elde edilen gelirin 1/8'inden karşılanmış (*a.g.e.*, I, 258) ve divana kayıtlı askerlere bir aylık, Münis el-Muzaffer'e bağlı olanlara üç aylık maaşları mâlûlbey'a olarak dağıtılmıştı (Arîf b. Sa'd, s. 156). Babasından boş bir hazine devralan Kâim-Biemrillâh cülûs bahşişi dağıtamayınca askerler ayaklanmış ve Irak Büveyhî Hükümdarı Celâlüddeve'nin yeni halife adına 3000 dinar gibi büyük bir meblağı bahşiş olarak dağıtması üzerine isyan bastırılabilmişti. Kâhîr-Billâh'ın yerine halife olan Râzî-Billâh, cülûs bahşişi ödeyebilmek için hapsedtiği selefinden borç istediği gibi Müttaki-Lillâh emîrû'l-ümerâlıkta bıraktığı Beckem'den, Müstekfî-Billâh da emîrû'l-ümerâ Tûzûn'den aldığı paraları dağıtmıştı. Abbâsî geleneklerine bağlı olarak hareket eden Büveyhî Hükümdarı Celâlüddeve ölünce askerler büyük oğlu el-Melikü'l-Azîz Ebû Mansûr'a haber gönderip kendisine bağlı kalacaklarını bildirdiler, ancak mâlûlbey'anın hemen ödenmesini şart koştu. Bunun üzerine hazinede meblağı karşılayacak miktarda para bulunmadığı için tehir edilmesini isteyen yazışmalar olmuştu. Celâlüddeve'nin ölüm haberini duyan yeğeni Ebû Kâlicâr, kumandan ve askerlere daha fazla mâlûlbey'ayı daha kısa zamanda ödeyeceğini bildirince as-

kerler Ebû Mansûr'dan ayrılıp onun tarafına geçtiler (İbnü'l-Esîr, IX, 516-517).

Endülüs Emevîleri'nde emirlik veya hilâfet makamına gelen kimsenin askerlere dağıttığı bahşîşin yanında biat merasimine katılanlara makam ve mevkilerine göre çeşitli hediyeler verilmesi âdeti. Tahta çıkan hükümdarların biat merasimi münasebetiyle cülûs bahşîşi dağıtması bütün İslâm-Türk devletlerinde ve Moğollar'da da görülen bir uygulamaydı. Selçuklular ve Moğollar'da biat merasimlerinde orada bulunanlara çeşitli hediyelerin verilmesi yanında eski Türk âdetlerine uygun olarak "nisâr" adı verilen dinar, dirhem ve mücevher de saçılırdı (İbn Bîbî, I, 235). Adları Memlûklü sultanlarıyla birlikte zikredilen Mısır Abbâsî halifeleri için düzenlenen törenlerde de aynı uygulama sürdürülüyordu (İbnü'l-Esîr, XI, 257). Memlûkler'de "nafakatü'l-bey'a, nafakatü's-saltana" denilen bu uygulamaya Osmanlılar'da önce "cülûs bahşîşi", XVII. yüzyıldan itibaren "cülûs in'âmı" adı veriliyordu (bk. CÜLÛS).

BİBLİYOGRAFYA :

Ya'kûbî, *Târîh*, II, 408, 440, 484, 487, 493; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), VII, 426; VIII, 25, 188, 365, 527, 557; IX, 155, 284, 401, 465-469; X, 88; Ebû Bekir es-Sûfî, *Ahbarü'r-Râzî-Billâh ve'l-Müttaki-Lillâh* (nşr. J. H. Dunne), Beyrut 1403/1983, s. 4-5, 121; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb* (Abdülhamîd), III, 86, 117; Arîb b. Sa'd, *Şilatü Târîhi'l-Taberî* (Taberî, *Târîh* [Ebû'l-Fazl], XI içinde), s. 28, 153, 156; İbn Miskeveyh, *Te'âribü'l-ümem*, I, 4, 199-200, 258, 260; II, 3; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 10, 203; IX, 516-517; XI, 257; İbn Bîbî, *el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçuknâme* (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 39, 108, 235; II, 89; *el-'Üyûn ve'l-hadâîk fi ahbârü'l-hakâîk* (nşr. Ömer es-Saîdî), Dimaşk 1972, IV/1, s. 4-7, 67, 131, 207, 267; IV/2, s. 415; İbn İzâri, *el-Beyânü'l-muğrib*, II, 91, 120; III, 38; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 324; XI, 329; İbn İyâs, *Bedâ'î'u'z-zuhûr*, II, 65; III, 5, 407; Dayfulah Yahyâ ez-Zehrânî, *en-Nafakât ve idâretühâ fi'd-devleti'l-Abbâsiyye*, Mekke 1406/1986, s. 141-148, 463; H. Kennedy, "Mâl al-Bay'a", *EP* (İng.), VI, 205-206.



MUSTAFA SABRİ KÜÇÜKAŞCI

MÂLVÂ

(مالوا)

Orta Hindistan'da bir bölge ve burada hüküm süren müslüman sultanlık (1392 [?]-1562).

Güneyden Vindhya dağlarına dayanan ve denizden yüksekliği 500-600 m. arasında değişen volkanik kökenli bir plato olan Mâlvâ günümüzde Hindistan'ın Medya Pradeş eyaleti sınırları içerisinde bulunmaktadır; en önemli şehirleri Ücceyn

(Uccain) (446.000, 2003 tah.), Dhâr (78.000) ve Çanderî'dir (29.000). Bölgeye Sultan İltutmuş zamanından itibaren (1211-1236) Delhi Sultanlığı orduları tarafından seferler düzenlenmişse de Mâlvâ'nın fethi 1305'te Sultan Alâeddin Halacî devrinde gerçekleşmiştir. Fetihten sonra bölgeye Melik Aynülmülk Mûltânî vali tayin edildi. Sultan Alâeddin Halacî, Çanderî'yi Mâlvâ'dan ayırıp başka bir idarî bölge yaptığı için Dhâr eyalet merkezi oldu ve bölgede hızlı bir müslüman iskânı ve İslâmlaşma süreci başladı. Halacî ve Tuğluklu hânedanları zamanında yerli halka müdahale edilmediği için daha önceki dönemde iç savaşlardan bunalmış olan Hintli racalar ve kabile şefleri Delhi Sultanlığı hâkimiyetinden fazla rahatsız olmadılar. Bu sebeple eyalet uzun süre Delhi Sultanlığı'nın en huzurlu bölgesi oldu ve bu durum Mâlvâ'nın gelişmesine önemli katkı sağladı. İbn Battûta, Delhi hâkimiyetinden sonra Dhâr, Ücceyn ve Çanderî'de nüfus artışı ve kültürel gelişme olduğunu kaydederken Ebû'l-Fazl Çanderî'de büyük bir kale, 14.000 ev, 384 pazar yeri, 360 kervansaray ve çok sayıda cami bulunduğunu belirtmektedir. Dhâr bölgesi de aynı şekilde büyümüş, Sultan Muhammed b. Tuğluk burada inşa ettirdiği bir hankahı Şeyh İbrâhim Maldebî adlı bir sûfinin sorumluluğuna vererek onu hayır işleriyle görevlendirmiştir. Ücceyn de bu dönemde önemli ölçüde gelişmiştir.

Timur'un 1398'de Hindistan'ı istilâsının ardından Delhi Sultanlığı eyaletleri birer birer bağımsız hale gelmeye başlayınca Tuğluklular'dan Nâsirüddin Muhammed Şah'ın (1390-1394) Mâlvâ valisi olarak tayin ettiği Dilâver Han Gûrî de Mâlvâ Sultanlığı'nın temelini attı. Dilâver Han, Çanderî bölgesini Mâlvâ topraklarına dahil ederek idaresini büyük oğlu Kâdir Han'a verdi. Kâdir Han, Damoh ve Nimar gibi komşu Hindu racalıklarını fetih ya da himaye yoluyla kendine bağladı; Gucerât, Handeş ve Kalpî hâkimleriyle dostça ilişkiler kurdu. Dilâver Han'ın 1405'te vefatından sonra yerine geçen oğlu Alp Han, Hüşeng Şah unvanını alarak kendi adına hutbe okutmaya ve sikke bastırma-ya başladı. Ancak bir müddet sonra Gucerât Sultanı I. Muzaffer Şah, Hüşeng'i babasını zehirletmekle itham edip Mâlvâ topraklarını ele geçirdi. Hüşeng esir alınıp Gucerât'a götürülürken Muzaffer Şah onun yerine kardeşi Nusret Han'ı vali tayin etti. Fakat Muzaffer Şah'ın ayrılmasıyla Hüşeng'in yeğeni Mûsâ Han etrafına topladığı kumandanlar ile Nusret Han'a

karşı çıktı. Bunun üzerine başlayan kar-ğaşa döneminde Hüşeng, Muzaffer Şah'ı ikna ederek kendisini Gucerât'a tâbi bir vali olarak tayin etmesini istedi. Böylece Muzaffer Şah'ın torunu Ahmed Han'ın refakatinde tekrar Mâlvâ'ya dönüp durma hâkim olan Hüşeng, bir taraftan da gösterişli binaların yanı sıra bir Mescid-i Cum'a, Delhi Dervâzesi, medreseler ve sarayların planlandığı başşehir Mândû'nun (Şâdiâbâd) inşasını hızlandırdı. 1411'de Muzaffer Şah vefat edip yerine Ahmed Şah geçince Hüşeng, daha önce zedelenen itibarından dolayı Gucerât topraklarını defalarca istilâya teşebbüs ettiyse de başarılı olamadı ve zaman zaman ağır yenilgilere uğradı. Bununla birlikte Kherla ve Gagraun topraklarının fethiyle hâkimiyet sahasını genişletti. Bir müddet sonra Çanderî hâkimi bulunan kardeşi Kâdir Han vefat edince Çanderî toprakları da Mâlvâ'ya katıldı. Bu durum Hüşeng Şah'ın nüfuzunu arttırırken Mâlvâ hazinesi için de yeni imkânlar sağladı. Diğer taraftan Gucerât ile ilgili emellerinden vazgeçmeyen Hüşeng Şah bu amaçla Timurlu Hükümdarı Şâhruh'a tâbi olarak onun desteğini almak istedi. Şâhruh, Hüşeng'e komşu müslüman idarecilerle dostça geçinmesini telkin ederken Gucerât sultanını da Mâlvâ'ya yönelik ihtirasları konusunda uyardı.

1435'te vefat eden Hüşeng Şah'ın halka iyi davranan, ilim adamı ve sanatkârları koruyan bir yönetici olduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Yerine Muhammed Şah Gûrî unvanıyla geçen oğlu Gaznî Han, dokuz ay sonra hanımı tarafından babası I. Mahmûd Halacî'nin teşvikiyle zehirlenerek öldürüldü. Tahtı ele geçiren Mahmûd Halacî, hasımlarını sindirerek 16 Mayıs 1436'da Mahmûd Şah unvanıyla kendini sultan ilân etti. 1469'a kadar hüküm süren Mahmûd Halacî'nin döneminde Mâlvâ hem yeni fetihlerle genişledi hem de mimari ve kültürel açıdan çok gelişti. Yerine geçen oğlu Sultan Gıyâseddin (Gıyâs) Şah (1469-1500) babası kadar yetenekli olmamakla birlikte ehliyetli kumandanlar ve valiler sayesinde sultanlık dağılma-
madan devam etti. Zamanının büyük kısmını haremde eğlence ile geçirdiği kaydedilen Gıyâseddin yetmiş yaşında iken rivayete göre oğlu Nâsirüddin tarafından zehirletildi. Ardından başlayan iç karışıklıklar ve savaşlar sonunda Nâsirüddin duruma hâkim olmayı başardı ve saltanatını ilân etti. Yetenekli bir asker olmasına rağmen zevk ve sefahat içinde geçen bir hayat sonunda Nâsirüddin (Nâsir) Şah da

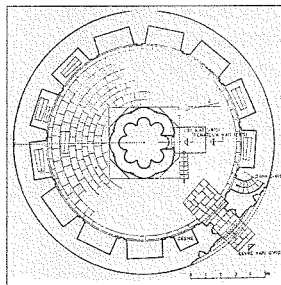
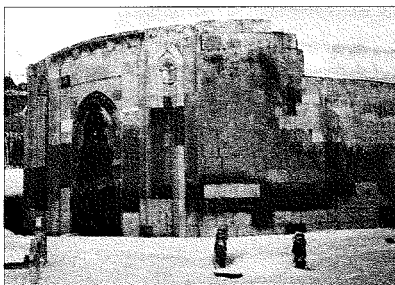
1511'de öldü. Taht için savaşan oğulları Şehâbeddin ve A'zam Hümâyûn arasındaki mücadeleyi kazanan Hümâyûn, II. Mahmûd Şah unvanıyla sultan oldu (2 Mayıs 1511). Şehâbeddin ise Çanderî'yi elinde tutarak Delhi Sultanı İskender-i Lûdî'ye tâbi oldu. Saltanatını korumayı büyük ölçüde Hindu müttefiki Raca Medni Rai'ye (Madni Ray) borçlu olan II. Mahmûd bir müddet sonra Rai'nin elinde kukla haline geldi. Gucerât Sultanı II. Muzaffer Şah'ın yardımıyla Rai'den kurtulduysa da Lûdîler'e ve diğer Hindu racalarına kaptırdığı topraklarını geri alamadı. Sadece Mândû ve çevresiyle sınırlı olan saltanatı, 1531'de Gucerât Sultanı Bahadır Şah'ın Mândû'yu işgali ve Mâlvâ'yı ilhaki ile son buldu. Bu durum aynı zamanda Mâlvâ'daki Halacî hânedanının da sonu oldu. 1535'te Bâbürlü Sultanı Hümâyûn Şah, Bahadır Şah'ı mağlûp ederek Mândû'ya girdi, ancak Bengal'de çıkan huzursuzluklar üzerine geri döndü. Mâlvâ'nın Bâbürlü topraklarına nihaî olarak dahil edilmesi 1561-1562'de Ekber Şah zamanında gerçekleşti. Bu dönemde ziraî ve ticarî alanda büyük gelişme kaydeden bölge, imparatorluğun en fazla gelir getiren eyaletlerinden biriydi. 1741'den sonra Nâdir Şah'ın Hindistan'ı işgalinin tesiriyle Mâlvâ'daki Bâbürlü hâkimiyeti zayıfladı ve eyalet bağımsız olmasa da fiilen Hindu kumandanların yönetimine girdi. Bu durum İngilizler'in bölgeyi ele geçirdiği XIX. yüzyıl başlarına kadar devam etti.

BİBLİYOGRAFYA :

Ali b. Mahmûd el-Kirmânî, *Me'âsir-i Mahmûd Şâhî* (nşr. Nûrû'l-Hasan Ensârî), Delhi 1968; Abdürrezzâk es-Semerikandî, *Maîla'u's-sa'deyn* (nşr. Muhammed Şâfi), Lahor 1941, II, 782-783; M. Bihamed Hânî, *Târîh-i Muhammedî*, British Library, Or., nr. 137, vr. 312*, 428*; Yahyâ Sirhindî, *Târîh-i Mubârek Şâhî*, Kalkûta 1931, s. 169, 176; *Târîh-i Mahmûd Şâhî* (nşr. S. C. Misra), Baroda 1988, s. 30-43, 155; Rızkullâh Müştâkî, *Vâkı'ât-ı Müştâkî* (nşr. ve trc. I. H. Siddiqui), Delhi 1993, s. 213-239; U. N. Day, "The Independent Kingdoms of Malwa", *A Comprehensive History of India* (ed. M. Habib - K. A. Nizami), New Delhi 1982, s. 898-937; T. W. Haig - [Riazul Islam], "Malwâ", *EP* (İng.), VI, 309-310.



İQTİDAR HUSAIN SIDDIQUI



Mama Hatun Türbesi ve türbenin planı - Tercan / Erzincan

MAMA HATUN

(ö. 597/1201'den sonra)

Saltuklu melikesi
(1191-1200).

Malazgirt zaferinden sonra Anadolu'da kurulan Türk beyliklerinden biri olan Saltuklular'dan II. İzzeddin Saltuk'un kızıdır. Uzun süre idareyi elinde bulunduran ağabeyi Nâsirüddin Muhammed'in ardından 587'de (1191) Saltuklu Beyliği'nin başına geçti. Ağabeyi ve yetişkin yeğenleri varken Mama Hatun'un bir kadın olarak başa geçmesi, eski Türk hayatında kadının toplumdaki yerini müslüman olduktan sonra da koruduğunu göstermektedir. Mama Hatun Arap kaynaklarında "Erzurum sâhibesi" olarak gösterilmektedir.

Selâhaddin-i Eyyûbî Suriye'den kuzeye doğru yayılma politikası takip ediyor, Türkmen beylerini itaat altına almaya çalışıyordu. Bu maksatla yeğeni Meyyâfârikin hâkimi Takıyyüddin Ömer'e görev verdi. Takıyyüddin, Ahlatşahlar'a ait topraklardaki Hani'yi 587'de (1191) işgal etti ve Ahlatşah Seyfeddin Begtemür'ü yenilgiye uğrattı. Bundan cesaret alarak Ahlat üzerine yürüyüp şehri kuşattıysa da başarılı olamadı. Geri dönüp yine Begtemür'e bağlı Malazgirt'i kuşattı. Malazgirt mancınıkla dövüldüğü sırada Mama Hatun askerinin başında Takıyyüddin Ömer'e yardıma geldi. Çevreden de katılmalar olmasına rağmen kuşatma uzun sürdü. Takıyyüddin Ömer'in 19 Ramazan 587'de (10 Ekim 1191) vefatı üzerine kuşatmaya son verildi.

Hükümdarlığı konusunda ilk yıllarla ilgili bilgi bulunmamakla beraber Mama Hatun'un son dönemlerde yeğenleriyle iktidar mücadelesi içinde olduğu anlaşılmaktadır. Mama Hatun, muhtemelen başına gelecekleri tahmin edip korkuya kapıldığı için 597'de (1201) Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Âdil'e haber göndererek nüfuz ve itibar sahibi bir kimseyle evlen-

mek istediğini bildirdi ve bu konuda kendisine yardımcı olunmasını rica etti. el-Melikü'l-Âdil, Nablus Eyyûbî Valisi Fârisüddin Meymûn el-Kasrî'ye Mama Hatun ile evlenmesini, ayrıca onun ülkesini de yönetmesini tavsiye eden bir mektup yazdı. Teklifi kabul eden Meymûn el-Kasrî, evlenmek için gerekli hazırlıkları yaparken Mama Hatun'un tahttan uzaklaştırılıp hapsedildiğini, yerine yeğeni Alâeddin Melikşah'ın geçtiğini öğrendi. Mama Hatun'un bundan sonraki hayatına dair bilgi yoktur.

Güçlü, yetenekli ve ihtiraslı bir kadın olan, Erzincan ve Tercan'da hakkında menkıbevî mahiyette hikâyeler anlatılan Mama Hatun (Kara, s. 50-51) siyasi faaliyetleri yanında önemli tarihî eserler de bırakmıştır. Erzincan'ın Tercan (eski adı Mamahatun) ilçesindeki kervansaray, mesjid ve hamam bunlardandır. Türbesi de bu ilçededir. Yörenin birinci derecede deprem kuşağında olmasına rağmen bu eserlerin günümüze kadar gelmiş olması inşasına ne kadar itina edildiğini göstermektedir (bk. MAMA HATUN KÜLLİYESİ). 1050'de (1640) Tercan'a gelen Evliya Çelebi buranın Tercanlı Ali Ağa'nın zeâmeti ve müslüman bir köy olduğunu, "azize" diye nitelediği Mama Hatun'un Akkoyunlu (doğrusu Saltuklu) padişahlarından birinin "yıldız gibi temiz" kızı olup türbesinin ziyaret edildiğini, nakışlı ve uzunca mermer sanduka ile türbeye yakın bir cami ve bir hamamın bulunduğunu, yedi yıl sonraki gelişinde ise köyün 100 hânedan 200 hâneye çıktığını, "bir hayır sahibi kadın" diye andığı Mama Hatun'un tahsis ettiği vakfa ait gelir kaynaklarına el konulduğunu, bu yüzden sahipsiz kalan imaretin harabe olmaya yüz tuttuğunu belirtmektedir (*Seyahatnâme*, II, 202, 374).

BİBLİYOGRAFYA :

İmâdüddin el-İsfahânî, *el-Fethu'l-kussî* (nşr. C. de Landberg), Leiden 1888, I, 401-405; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, III, 118; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, II, 202, 374; Osman Turan, *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, İstanbul 1969, I, 126, 127, 128; a.m.f., *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul 1980, s. 17-18; Tahir Erdoğan Şahin, *Erzincan Tarihi*, Erzincan 1985, I, 267-268; Ali Sevim - Yaşar Yücel, *Türkiye Tarihi*, Ankara 1990, I, 149, 150; Ruhi Kara, *Erzincan Efsaneleri Üzerine Bir Araştırma*, Ankara 1993, s. 50, 51; Abdülkerim Özyayın, "Saltuklular", *Siyâsî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, İstanbul 1994, VIII, 31, 34; Faruk Sümer, "Saltuklular", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, III, Ankara 1971, s. 418-420; G. Leiser, "Saltuk Oghulları", *EP* (İng.), VIII, 1001.



DURSUN ALİ ŞEKER

MAMA HATUN KÜLLİYESİ

Erzincan'ın Tercan ilçesinde

XII. yüzyılın sonları ile

XIII. yüzyılın başlarında inşa edilen külliye.

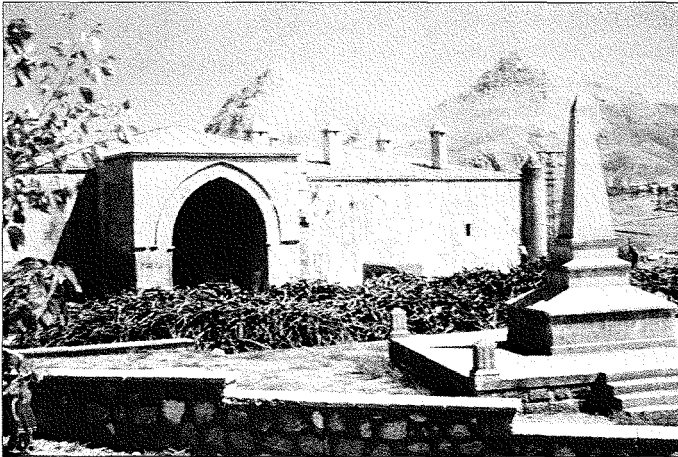
Kümbet, kervansaray, hamam ve camiden oluşan külliye, Erzurum ve çevresinde hüküm süren Saltuklu Beyliği'nin başına 587'de (1191) geçen II. İzzeddin Saltuk'un kızı Mama Hatun tarafından Erzurum-Erzincan kervan yolu üzerinde Tercan'da (eski adı Mamahatun) yaptırılmıştır. Dilimli bir gövde ve külâha sahip Mama Hatun Kümbeti, onu kuşatan yuvarlak çevre duvarı ile birlikte Anadolu'da başka örneğine rastlanmayan bir plan şeması ve mimari özelliğe sahiptir. Kümbetin üzerindeki kitâbeden anlaşıldığına göre mimarı Ahlatlı Ebû'n-Nemâ b. Mufaddal'dır. Bu âbidevi mezar yapısı birbirinden farklı iki kısımdan, kümbetten ve çevre duvarından meydana gelmiştir. Batı tarafında, taçkapının bulunduğu yaklaşık 13,50 m. çapındaki çevre duvarının iç yönünde on üç sivri kemerli niş yer alır. Girişin solunda içinde çeşme bulunan ilk nişin içi mukarnaslı üç dilimli sivri kemere sahiptir ve kemerin her iki yanında üzüm salkımlarından oluşan bir süsleme vardır. Diğer nişlerin altı tanesinde yer alan sandukaların da Mama Hatun'un yakınlarına ait olduğu sanılmaktadır. İç duvarların sade düzenine karşılık asıl süsleme batıya açılan taçkapıda toplanmıştır. Yapılan restorasyon sonucunda bozulan kısımlar işlemez taşlarla örülmüş ve süslemeli bölümlerden pek az bir kısmı günümüze ulaşabilmiştir. Bu kompozisyonun anlaşıldığına göre taçkapı nişinin yer aldığı dikdörtgen bölümü iki yandan iki ince uzun sivri kemerli niş sınırlandırır. Bu kemerlerin iç ve dış yüze bakan kenarlarını

sekizgenlerin birbirini kesmesiyle oluşan dörtlü düğüm motifleri süslemektedir. Bundan sonraki süslemesiz ilk bordürü izleyen ikinci bordürde, kırık hatlı dikdörtgenlerin kesişmesiyle oluşan düzende orta bölümlerde birer yatık altıgen düğümlenmiştir. Sivri kemerli kapının köşeliklerindeki boş alanlara birer gülbezek yerleştirilmiştir. Kûfî yazıyla İhlâs sûresinin yer aldığı sivri kemer ikişer sütuna oturur. Sütunlardan birer tanesi, altı köşeli yıldız motiflerine ve altıgen şekillerden oluşan geometrik süslemeye sahiptir. Bu sütunların mukarnaslı başlıklarının hemen üzerinde ve kemerin iki tarafında birer daire içine yerleştirilmiş beş kollu yıldızlarda Allah, Muhammed, Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali isimleri yazılıdır. Bu düzenlemenin üstünde yer alan ve birbirine düğümlenen yuvarlak hatlı baklavalardan oluşan bir friz taçkapı nişinin içini dolandırmaktadır. Frizin üzerinde kapının mukarnas kavsarası bütünüyle rûmî, palmet motifleri ve geometrik bezemelerle doldurulmuştur. Mukarnaslı kavsaranın alt kısmında çiçekli kûfî karakterinde diğer bir kitâbe yer almaktadır. Bu kitâbe hizasında taçkapının iki yan nişi üzerinde ve yine bitkisel bir zemine yerleştirilmiş olan kitâbelerde kümbetin mimarının ismi geçmektedir.

Çevre duvarının merkezinde yer alan iki katlı kümbet, üst köşeleri pahlanarak sekizgene dönüştürülmüş kare kaide üzerinde dilimli gövdeye ve külâha sahiptir. Mama Hatun'un sandukasının bulunduğu, dört basamakla inilen, çapraz tonoz örtülü mumyalık kısmı kare planlıdır. Kümbetin silindirik gövdesi, aralarından ince kaval silmelerin geçtiği sekiz yarım yuvarlak dışbükey dilimlerden oluşmuştur. Yapının gövdesini üstten biri düz, diğeri dilimli şekilde işlenmiş iki silme sınır-

lar. Gövdenin üzerini örten külâh yapının dilimlerini izler biçimde silmelerle hareketlendirilmiştir. Kümbetin basık kemerli kapısının dikdörtgen bordüründe palmet motiflerinden oluşan ince bir friz yer alır. Bu kapının üstündeki kitâbelik boş bırakılmıştır. Yapının iç kısmı da dış gövde gibi dilimli olarak düzenlenmiştir. Bu bölümlerin kaval silmeleri kubbe ortasında birleşerek kaburgalı bir görüntü oluşturur. Yapıyı aydınlatan mazgal pencerelerin etrafında bazı süslemeler vardır. Pencerelerden kuzeydeki, çeşme nişinde olduğu gibi üzüm salkımları ile süslenmiştir. Diğer pencerelerde de tam ve yarım palmet motifleri yine palmet-rûmîlerle dolgulanmıştır. Aral gölünün doğusunda Tagiskent'te milâttan önce VI-IV. yüzyıllara tarihlenen eski Hun mezar anıtlarında Mama Hatun Kümbeti'nin plan özellikleri görülmektedir.

Yapılar topluluğunun önemli bir parçası olan kervansaray XIII. yüzyıl başında yapılmıştır. Eş odaklı kervansaraylar grubuna giren yapı, 51 x 51 m. ölçülerile bu gruptaki yapılar arasında (diğerleri Alara Han, Ashâb-ı Kehf Hanı) en büyük olanıdır. Kare planlı yapı tamamen kesme taştan inşa edilmiştir. Dış duvarlar dört köşede silindirik kuleler, cephelerde yarım silindir veya dikdörtgen kesitli payandalarla takviye edilmiştir. Doğu cephesinin ortasında dışarıya taşkın bir taçkapı yer almaktadır. Taçkapının köşelerinde birer sütun ve iki yanda birer niş vardır. Basık kemerli kapıdan ulaşılan iç mekânda ortadaki geniş avlunun etrafında odalar, eyvanlar ve bu mekânların kuzey ve güney kesiminde yapının uzunluğuna yerleştirilen birer ahır bölümü bulunmaktadır. Doğu yönünde, kapıdan girilince kısa bir koridor üzerinde sağda ve solda üzerleri sivri kemerli tonoz örtülü dikdörtgen odalar yer alır. Bunlar servis mekânlarına ayrılmıştır. Buradan orta avluya kuzey-güney doğrultulu, ahır kısımlarına geçişi olan, ayrıca avluya da sivri kemerli beş açıklıkla bağlanan bir koridorla ulaşılır. Avlunun kuzey ve güney kenarlarına beşer oda ve birer eyvan sıralanmıştır. Batıda ise ortadaki daha büyük olmak üzere sivri kemerli tonoz örtülü üç eyvan ve bu eyvanların her iki tarafında dikdörtgen birer mekân yer almaktadır. Ahırlar sivri beşik tonozla örtülmüş ve belirli aralıkta kemerlerle desteklenmiştir. Böylece kervansaray ahır bölümü, girişteki ve avludaki odalarla birlikte ortadaki avlu dışındaki tamamen sivri kemerli tonozlarla örtülmüştür.



Mama
Hatun
Kervansarayi -
Tercan /
Erzincan

Kümbetle kervansaray arasındaki dikdörtgen planlı hamam küçük ölçülerdedir. Batıda sivri kemerli tonoz örtülü dikdörtgen bir soyunmalık mekânı vardır. Mekânın ortasında altıgen bir havuz bulunur. Kare planlı ve kubbeli ılık bölüme sahip yapının sıcaklık bölümü de dikdörtgen planlı olup bir tonoz ve bir kubbeyle örtülmüştür. Batıda kare planlı ve kubbeli, güneyde dikdörtgen planlı ve sivri kemerli tonoz örtülü iki halvet mekânı bu sıcaklığa bağlanmaktadır. Doğu yönünde ince uzun dikdörtgen ve tonoz örtülü kühan yer alır. Hamam yakın zamanda onarım geçirmiştir. Külliye yapıları arasında zikredilen cami tamamıyla değişikliğe uğramış ve yıkılan yapının yerine yeni bir cami inşa edilmiştir.

Külliyenin yakınında yer alan ve Kötür Köprüsü olarak da bilinen köprü, kervansaraya ulaşımı sağlayan bir konumda olduğu için Mama Hatun'a mal edilmektedir. Eski bir fotoğraftan, harap haldeki köprünün ayakları ve iki baştaki birer kemerli sağlam olmak üzere sekiz kemerli açıklıklı olduğu anlaşılmaktadır. Günümüzde tabiyesi tamamen yıkık, ayakları da onarımlarla değişikliğe uğramış bir durumdadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Abdürrahim Şerif Beygu, *Erzurum: Tarihi, Anıtları, Kitabeleri*, İstanbul 1936, s. 258-261; Cevdet Çulpan, *Türk Taş Köprüleri*, Ankara 1978, s. 77, rs. 51; Selçuk Mülayim, *Anadolu Türk Mimarisinde Geometrik Süslemeler*, Ankara 1982, s. 36; Orhan Cezmi Tuncer, *Anadolu Kümbetleri I: Selçuklu Dönemi*, Ankara 1986, s. 115-119; Semra Ögel, *Anadolu Selçuklularının Taş Teziyatı*, Ankara 1987, s. 45; Ara Altun, *Ortaçağ Türk Mimarisinin Ana Hatları İçin Bir Özet*, İstanbul 1988, s. 59; Ayşıl Tükel Yavuz, "Anadolu Selçuklu Kervansaraylarında Mekan-İşlev İlişkisi İçinde Savunma ve Bannma", *IX. Vakıf Haftası Kitabı: 2-4 Aralık 1991*, Ankara 1992, s. 253-284; a.mlf., "Anadolu Selçuklu Dönemi Kervansarayları Tipolojisi", *IV. Millî Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri*, Konya 1995, s. 183-198; a.mlf., "Anadolu'da Eşodaklı Selçuklu Hanları", *ODTÜ Mimarlık Fakültesi Dergisi*, II/2, Ankara 1976, s. 187-204; Zafer Bayburtluoğlu, *Anadolu Selçuklu Dönemi Yapı Sanatçıları*, Erzurum 1993, s. 160-161; Zeki Sönmez, *Başlangıcından 16. Yüzyıla Kadar Anadolu Türk-İslâm Mimarisinde Sanatçılar*, Ankara 1995, s. 173-176; Hakkı Önkol, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, Ankara 1996, s. 437-443; Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı*, İstanbul 1997, s. 160-161; Hamza Gündoğdu, "Tercan ve Çevresindeki Tarihi Kalıntılar", *Cumhuriyetin 75. Yılında Tercan*, Ankara 1998, s. 218-233; Rıza Savaş, "Mama Hatun", *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi, Bildiriler*, Konya 2001, II, 233-240; Mustafa Kemal Şahin, "Tercan Mama Hatun Külliyesi'ndeki Taşçı İşaretleri", *Prof. Dr. Zafer Bay-*

burtluoğlu Armağanı Sanat Yazıları, Kayseri 2001, s. 509-536; Hüseyin Yurttaş, "Tercan Mama Hatun Külliyesi Hakkında Bazı Düşünceler ve Yapılan Son Onarımlar", *a.e.*, s. 637-651; Can Binan, "Türbeler-Mama Hatun Türbesi", *Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı* (nşr. Doğan Kuban), İstanbul 2002, s. 218-219; Haldun Özkan, "Saltuklu Mimarisi", *Türkler*, Ankara 2002, VIII, 72-82; Suut Kemal Yetkin, "Mama Hatun Türbesi", *AÖ İlahiyat Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi*, I, Ankara 1957, s. 75-92; a.mlf., "The Mausoleum of Mama Hatun", *The Burlington Magazine*, XCIX/650 (1957), s. 146-147; M. Kemal Özerin, "Anadolu Selçuklu Kervansarayları", *TD, XV/20* (1965), s. 141-170; Oluş Arık, "Erken Devir Anadolu-Türk Mimarisinde Türbe Biçimleri", *Anadolu: Anatolia*, XI, Ankara 1969, s. 57-100.



AYŞE DENKNALBANT

MAMBOURY, Ernest

(1878-1953)

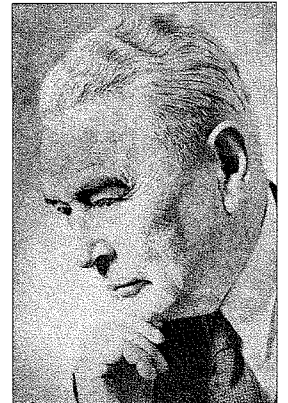
Türkiye hakkında çeşitli eserler yazan
İsviçreli ilim adamı, ressam.

İsviçre'nin Nyon şehrinde doğdu. Cenevre'deki Ecole des Arts Industriels'den mezun olduktan sonra Paris'e giderek Güzel Sanatlar Akademisi'nin seramik bölümüne devam etti. 1906'da yurduna döndüğünde resim öğretmenliğine tayin edildi. 1909'da izin alarak gittiği İstanbul'da bir taraftan tarihî eserleri incelemeye, bir taraftan da şehrin çeşitli yerlerinin yağlı boya tablolarını yapmaya başladı. İzni sona erince uzatma isteği kabul edilmediğinden istifasını vererek İstanbul'da kaldı ve buraya yerleşti.

Mamboury ressam ve resim öğretmeni olarak yetişmişti. Önce Mekteb-i Sanâyi'de, arkasından 1921'den itibaren Galatasaray Lisesi'nde geometrik desen ve Fransızca öğretmenliği yaptı. Bu arada İstanbul'daki bazı yabancı ve azınlık okullarında çalıştı. Bir yandan da Türkiye'de araştırmalar yapan Batılı arkeologlara yardım ediyordu. Kapadokya kaya kiliselerinde incelemeler yapan Fransız misyoneri Guillaume de Jerphanion'un yanında bu tür çalışmalara başlayan Mamboury, I. Dünya Savaşı yıllarında Alman arkeolog Theodor Wiegand'ın İstanbul'daki Bizans imparatorluk sarayı araştırmalarına katıldı. 1912'de İshak Paşa mahallesi yangınından sonra Sultanahmet ile Marmara kıyısı arasındaki bölgede ortaya çıkan kalıntıların plan, kesit ve rölevelerini hazırlayarak topografik haritalar üzerine işledi. İsviçre vatandaşı olduğu için I. Dünya Savaşı, Mütareke ve işgal yıllarında İstanbul'da kalmaya devam edebildi. Fran-

sız işgal kuvvetleri tarafından 1921-1923 yıllarında, arkeolog R. Demangel idaresinde Sarayburnu ile Ahırkapı arasındaki alanda yaptırılan araştırmalara katıldı ve burada bulunan yapı kalıntılarının plan ve kesitlerini çizdi. Mamboury, 1925'ten sonra İstanbul Arkeoloji Müzeleri Müdürlüğü'nün yaptığı bazı araştırmalara da katılarak ortaya çıkarılan eserlerin planlarını çizdi. Bu arada Topkapı Sarayı'nda kütüphane okuma salonu haline getirilen eski Ağalar Camii'nin restorasyonuna yardımcı oldu; Halil Ethem Eldem'in Yedikule hakkındaki kitabına bir kısmı Bizans, büyük kısmı Fâtih Sultan Mehmed devri Türk yapısı olan hisarın planını çizmek suretiyle katkıda bulundu. Bunun dışında, İstanbul Arkeoloji Müzeleri'nin 1937'de Küçükçekmece ve 1942'de Mudanya'nın Alçakbayır mevkiinde yaptığı araştırmalara da katıldı.

Daha çok Bizans eserleriyle ilgilenmesine karşılık Mamboury Türk sanatı üzerine de neşriyatta bulundu. 1930'da Topkapı Sarayı Harem Dairesi'nin ziyarete açılması münasebetiyle bol resimli bir makalesiyle ("Le Harem des Sultans", *L'Illustration*, yıl 88, sy. 4553 [Paris 1930], s. 226-232) Ağalar Camii'ne dair bir yazısı ("Die Moschee Mehmeds des Eroberers und die neue Bibliothek im Serail des Sultans von Stambul", *Die Denkmalpflege*, sy. 5 [Berlin-Wien 1931], s. 161-167) basıldı. Halil Ethem Eldem'in 1933'te çıkan *Camilerimiz* başlıklı küçük kitabını genel bazı bilgilerle resimler ekleyip Fransızca olarak yayımladı (*Nos mosquées de Stamboul*, İstanbul 1934). Romanya'daki dinî yapılarda Türk sanatı etkileri ("L'influence de l'art turc dans les constructions religieuses roumaines", *Les annales de Turquie*, yıl 6, sy. 3 [İstanbul 1936], s. 17-29), fetihten bugüne İstanbul'un gelişmesi ("Le développement d'Istanbul depuis la conquête jusqu'à nos jours", *Türkiye Turing ve Oto*



Ernest
Mamboury

mobıl Kurumu Belleteni, yıl 7, sy. 16/89 [1937], s. 19-25), Eminönü'de Yenicami çevresinin istimlâki ("La place d'Eminönü et les parages de Sirkeci", *Ankara*, 16 ve 19 Aralık 1936) ve Yenicami Hünkâr Kasrı'nın yeni açılan meydanın biçimini bozduğu gerekçesiyle yıktırılmak istenmesi ("A travers le vieil Istanbul: La Yenni Cami et sa voûte", *Ankara*, 31 Mart 1938) hakkında makaleleri dışında yabancı ve yerli gazetelerle dergilerde de (*Revue de Turquie*, *Gazette de Lausanne*, *Journal de Genève*, *Ulus*, *İlk Öğretim*, *La Turquie Kemaliste*) Türkiye veya Türk sanatiyle ilgili yazıları çıktı.

Mamboury'nin en önemli yayınları bilimsel ağırlıklı turistik rehberleridir. Çok iyi düzenlenmiş bir plana göre hazırlanan bu rehberlerin ilki İstanbul'a dair olanıdır. 565 sayfalık eserde şehrin coğrafyası, Bizans ve Türk devirlerindeki tarihçesi, sanatı ve etnografyası gibi turistleri ilgilendiren yönlerinden başka eski eserleri düzenli bir sırayla tarihleri ve sanat özellikleriyle kısa biçimde tanıtılmış, ayrıca her eserin resminin veya planının verilmesine özen gösterilmiştir. Önce Fransızca olarak basılan kitabın (*Constantinople, guide touristique*, İstanbul 1925) Türkçe'si de çıkmıştır (*İstanbul, Rehberi Seyyahin*, İstanbul 1925). 1929'da ikinci baskısı yapılan ve dünya çapında bir şöhrate erişen kitabın J. Ahlers tarafından Almanca (*Stambul-Reiseführer*, İstanbul 1930) ve İngilizce (*Constantinople*, İstanbul 1930) çevirileri de yayımlanmış, 1934'te Fransızca'sı üçüncü defa basılmıştır. Uzun yıllar sonra Mamboury, İstanbul rehberi konusunu tekrar ele alarak yeni buluntu ve yayınlara göre tamamlayıp önce Fransızca'sını (*İstanbul touristique*, İstanbul 1951), iki yıl sonra da M. Burr tarafından yapılan İngilizce tercümesini (*The Tourist's Istanbul*, İstanbul 1953) çıkarmıştır. İçişleri Bakanlığı ve Ankara Belediyesi'nin yardımlarıyla hazırladığı Ankara ve çevresine ait rehber ise 1933'te basılmıştır (*Ankara Guide touristique*, *Haıdar Pacha-Ankara, Bogaz-Keue, Euyuk, Sivri-Hisar et environs, Tchangri, Yozgat etc...*, Ankara 1933, 1934). II. Dünya Savaşı'ndan az önce Basın-Yayın ve Turizm Genel Müdürlüğü Mamboury'ye büyük bir Türkiye rehberi sipariş etmişti. Fakat bu önemli projenin sadece İstanbul adalarına dair olanı bir kitap halinde basılabilmiş (*Les îles des Princes, Banlieue Maritime d'Istanbul*, İstanbul 1943), teslim ettiği bilinen Yalova ve çevresiyle Batı Anadolu şehirlerine dair yazdıkları basıl-

madan kalmıştır. Son yıllarında tamamlandığını bildirdiği Bursa, İzmit, Uludağ ve Galata hakkındaki rehberlerin ne olduğu ise bilinmemektedir. Ölümünden bir süre önce Mamboury iki rehber siparişini daha üstlenmişti. Bunlardan biri, iki cilt olması düşünülen *Baedeker* seyyah rehberleri gibi büyük bir Türkiye rehberinin bazı bölümleri, diğeri 1953 yılı içinde teslim edilmesi gereken, Paris'te Hachette Yayınevi'nin Guides Bleues dizisinde bastıracağı bir Türkiye rehberi idi. Bunların ikincisi sonradan Robert Boulanger tarafından yazılarak 1958'de yayımlanmıştır.

Mamboury, Türkiye'de yaşadığı uzun yıllar boyunca topladığı pek çok değerli kitap, antika eşya ve özellikle İstanbul hakkında sayısız not, resim ve krokiye sahip bulunuyordu. Bunlar, vasiyeti gereği Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Dumbarton Oaks Araştırma Enstitüsü'ne taşınmış, kitaplarından pek azı ise İstanbul'da kurulan Amerikan Enstitüsü'nün kütüphanesine bırakılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

"Le jubilé d'Ernest Mamboury", *TTOK Belleteni*, sy. 76 (1948), s. 28-30; Ph. Schweinfurth, "Nachruf an einen Schweizer Byzantinisten", *Neue Zürcher Zeitung*, Zürich 19.11.1953; "Ernst Mamboury, professeur et savant archéologue n'est plus", *Courrier de la Côte*, Dijon 10.11.1953; Semavi Eyice, "Ernest Mamboury (1878-1953)", *TTK Belleteni*, XVII/67 (1953), s. 393-411; a.mlf., "Ernest Mamboury", *DBIst.A*, V, 283-285.



SEMAVİ EYİCE

MA'MER b. MÜSENNÂ

(معر بن المثنى)

Ebû Ubeyde Ma'mer
b. el-Müsenâ et-Teymî el-Basrî
(ö. 209/824 [?])

Arap dili ve edebiyatı, tefsir, ahbâr
ve nesep âlimi.

110 (728) yılında Basra'da doğdu. Kureys'in Teym koluna nisbeti bu kabilenin âzatlılarından (mevâlî) olması dolayısıyla Babası veya dedesinin, el-Cezîre'deki Rakka yakınlarında yahut İran'daki Şirvan civarında bulunan Bâcervân köyünden yahudi asıllı bir aileye mensup olduğu kaydedilmektedir. Ma'mer, Basra Mektebi'nin önde gelen âlimleri Halef el-Ahmer, Ebû Zeyd el-Ensârî ve Asmaî'den, ayrıca Ebû Amr b. Alâ, İshâ b. Ömer es-Sekafî, Yûnus b. Habîb, Ahfeş el-Ekber'den ders aldı. Kendisinden Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, Ebû Ömer el-Cermî, İbn Sellâm el-Cumahî, İbn Şebbe, İbnü's-Sikkîf, İshak

el-Mevsîlî, Ebû Osman el-Mâzinî, Ali b. Mugire el-Esrem, Ebû Hâtim es-Sicistânî, şair Ebû Nûvâs gibi âlimler faydalandı. Hayatının hemen tamamını Basra'da geçiren Ma'mer birkaç defa Bağdat'ı ziyaret etti. 188'de (804) Bermekî Veziri Fazl b. Rebî'in davetiyle Bağdat'a gidip Asmaî ile birlikte Hârûnürreşid'in huzuruna çıktı. Oradaki ilmi ve edebî sohbetlere katıldı (krş. Ebû'l-Kâsım ez-Zeccâcî, s. 42, 108, 147, 255; Ebû Hayyân el-Endelüsî, s. 146). Halife Me'mûn zamanında Basra'da vefat eden Ma'mer b. Müsenâ'nın ölümüyle ilgili olarak 207-213 (822-828) yılları arasında değişen tarihler zikredilir.

Ma'mer, Arap olmayan unsurların Araplar'a karşı başlattığı Şuûbiyye hareketinin taraftarlarındandır. Araplar'ın kusurlarıyla neseplerine dair yazdığı eserler, Şuûbiyye hareketinin Araplar'a yönelttiği eleştiriler için bilimsel doküman ve malzeme teşkil etmiştir. Hâricîler'in Sufriyye veya İbâziyye koluna mensup olmakla birlikte *Mecâzû'l-Kur'ân*'ında bunu hissettirecek en küçük bir ize dahi rastlanmamaktadır.

Câhiz, "Yeryüzünde ilimleri Ma'mer'den daha iyi bilen ne bir Hâricî ne de bir İcmâî (Sünnî) vardır" ifadesiyle onun Araplar arasında bilinen ilimlerdeki (el-ulûmü'l-Arabiyye) seviyesini belirtmiştir. Müberred'e göre de Ma'mer şiir, garîb kelimeler, ahbâr ve nesep sahasında seçkin bir âlimdir. Bununla beraber onun bir tek mısraı bile gramer hatası yapmadan okuyamayacağını iddia eden birçok hasmı vardı. Ma'mer garîb lugatlar, şiir ve nahivle en güçlü olduğu eyyâmü'l-Arab, ensâb ve ahbâr alanlarında yoğunlaşmış, Câhiliye devrine ve İslâmiyet'in ilk iki asrına ait eyyâm ve ahbârın büyük bir kısmı onun çalışmaları sayesinde intikal etmiştir. Bu alanlarda derin bilgiye sahip olmasında diğer faktörlerin yanında çöle ve bedevîlere yakın bir yer sayılan Basralı oluşunun da rolü vardır. Arap edebiyatı ve kültür tarihinin en önemli kaynaklarından olan *Kitâbü'l-Eğânî*'nin temel kaynağını Ma'mer'den yapılan nakiller oluşturur. Taberî ve İbnü'l-Esîr gibi tarihçiler zikrettikleri olayların birçoğunda ona dayanmışlardır. Garîbü'l-hadîse dair ilk eser de Ma'mer tarafından yazılmıştır.

Eserleri. Tarihî rivayetler ve edebî materyallerle ilgili derlemelerinin yanı sıra Kur'an ve hadise dair filolojik eserler de telif etmiş olan Ma'mer'in 200'den fazla çalışmasının bulunduğu kaydedilmektedir. Bunlardan 105'inin adı ilk defa İbnü'n-

Nedîm'in *el-Fihrist*'inde yer almış olup son zamanlarda yapılan araştırmalarla adı bilinen eserlerinin sayısı 160'a yaklaşmıştır (Nâsır Hıllâvî, III/4 [1974], s. 255-260). Günümüze ulaştığı bilinen eserleri şunlardır: 1. *Mecâzû'l-Kur'ân**. Kur'an tefsirine dair bilinen ilk eser olup geniş bir mukaddime ve incelemeyle birlikte Fuat Sezgin tarafından neşredilmiştir (I-II, Kahire 1954-1962). 2. *Kitâbü'l-Hayl*. Atların bünyesi ve organları, isim ve evsafıyla ilgili kelime ve tabirlerin kadim Arap şiirinden getirilmiş zengin şevâhidle açıklandığı bir kavram (konu) sözlüğüdür. Eseri Fritz Krenkow (Haydarâbâd 1358/1939) ve M. Abdülkâdir Ahmed (Kahire 1406/1986) yayımlamıştır. 3. *Naķâ'izu Cerir ve'l-Ferezdaķ*. Emevîler dönemi şairlerinden Cerir ile Ferezdaķ arasında karşılıklı nazireler şeklinde irticâlen söylenen, esasını hicvin oluşturduğu nakizaları ihtiva eden eser, sonuncusu indeks ve lugatçe olmak üzere üç cilt halinde Anthony Ashley Bevan (Leiden 1905-1912) ve iki cilt olarak Abdullah es-Sâvî (Kahire 1935) tarafından neşredilmiştir. 4. *Kitâbü'l-Aķaka ve'l-berere*. Anne ve baba ile akrabaya saygının eski Arap şiirleri ve anekdotlarla açıklandığı eseri Abdüsselâm M. Hârûn yayımlamıştır (*Nevâdirü'l-maķtûât* içinde Kahire 1374/1954, II/7, s. 329-370). 5. *Tesmiyetü ezvâci'n-Nebi ve evlâdih*. Hz. Peygamber'in hanımlarıyla çocuklarının isimleri ve şahsiyetlerine dair olan eser Nihâd el-Mûsâ (MMA [Kahire], XIII/2 [1387/1967], s. 225-286), Nâsır Hıllâvî (Basra 1969) ve Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut 1985) tarafından neşredilmiştir. 6. *Kitâbü Eyyâmî'l-'Arab ķable'l-İslâm*. Eseri Âdil Câsim el-Beyâtî doktora tezi olarak takdim ettikten sonra (1973, Câmîatü Aynî-ş-şems, Kahire) birinci kısmını neşretmiş (Bağdad 1976), ardından tamamını yayımlamıştır (I-II, Beyrut 1407/1987). 7. *Kitâbü'd-Dibâc (Kitâbü't-Tâc)*. Câhiliye devriyle İslâmî döneme ait şairlerden seçmelerle Araplar'ın neseplerine ve halifeler tarihine ait bazı kısımları ihtiva etmektedir (nşr. Abdullah b. Süleyman el-Cerbû' – Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn, Kahire 1991). Ma'mer'in talebesi İbnü'n-Nettâh bu esere bir red-diye yazmıştır. 8. *Kitâbü Fe'ale ve ef'ale* (British Museum, Or. nr. 4178). 9. *Kitâbü'd-Devâhî* (TSMK, Koşuşlar, nr. 1096/8, vr. 74^a-76^a). 10. *Kitâbü'l-Farķ* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3243, vr. 8^a). 11. *Kitâbü Meķâtîli'l-fürsân*. Okunamayacak derecede karışık bir nüshası British Museum'da bulunmaktadır. 12. *Kitâbü*

İ'râbî'l-Kur'ân. Bir nüshasının Râmpûr'da bulunduğu kaydedilmektedir. 13. *Kitâbü'l-Enbâz*. Zirikî, bir nüshasının mevcut olduğunu kaydettiği eserin hangi kütüphanede bulunduğunu belirtmemektedir. 14. *el-Muķâdarât ve'l-muķâverât*. Bir nüshasının Medine'de Ârif Hikmet Kütüphanesi'nde olduğu kaydedilmektedir.

Ma'mer'in kitapları üzerine yapılan tahkik çalışmalarının yanı sıra hayatı, eserleri ve ilmi kişiliğiyle ilgili bazı tezler ve monografiler de hazırlanmış olup en önemlileri şunlardır: Tâhâ el-Hâcirî, *er-Rivâye ve'n-naķd 'inde Ebî 'Ubeyde* (İskenderiye 1951); N. R. Hillawî, *Abû 'Ubaida Ma'mar b. al-Muķannâ Luķawiyyan wa-Râwiyan* (doktora tezi, 1966, Londra); Nihâd el-Mûsâ, *Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Mûsennâ* (Riyad 1985); Osman Karakurt, *Ebû Ubeyde Ma'mer İbnü'l-Mûsennâ Hayatı, Eserleri ve Tefsir İlmindeki Yeri* (yüksek lisans tezi, 1989, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA :

Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzû'l-Kur'ân* (nşr. Fuat Sezgin), Kahire 1374/1954, neşredenin girişi, I, 9-27; a.mlf., *Kitâbü'l-Aķaka ve'l-berere* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, *Nevâdirü'l-maķtûât* içinde), Kahire 1374/1954, neşredenin girişi, II/7, s. 330-349; a.mlf., *Kitâbü'l-Hayl* (nşr. M. Abdülkâdir Ahmed), Kahire 1406/1986, neşredenin girişi, s. 3-101; a.mlf., *Kitâbü Eyyâmî'l-'Arab ķable'l-İslâm* (nşr. Âdil Câsim el-Beyâtî), Beyrut 1407/1987, neşredenin girişi ve incelemesi, I, 9-17, 21 vd.; neşredenin girişi, II, 5-28; Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, bk. İndeks; Ebû'l-Kâsim ez-Zeccâci, *Mecâlisü'l-'ulemâ'* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1403/1983, s. 42, 108, 147, 255, ayrıca bk. İndeks; Ebû't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü'n-naķviyyîn* (nşr. M. Ebû'l-Fazl İbrâhîm), Kahire 1375/1955, s. 44-46; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eķânî*, Beyrut 1414-15/1994, I-XXV, bk. İndeks; Sîrâfî, *Aķbârü'n-naķviyyîne'l-Başıyyîn* (nşr. M. İbrâhîm el-Bennâ), Kahire 1405/1985, s. 80-83; Ebû Bekir ez-Zübeydî, *Ṭabakâtü'n-naķviyyîn ve'l-lugaviyyîn* (nşr. M. Ebû'l-Fazl İbrâhîm), Kahire 1392/1973, s. 175-178; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Kahire, ts. (Matbaatü'l-İstikâme), s. 85-86; İbn Mi'sar et-Tenûhî, *Târîķu'l-'ulemâ'în-naķviyyîn* (nşr. Abdülfettâh M. el-Hulvî), Cize 1412/1992, s. 211-213; Hatîb, *Târîķu Bağdâd*, XIII, 252-258; Kemâleddin el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elîbâ'* (nşr. M. Ebû'l-Fazl İbrâhîm), Kahire 1386/1967, s. 104-111; Yâķût, *Mu'cemü'l-üdeba'*, XIX, 154-162; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruwât*, III, 276-287; Yaķmûrî, *Nûrû'l-ķabes el-muķaşar mine'l-Muķtebes* (nşr. R. Sellheim), Wiesbaden 1384/1964, s. 109-124; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Teķkiretü'n-nuķât* (nşr. Afif Abdurrahman), Beyrut 1406/1986, s. 146, ayrıca bk. İndeks; İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, 235-243; Brockelmann, *GAL*, I, 102-103; *Suppl.*, I, 162; F. Krenkow, "The Kitâb al-Khail of Abû 'Ubaida", *Woolner Commemoration Volume*, Lahore 1940, s. 157-160; Tâhâ el-Hâcirî, "Ebû 'Ubeyde", *el-Kitâbü'l-*

Mi'srî, Kahire 1946, I/6, s. 276-289; a.mlf., "er-Rivâye ve'n-naķd 'inde Ebî 'Ubeyde", *Mecelle-tü Külliyyeti'l-âdâb Câmî'atü'l-İskenderiyye*, V, İskenderiye 1949, s. 59-82; Fuat Sezgin, *Bu-hârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, İstanbul 1956, s. 124-155, ayrıca bk. İndeks; a.mlf., *GAS*, VIII, 67-71; IX, 65-66; J. Kraemer, "Neues zu Schriften von Abû 'Ubaida, Ibn Duraid und Ğulâm Ṭa'lab", *Trudi XXV Mezhdunarodnogo Kongressa Vostokovedov*, Moskva 1963, II, 52-53; Nâsır Hıllâvî, "Mü'elleftü Ebî 'Ubeyde", *el-Mevrid*, III/4, Bağdad 1974, s. 255-260; G. C. Anawati, "Abû 'Obayda, Majâz al-Qur'ân", *MIDEO*, III (1956), s. 280-282; a.mlf., "Abu 'Obayda, al-'Aqaqa wa-l-barara", a.e., III (1956), s. 283; Abbas Erhile, "Mecâzû'l-Kur'ân li-Ebî 'Ubeyde, muķavele râ'ide fi merķaleti't-te'sîs", *ed-Dâre*, XII/3, Riyad 1407/1986, s. 235-246; W. Madelung, "Abû 'Ubayda Ma'mar b. al-Muthannâ as a Historian", *Journal of Islamic Studies*, III/1, Oxford 1992, s. 47-56; H. A. R. Gibb, "Abû 'Ubayda", *IE* (İng.), I, 158; C. E. Bosworth, "Abû 'Obayda Ma'mar", *EIr*, I, 355-356; İnâyetullah Fâtihî Neķâd, "Ebû 'Ubeyde", *DMBİ*, V, 711-718.



SÜLEYMAN TÜLÜÇÜ

MA'MER b. RÂŞİD

(ممر بن راشد)

Ebû Urve Ma'mer
b. Râşid el-Basrî es-Sânî
(ö. 153/770)

Yemen'de hadisi ilk tedvin eden tâbiî,
muhaddis ve fakih.

95 (714) veya 96 (715) yılında Basra'da doğdu. Babasının künyesi olan Ebû Amr bazı çağdaş kaynaklarda yanlışlıkla dedesinin adı gibi gösterilmiştir. Yemen'in San'a şehrine yerleştiği ve orada uzun süre ikamet ettiği için San'ânî nisbesiyle meşhur oldu. Ezd kabilesine mensup bir kişinin âzatlısı olduğundan Ezdî nisbesiyle de anıldı (İbn Ebû Hâtim, VIII, 256). Kardeşi Ömer b. Râşid'in de rivayetleri bulunduğu, fakat güvenilir bir râvi olmadığı ifade edilir (Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, III, 193-194). Ma'mer b. Râşid, Hasan-ı Basrî'nin cenaze namazında bulunduktan sonra Katâde b. Diâme'nin yanında on dört yaşımdan itibaren ilim tahsiline başladığını söylemektedir. Yemenliler onun ülkelerinde kalmasını sağlamak için Yemenli bir hanımla evlenmesine gayret etmişlerdir (Zehebî, *A'lamü'n-nübelâ'*, VII, 10).

Ma'mer b. Râşid'in en önemli hocası Basra'da kendisinden ilim öğrenmeye başladığı Katâde b. Diâme'dir. Ma'mer bu dönemde Katâde'nin söylediği her şeyin göğsüne nakşedildiğini ve bunları hiç unutmadığını belirtir. Ticaret için gittiği Medine'de görüşüp kendilerinden icâzet aldığı İbn Şihâb ez-Zührî, Amr b. Dînâr ve

kendisinden istifade etmek için gittiği Yemen'de görüştüğü Hemmâm b. Münebbih onun önemli hocaları arasında yer alır. Yemâme'de Yahyâ b. Ebû Kesîr, Kûfe'de A'meş ve Ebû İshak es-Sebî, Zeyd b. Eslem, Abdullah b. Şübrûme, Abdullah b. Tâvûs gibi muhaddislerin yaşadığı bir çevrede bulunup onlardan faydalandı. Kendisinden Süfyan es-Sevrî, Yahyâ b. Ebû Kesîr, Ebû İshak es-Sebî, Eyyûb es-Sahtiyânî, Amr b. Dînâr gibi bazı hocaları, ayrıca Saîd b. Ebû Arûbe, Ebân b. Yezîd, İbn Cüreyc, Hişâm ed-Destüvâî, Şu'be b. Haccâc ve Süfyan b. Uyeyne gibi meşhur muhaddisler rivayette bulundu. Ma'mer b. Râşid ilim tahsili için Basra'dan başka Medine, Dimaşk, Humus, Horasan, Yemâme, Kûfe ve Yemen'e de yolculuklar yaptı. Hadis rivayetindeki şöhretiyle tanınanlar yanında fakihliği, fetvaları, kadılığı, tarihçiliği, tefsir ve kıraat ilmindeki şöhreti ve zâhidliğiyle öne çıkan kimselerden faydalandı. Şîî ve Mu'tezilî olduğu kabul edilenlerden de istifade etti. Ma'mer'in en yakın talebeleri, kendisinden on bin hadis yazdığı rivayet edilen Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî ile San'â kadısı Hişâm b. Yûsuf'tur. Yemen'e giderek Ma'mer'den hadis rivayet edenler arasında Süfyan es-Sevrî, Süfyan b. Uyeyne, Şu'be b. Haccâc, İbnü'l-Mübârek, Ebû İshak es-Sebî ve Gunder de bulunmaktadır. Takvâ ehli, güvenilir, samimi, gerçeği söylemekten çekinmeyen bir kimse olduğu belirtilen Ma'mer b. Râşid Ramazan 153'te (Eylül 770) Yemen'de vefat etti. 152 (769) veya 154 (771) yılında öldüğü de söylenir.

Ticarî tecrübesi ve gittiği bölgelerdeki âlimlerle tanışması Ma'mer'in hadis ve fikh alanındaki başarısını arttırmış, efendileri adına yürüttüğü ticarî seyahatleri ilmî seyahatlere dönüştürmeyi bilmiştir. Ma'mer'in fakihliği de dönemin yaygın tatbikatına uygun olarak büyük ölçüde rivayet ilmine dayalıydı. Fikhî meselelerin çözümünde rivayetlere başvurur, farklı rivayetler arasında tercihler yapar ve rivayetleri anlamada akfî istidlâl yöntemini kullanmayı uygun görürdü. Bu sebeple müctehid fakih kabul edilmiş, mukallid olmayan fetva ehlinde sayılmıştır. Hadisleri tedvin etmeye büyük çaba harcayan Ma'mer'in eserlerini yazdığı bir odasının bulunduğu, hadisleri ezberleme ve yazma işini birlikte götürdüğü belirtilmektedir. Onun, Osman el-Cezerî'den naklen aldığı megâzîye dair iki sayfalık bir cüzü ödünç verdiği kimsenin geri getirmemesi üzerine bir daha kimseye ödünç kitap vermediği kaydedilmektedir.

Hadis hâfızı olan Ma'mer yaşadığı devrin en âlimi, Zührî'den rivayette bulunanların en güvenilirini kabul edilmiştir. Ona güvenilirliğiyle ilgili bir eleştiri yöneltilememiş, kendilerinden rivayette bulunduğu bazı hocaları dolayısıyla tenkit edilmiştir. Yahyâ b. Maîn, Ma'mer'in, hocası Sâbit b. Eslem el-Basrî'den yaptığı rivayetlerin za'yf olduğunu söylemiş, İmam Mâlik kendisini takdir etmekle birlikte Katâde'den yaptığı tefsire dair rivayetler sebebiyle Ma'mer'i eleştirmiş, Zehebî bu rivayetlerden bir kısmının kendisine ulaştığını ve bunların münkatî' yolla rivayet edilmesi dolayısıyla Mâlik'in ona eleştiri yönelttiğini (a.g.e., VII, 9), Ma'mer'in kendisinden daha sika kimselere muhalefetini tesbit edince de rivayetlerini delil olarak kullanmaktan vazgeçtiğini (er-Ruvât, s. 166) söylemiştir. Ebû Hâtim er-Râzî de Ma'mer'in, annesini ziyaret maksadıyla uğradığı dönemde Basra'da yaptığı rivayetlerde kitaplarının yanında bulunmaması sebebiyle hataların bulunduğunu söylemiş, bununla beraber onun için bir ta'dîl ifadesi olan "sâlihu'l-hadis" terimini kullanmıştır (Zehebî, A'lâmü'n-nübelâ', VII, 9). Ma'mer'in Yemen'de ilk eser tasnif eden ve o bölgede hadisleri ilk tedvin eden kişi olduğu belirtilmekte, el-Câmi' adlı kitabı Mâlik'in el-Muvafta'ından daha önce yazıldığı kabul edilmektedir.

Ma'mer b. Râşid, hadislerin erken dönemlerden itibaren yazılı olarak intikal ettiği ve bunların hadise dair eserlerin yaygınlaştığı zamana kadar değişime uğramadığı kanaatinin güçlendirilmesi açısından önem taşımaktadır. Zira Ma'mer, bu açıdan değerli bir belge niteliğindeki Şahîfetü Hemmâm b. Münebbih'in rivayetinde büyük rol oynamış, hadislerin önceki nesillerden değişmeden intikal ettiği fikrinin ispatında köprü vazifesi görmüştür (Sezgin, TM, XII [1955], s. 115, 121). Yazılı hadis kaynaklarına olan ilgisi dolayısıyla ileri yaşlarda bulunan Hemmâm ile görüşüp sahîfesinde yer alan 138 hadisten otuzunu semâ, geri kalanları da arz ve kıraat yoluyla almıştır. Hemmâm b. Münebbih'in Ebû Hüreyre'den bizzat yazdığı hadisleri ihtiva eden bu sahîfenin muhtevasının Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i ve Abdürrezzâk es-San'ânî'nin el-Muşannef'inde aynen korunması da eserin hadislerin yazılı tarihi açısından önemini ortaya koymaktadır.

Ma'mer b. Râşid'in, Hemmâm'ın Şahîfe'sinden başka hocası Katâde vasıtasıyla Câbir b. Abdullah'ın hac menâsikine dair

rivayetlerini içeren sahîfesini (Ma'mer b. Râşid, XI, 183; Ali b. Ca'd, s. 159; Zehebî, A'lâmü'n-nübelâ', V, 276-277), A'meş'in sahîfesini (Zehebî, A'lâmü'n-nübelâ', VIII, 11), oğlu vasıtasıyla Mücâhid b. Cebr'in sahîfesini (Abdürrezzâk es-San'ânî, III, 490), Semmâk b. Fazl el-Yemânî'nin Hz. Peygamber'in Mukavkıs'a gönderdiği mektubunu ve bundaki fıkha dair hadisleri (a.g.e., IV, 26; Ebû Dâvûd, s. 130) yazılı belgelere dayanarak rivayet ettiği kaydedilmektedir. Ma'mer'in kendisinden önceki musanniflere ait çeşitli sahîfe ve cüzleri rivayet etmesini onun ilme ve özellikle yazılı kaynaklara olan ilgisiyle izah etmek mümkündür. Ma'mer, rivayetlerinin büyük çoğunluğunu semâ yoluyla almış olmakla beraber rivayet icâzetini aldığı eserlerin bir kısmını arz ve kıraat yoluyla, Câbir b. Abdullah'ın sahîfesini ise muhtemelen vicâde yoluyla elde etmiştir (el-Câmi', XI, 183). Onun hadis ilmine katkısı sadece yaptığı hadis rivayetleriyle sınırlı kalmamış, Zührî'den naklettiği siyer ve megâzîye dair bilgiler, Katâde'den yaptığı tefsire dair nakiller, pek çok konuda verdiği fikhî hükümler de günümüze kadar gelmiştir. Talebesi Abdürrezzâk es-San'ânî'nin tefsiri de esasta onun eserine dayanır (Sezgin, GAS, I, 99). Ayrıca Ma'mer'in rihle, kitâbet, tasnif usulü, rivayet âdâbı ile muhtelif hadis ilimleri alanında ortaya koyduğu prensipler rivayet ve dirâyetü'l-hadis ilminin temelini teşkil etmiş, sonraki çalışmalarda bunlara ve kendisinin sözlerine atıfta bulunulmuştur.

Eserleri. 1. el-Câmi'. Günümüze gelen hadis kitaplarının en eskisi olup eserde 1614 hadis bir araya getirilmiş, pek çok konuyla ilgili olan hadisler herhangi bir tertip gözetmeksizin çok sayıda bab altında kaydedilmiştir. el-Câmi', alanında ilk olması dolayısıyla Kütüb-i Sitte'ye malzeme temininde ve babların belirlenmesinde kaynaklık etmiştir. Abdürrezzâk es-San'ânî, kendi eserinde de Ma'mer'den sıkça rivayette bulunmasına rağmen hocasına olan bağlılığı sebebiyle onun el-Câmi'ini eserinin sonuna eklemiştir. el-Câmi', Abdürrezzâk'ın el-Muşannef'i-nin sonunda yayımlanmıştır (X, 379-468; XI, 3-471). 2. Kitâbü'l-Megâzî. Eserin günümüze ulaşır ulaşmadığı bilinmemekle birlikte Abdürrezzâk es-San'ânî, özellikle Hz. Peygamber'in gazveleriyle ilgili rivayetleri hocası Ma'mer'den naklederken onun eserinden söz etmektedir (el-Muşannef, V, 313). İbnü'n-Nedîm de Abdürrezzâk'ın siyer ve megâzî sahiplerinden Ma'mer vasıtasıyla rivayette bu-

lunduğunu kaydetmektedir (*el-Fihrist*, s. 138). Ma'mer'in *el-Câmi'* dışındaki rivayetlerinin önemli bir kısmını Abdürrez-zâk'ın ve diğer hadis imamlarının eserlerinden derlemek suretiyle ortaya koymak mümkündür.

Ma'mer b. Râşid'in hayatı ve *el-Câmi'* adlı eseriyle ilgili olarak Fuat Sezgin bir makale yazmış (bk. bibl.), Ebuzer Bozkurt *Ma'mer b. Râşid'in Hayatı ve Kitâbü'l-Câmi' İsimli Eseri* adlı bir doktora tezi hazırlamış (1980, AÜ İlahiyat Fakültesi), ayrıca Muhammed Re'fet Saîd bir çalışmasında Ma'mer'i pek çok yönden değerlendirmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'* (Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef* içinde, nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, X, 379; XI, 183; Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef* (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, III, 490; IV, 26; V, 313; Ali b. Ca'd, *el-Müsned*, Beyrut 1410, s. 159; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 546-547; Ahmed b. Hanbel, *el-İlâle* (Vasiyyullah), I, 132; II, 590; Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, VII, 378; Müslim, *el-Künâ ve'l-esmâ*, Medine 1404, I, 625; Ebû Dâvûd, *el-Merâsîl* (nşr. Şuayb el-Arnaûd), Beyrut 1408/1988, s. 130; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, 255-256; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 484; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 138; Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh li-men harre ce lehü'l-Buhârî fi'l-Câmi'i's-sâhih* (nşr. Ebû Lübbâbe Hüseyin), Riyad 1406/1986, II, 742; İbn Semûre el-Ca'dî, *Tabakâtü fukahâ'l-Yemen* (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1377/1957 → Beyrut, ts. (Dârü'l-kalem), s. 66; Mizî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXVIII, 303-311; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, V, 276-277; VII, 5-18; VIII, 11; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz*, I, 190-191; a.mlf., *Mizânü'l-i'tidâl*, III, 193-194; a.mlf., *er-Ruvâtü's-sikâtü'l-mutekellem fihim bimâ lâ yücibü reddehüm* (nşr. M. İbrâhim el-Mevsilî), Beyrut 1992, s. 166; Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz* (Lecne), s. 88-89; Kettânî, *er-Risâletü'l-müsettrafe*, s. 9, 41; Muhammed Hamîdullah, *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmam b. Münebbih* (trc. Kemal Kuşcu), İstanbul 1967, s. 54; Sezgin, *GAS*, I, 99, 290-291; a.mlf., "Hadis Musannefâtının Mebde'i ve Ma'mer b. Râşid'in Câmi'i", *TM*, XII (1955), s. 115-134; Nisar Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography*, Delhi 1979, s. 271-280; M. Re'fet Saîd, *Ma'mer b. Râşid eş-Şan'ânî: Meşâdirühü ve menhecühü ve eşerühü fi rivâyeti'l-hadis*, Riyad 1403/1983; Cezzâr, *Medâhilü'l-mü'ellifin*, III, 1570-1572.



İBRAHİM HATİBOĞLU

MA'MERİYYE

(المعمريّة)

Muammeriyye olarak da bilinen ve Mu'tezile kelâmcılarından Muammer b. Abbâd'ın (ö. 215/830) mensuplarına verilen ad (bk. MUAMMER b. ABBÂD).

MA'MÜRETÜLAZİZ

(bk. ELAZİĞ).

MA'N b. ADÎ

(معن بن عدى)

Ma'n b. Adî

b. el-Ced el-Belevî el-Aclânî

(ö. 12/633)

Sahâbî.

İkinci Akabe Biatı'nda (622) bulunduğu bilinmektedir. Hz. Peygamber Ma'n'ı hicretten sonra Hz. Ömer'in ağabeyi Zeyd b. Hattâb ile kardeş ilân etti. Bedir Gazvesi başta olmak üzere Resûl-i Ekrem'in bütün savaşlarına katıldı. Bedir Gazvesi'nde elde edilen ganimetler dağıtılırken pay almak istemediyse de Resûlullah'ın almasını söylemesi üzerine kabul etti ve bu gazvede şehid olan Mübeşşir b. Abdülmünzîr'in hissesini ailesine ulaştırma görevini de Hz. Peygamber ona verdi. Münafıklar tarafından inşa edilen Mescid-i Dirâr'ın yıkılması için Resûl-i Ekrem'in görevlendirdiği (9/630) sahâbilerden biri de Ma'n b. Adî'dir. Ayrıca İslâmiyet'ten önce okuma yazma bilen çok az kişiden biri olduğu için Resûlullah'ın vahiy kâtipleri arasında yer alıyordu. Hz. Peygamber'in vefatı sırasında fitnelerle karşılaşmaktan korkan müslümanların, "Keşke Resûlullah'tan önce öseydik" diye ağlaştıklarını görünce Ma'n, Resûl-i Ekrem'in sağlığında olduğu gibi vefatından sonra da ona bağlılığını göstermek için kendisinden önce ölmeyi arzu etmeyeceğini söylemiştir (İbn Sa'd, III, 465).

Hz. Peygamber'in vefatı üzerine ensarın hemen toplanıp aralarından birini halife seçmek istedikleri sırada oraya gelen muhacirlerle aralarında tartışma çıkmış, bu esnada Ma'n yaptığı konuşmalarla ortalığı yatıştırdığı gibi Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesinde de önemli rolü olmuştur. Hz. Ebû Bekir'in halifeliği döneminde Müseylimetülkezzâb'a karşı yapılan Yemâme savaşı sırasında kumandan olan Hâlid b. Velîd 100 atlıdan oluşan bir öncü birliğin başına Ma'n'ı tayin etmişti. Bu savaşta büyük yararlıklar gösteren Ma'n, bir ara müslüman askerlerin bozguna uğraması karşısında ileriye atılarak, "Ey ensar, Allah için düşmanınıza karşı savaşmak üzere geri dönün!" diye bağırarak öncülüğünü bizzat yaptığı bu saldırı esnasında zor durumdaki askerlerden bazıla-

rını kurtarmasına rağmen sonunda Zeyd b. Hattâb ile birlikte şehid olmuştur (Rebîülevvel 12 / Mayıs – Haziran 633).

BİBLİYOGRAFYA :

Vâkıdî, *Kitâbü'r-Ridde* (nşr. Muhammed Hamîdullah), Paris 1409/1989, s. 22, 26; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 377, 456, 460, 465, 474; İbn Abdülber, *el-İsti'âb* (Bicâvî), IV, 1441-1442; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe* (Bennâ), V, 238; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, I, 320-321; İbn Hacer, *el-İşâbe*, III, 429; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi* (Tuğ), II, 1107, 1109; Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâttübü'l-idâriyye* (Özel), II, 67, 305; M. Mustafa el-A'zamî, *Küttâbü'n-nebî*, Riyad 1401/1981, s. 105.



HABİL NAZLIĞÖL

MA'N b. EVS

(معن بن أوس)

Ma'n b. Evs b. Nasr b. Ziyâd el-Müzenî (ö. 64/684 [?])

Muhadram şair.

Mudar kabilesinin Müzeyne koluna mensuptur. Medine ile Mekke arasında bulunan, toprakları verimli bir bölgede yerleşmiş varlıklı bir ailenin çocuğudur. Gençlik döneminin bir kısmını Câhiliye devrinde geçirdiği ve bu sırada kabilesinin katıldığı savaşlara şahit olduğu kaydedilir (Ömer Ferruh, I, 418). Medine'de hurmalıkları, başka yerlerde arazileriyle deve sürüleri bulunan Ma'n ticaret hayatına atılarak Şam, Irak (Basra) ve Hicaz'a seyahat etti. Gittiği yerlerde birçok evlilik yaptı, bunlardan hep kız evlâdı dünyaya geldi. Câhiliye geleneğine rağmen kızlarını bağrına basmış, kız çocuğu olduğu için üzülenleri de teselli etmiştir. Ticaret için uzakta bulunduğu sırada bağları ve arazisi gasbedilen Ma'n, ticaretten kazandıklarını da tüketince hayatının son yıllarını sefalet içinde geçirdi. Onun Hz. Peygamber'le görüşüp fetih ve gazvelere katıldığına dair bir kayıt bulunmamaktadır. Mekke'nin fethinden önce müslüman olduğu ve kabilesi Müzeyne'den bir grupla birlikte Huneyn Gazvesi'ne iştirak ettiği ileri sürülürse de (Brockelmann, I, 72) bu kesin değildir. İslâm'a ne zaman girdiği bilinmeyen Ma'n, Abdullah b. Cahş, Ömer b. Ebû Seleme gibi birçok sahâbiye methiye yazmış, Hz. Ömer ile görüşüp ona da bir kaside takdim etmiştir. Muâviye b. Ebû Süfyân ile de görüştüğü, Muâviye'nin onun şiirlerini çok beğendiği kaydedilir (Abdülkâdir el-Bağdâdî, VII, 260). Birçok olaya şahit olmasına rağmen şiirlerinde bu konuda hiçbir işarete rastlanmaz. Bu-

nun sebebi köy hayatını çok sevmesi ve mecbur kalmadıkça şehre inmemesi olmalıdır. Hayatının son yıllarında gözlerini kaybeden şairin Mervân b. Hakem ile Abdullah b. Zübeyr arasında çıkan olaylara yetiştigiğine göre Medine'de 64 (684) yılinda öldüğü söylenebilir.

Ma'n b. Evs'in İslâmî erdemlere müslüman olmadan önce de sahip olması, Müslümanlığı kabul ettikten sonra İslâmî prensiplere uygun olarak yaşamaya devam etmesi şiirlerinde fazla bir değişikliğin ortaya çıkmaması neticesini doğurmuş, eski Arap şiirinin geleneği içinde yazdığı şiirlerinin temalarını aynı istikamette sürdürmüştür. Bazı halife ve sahâbîlere takdim ettiği methiyeleri beğenilen şairin hicivlerinde nükteli, alaylı ve sitemli, kendisinin ve kabilesinin erdemlerini övdüğü fahriyyelerinde gerçekçi, hikemiyyâta dair şiirlerinde ise eğitici tavrı dikkat çeker.

Ebû Ali el-Kâfî tarafından rivayet edilen Ma'n'ın divanı Câhiliye şiirinin geleneksel konuları olan gazel, medih, fahr, hiciv ve hikemiyyât türü şiirlerden oluşur. İlk defa Almanca bir girişle birlikte Paul Schwartz tarafından neşredilen divanı (Leipzig 1903) daha sonra Kemal Mustafa (Ma'n b. Evs hayâtühü, şî'ruhü, aḥbâruhü, Kahire 1927), Nûrî Hammûdî el-Kaysî – Hâtîm Sâlih ed-Dâmin (Bağdad 1977) ve Ömer Muhammed Süleyman el-Kattân (Şî'ru Ma'n b. Evs el-Müzenî, Cidde 1403/1983) tahkik ederek yayımlamışlardır. Muhammed b. Süleyman es-Sedîs son neşrin eleştirisine dair bir makale yazmıştır ('Âlemü'l-kütüb, VII/4 [Riyad 1986], s. 468-473).

BİBLİYOGRAFYA :

Merzûbânî, *Mu'cemû's-şu'arâ'*, Kahire 1954, s. 399; İbn Hazm, *Cemhere*, s. 202; İbn Manzûr, *Muḥtârü'l-Eḡānî*, Beyrut 1383/1964, X, 103; Safedî, *Nektû'l-himyan* (nşr. Ahmed Zekî Bek), Kahire 1329/1911, s. 294; İbn Hacer, *el-İşâbe*, Bağdad 1909, III, 499; Abdülkâdir el-Bağdadî, *Hizânetü'l-edebe*, VII, 260; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 72; *Beiträge zur arabischen Poesie*, İstanbul 1956-58, s. 1-28; Sezgin, *GAS* (Ar.), II/2, s. 276-278; C. Zeydân, *Âdâb*, I, 158; Ömer Ferruh, *Târîḥu'l-edebe*, I, 418-421; M. Râşid en-Nedvî, "Ma'n b. Evs el-Müzenî", *Mecelletü'l-Mecma'i'l-ilmîyyi'l-Hindî*, I/1, Aligarh 1976, s. 107-126; II/1-2 (1976), s. 104-135; Muhammed b. Süleyman es-Sedîs, "Şî'ru Ma'n b. Evs el-Müzenî, tahkîku 'Ömer el-Kattân", 'Âlemü'l-kütüb, VII/4, Riyad 1406/1986, s. 468-473; M. Plessier – [Ch. Pellat], "Ma'n b. Aws al-Muzani", *EP* (İng.), VI, 344.



ALİ ŞAKİR ERGİN

MA'N b. İSÂ

(معن بن عيسى)

Ebû Yahyâ Ma'n b. İsâ
b. Yahyâ b. Dînâr el-Kazzâz el-Eşcaî
(ö. 198/814)

İmam Mâlik'in talebesi.

130 (748) yılından sonra doğdu. İpek dokumacılığıyla uğraştığı için "Kazzâz" lakabıyla, Benî Eşca'nın mevlâsı olduğu için "Eşcaî" nisbesiyle anılmıştır. Medine'de yaşadı. İmam Mâlik'ten başka İbn Ebû Zî'b, İbrâhîm b. Tahmân, İshak b. Yahyâ, Ebû'l-Gusn Sâbit b. Kays el-Medenî, Muâviye b. Sâlih, Mahreme b. Bukeyr el-Eşca' gibi şahıslardan rivayette bulundu. Kendisinden İmam Şâfiî, Ali b. Medîni, Ahmed b. Hanbel, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî, Ebû Bekir Abdullah b. Ebû Şeybe, Sahnûn, Muhammed b. Hâris el-Bezzâr, Yahyâ b. Maîn gibi âlimler hadis rivayet ettiler. İmam Mâlik'in özel ilgi gösterdiği talebelerindendi. Mâlik mescide çıktığında ona tutunurdu; bu sebeple kendisine "Mâlik'in bastoncuğu" denmiştir. Mâlik'in en güvenilir râvilerinden olup *el-Muvaṭṭa'*ı rivayet etmiştir. Halife Hârûnürreşîd ve oğulları İmam Mâlik'ten *el-Muvaṭṭa'*ı dinlerken kitabı Ma'n b. İsâ'nın okuduğu kaydedilir. İmam Mâlik'in kendisine olan güveni hususunda Ma'n şöyle der: "Mâlik soran ben olmadıkça Iraklılar'a hadis nakletmezdi. *el-Muvaṭṭa'*'daki bütün hadisleri benim ona arzettiklerim müstesna Mâlik'ten semâ yoluyla aldım. Kendisine sorduklarım hariç hadis dışındaki şeylerin hepsini ona arzettim." Ali b. Medîni de, "Ma'n bize Mâlik'ten işittiği kırk bin mesele nakletti" demiştir (Zehebî, IX, 305-306). Ebû Hâtîm er-Râzî, Mâlik'in öğrencileri içinde hâfızası en güçlü ve en güvenilir kabul ettiği Ma'n'ı Abdullah b. Nâfi' es-Sâîğ ve İbn Vehb'e tercih ettiğini söyler. İbn Habîb onu Medine'de fıkıh konusunda Mâlik'e halef olanlar arasında sayar. Ma'n 198 yılının Şevval ayında (Haziran 814) Medine'de vefat etti. Ebû İsâ et-Tirmizî, Ma'n'ın Mâlik'ten çok sayıda rivayetine *el-Câmi'u's-şâhîḥ*'inde yer vermiş. Buhârî ve Müslim de kendisinden tahrîcde bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 437; Yahyâ b. Maîn, *et-Târîḥ*, III, 174; Buhârî, *et-Târîḥu'l-kebir*, VII, 390-391; İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*, VIII, 227; İbn Mencûye, *Ricâlü Şâhîḥi Müslim* (nşr. Abdullah el-Leysî), Beyrut 1407/1987, II, 252; İbn Abdülber, *et-Temhîd*, Muhammediye

1387, VIII, 316; Hatib, *Târîḥu Bağdâd*, VIII, 466; IX, 427; Bâci, *et-Ta'dîl ve't-tecrîḥ li-men ḥarrece lehü'l-Buḥârî fi'l-Câmi'i's-şâhîḥ* (nşr. Ebû Lübbâbe Hüseyin), Riyad 1406/1986, II, 700, 726; İbnü'l-Kayserânî, *Tezkiretü'l-huffâz* (nşr. Hamdî b. Abdülmecîd b. İsmâil es-Selefi), Riyad 1415/1994, I, 332; Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, I, 367-369; Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXVIII, 335-339; Zehebî, *A'lamü'n-nübelâ'*, IX, 304-306, 461; X, 263; Süyûtî, *Ṭabakâtü'l-huffâz* (Lecne), I, 144-145.



ORHAN ÇEKER

MÂNA

(المنى)

Sûret ve şekil karşılığı olarak kullanılan tasavvuf terimi
(bk. SÜRET).

MÂNA

(المنى)

Sözlükte "demek istemek, kastetmek" anlamındaki *any* (*inâyet*) kökünden mimli masdar veya ism-i mef'ûl (*ma'nî-ma'nâ*) olup "denilmek istenen, kastedilen şey" mânasına gelir. Buna göre *mâna* lafızların tasvir ettiği, yöneldiği veya lafızlarla anlatılmak istenen, onlarla anlaşılan şeydir. Nahiv ilminde lafzın mukabili olarak kullanılan *mâna* "sözle anlatılmak istenen şey" (maksad, medlûl) olarak tanımlanmıştır. Mantık disiplininde ise *mâna*, benzer bir açıklama ile "vaz' yoluyla lafızdan zihne yansıyan tasavvur" şeklinde tarif edilir. Sözü edilen sûret bir lafızla ifade edilirse "müfred", birleşik lafızla ifade edilirse "mürekkep *mâna*" diye anılır. *Mâna* ile mefhumun her biri akılda oluşan sûreti ifade etmesi açısından birbirine benzer. Ancak oluşmaları bakımından farklılık arzederler; zira sûret lafızla kastedilmesi bakımından *mâna*, akılda oluşması bakımından mefhum diye isimlendirilir (Tehânevî, II, 1600-1601).

Lafızlarla mânaları arasında tabii bir ilişkinin bulunduğu görüşünü ileri sürerek hangi lafızların hangi mânalar için vazedildiği konusunda bir ön bilgiye sahip olmaya gerek bulunmadığı yolundaki görüş Abbâd b. Süleyman es-Saymerî tarafından savunulmuştur. Ancak bu görüş, aynı şeylerin farklı dillerde farklı isimlerinin bulunmasını ve bir lafzın iki zıt anlama gelmesini açıklayamaz. Ayrıca bu telakkinin doğru kabul edilmesi her insanın bütün dilleri anlayabileceği sonucuna götürür. İbn Cinnî de lafızların sesleri, harfleri ve vezinleriyle mânaları arasında

bir ilişkinin olduğu görüşünü savunmuş ve çeşitli lafızlarla mânaları arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışmıştır. Bilhassa tabiat seslerinin taklidiyle ortaya konulmuş isimlerle (savt isimleri -onomatope) mânaları arasında bir ilginin olduğu şüphesizdir.

Müfred mânalar kelimelerin karşılıklı olarak sözlük ilminin konusunu teşkil ederken bu mânaların yan yana getirilmesi nahiv ilminin alanına girer. "Nahvin mânaları" (meânî'n-nahv) kavramı bilindiği kadarıyla ilk defa Ebû Saîd es-Sîrâfî (ö. 368/979) tarafından kullanılmıştır. Sîrâfî bu kavramla kastettiği şeyin lafızların hareketli veya sâkin olması, gereken yerlerde kullanılması, kelâmın takdim veya tehir edilerek telif edilmesi, bu konuda doğrunun aranması ve hatadan kaçınılması gibi hususlar olduğunu belirtir. Mantiğin mânaları, nahvin ise lafızları araştırdığını söyleyen mantıkçı Mattâ b. Yûnus'a karşı Sîrâfî, nahvin bir bakıma Arap dilinin mantığı olduğu gibi mantığın da bir anlamda Yunan nahvî sayıldığını ileri sürmüştür. Bu bakımdan ona göre nahiv sadece lafızlarla değil mânalarla da ilgili bir ilimdir. İ'câz kelime ve harflere kadar indirgeyen fesahatçı görüşe karşı, Kur'an'ın i'câzının kelimelerin ve sözlerin emsalsiz dizilişi ve terkinde (nazm) olduğu görüşünü temellendiren Abdülkâhîr el-Cürcânî'dir. Cürcânî'ye göre nazım ve i'câz nahvin mânalarında ve kelimelerin anlamlarının kompozisyonundadır. Kelimelerin tek başına ve nahvin mânalarından soyutlanmış olarak ifade ettiği sözlük anlamının i'câzla ilgisi yoktur.

Mâna konusunun nahiv ilmiyle irtibatlı olarak ele alındığı bir başka husus, söz dizimi içinde yer alan kelimelerin son harflerinde meydana gelen değişikliklerin (i'rab) gerçekte lafza mı mânaya mı yönelik olduğudur. Bu konuda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Sîbeveyhi, Ebû Ali el-Fârisî, Rummânî, Abdülkâhîr el-Cürcânî, A'lem eş-Şentemerî, İbnü'l-Haşşâb, İbn Mu'tî, İbn Usfûr el-İşbîlî gibi âlimler i'rabın mâna olduğu görüşünü benimserken İbn Harûf en-Nahvî, Şelebîn, İbnü'l-Hâcib, İbn Mâlik et-Tâî, İbn Hişâm en-Nahvî, Abdullah el-Fâkihî gibi bilginler lafız olduğu görüşündedir. Lafız olduğunu savunanlar i'rabın mu'reb kelimelerin sonundaki hareke, harf veya hazif şeklindeki değişiklikten ibaret olduğunu söylerken mâna olduğunu savunanlara göre i'rab kelimenin söz dizimindeki konumuna bağlı olarak değişik anlamlar ifade etmesidir. Hareke ve sükûn gibi alâ-

metler ise değişikliği sağlayan vasıtalar mesabesindedir.

Mâna kelimesinin nahiv ilminde çeşitli ayırımları belirleme hususunda kullanıldığı görülür. Cins ismi ayn (madde) ismi ve mâna (soyut) ismi olmak üzere ikiye ayrılır. Ayn ismi insan, at ve ağaç gibi bağımsız varlığı bulunan ve algılanan şeylere delâlet eder; mâna ismi ise ilim, cehalet ve cesaret gibi bağımsız bir varlığa sahip bulunmayan ve algılanamayan kavramları gösterir. Bunlara masdarlar da dahildir. Harfler de hece harfleri ve mâna harfleri olmak üzere iki kısımdır. Hece harfleri kelimeleri oluşturan alfabe harfleri iken mâna harfleri isim - fiil - harf taksimine dahil kelime kategorisi olup tek başına anlamları olmayan, ancak söz dizimi içinde isim ve fiillerle birlikte mâna ifade eden ve "edat" adı verilen kelime çeşididir.

Belâgat ilminde kelâmın mâna mı yoksa lafız mı olduğu konusundaki tartışmanın ardında itikadî mülâhazalar da vardır. Allah'ın kelâmı olan Kur'an'ı onun sıfatlarından sayan ve mahlûk olmadığı görüşünü benimseyen Ehl-i sünnet'e göre kelâm nefiste bulunan (zât-ı ilâhiyye ile kâim olan) bir mâna iken Kur'an'ı mahiûk gören Mu'tezile'ye göre kelâm "harfler ve işitilen sesler" demek olan lafızdır.

Arap edebiyatında belâgatın kelâmın lafzında mı mânasında mı olduğu hususu başlıca tartışma konularından birini teşkil etmiştir. Özellikle şiir alanında ceyreyan eden bu tartışmalarda Ebû Amr eş-Şeybânî'nin mâna tarafını tuttuğu görülür. Bu teoriye karşı çıkan Câhiz'e göre mânalar Arap olan ve olmayan, köylü-şehirli herkesin bildiği şeylerdir. Bu konuda önem taşıyan husus vezni oturtmak, lafızların telaffuzu kolay ve akıcı, yapısı sağlam ve kalıbı iyi olanını seçmektir. Çünkü şiir bir sanattır, bir tür dokuma ve resim sanatıdır. İbn Kuteybe ise şiirde lafız ve mânayı birlikte mütalaa ederek bunları güzellik vasfı taşıma veya taşıyama bakımından tasnife tâbi tutmuş, sözün belâgatında lafızla mânanın her birinin önemli olduğunu vurgulamıştır. Abdülkâhîr el-Cürcânî belâgat ve fesahatin mâna ile ilgili bir konu olduğu görüşünü benimsemiş ve Câhiz ile İbn Kuteybe gibi âlimlerin mâna ile kastettiklerinin mânanın aslı olan tema (garaz), lafız kelimesiyle kastettiklerinin ise sesler değil mânanın sûreti (anlatılma biçimi) olduğunu söylemiştir. Ancak Kâdî Abdülcebbar gibi âlimlerin fesahat ve belâgatı lafza yüklemeleri Cürcânî'ye göre önceki bilginle-

rin maksatlarını anlayamamalarından kaynaklanmıştır. Cürcânî, hakikat ve mecaz türü ifadelerin delâlet şekillerini tahlil ederek mânasına doğrudan delâlet eden lafızları hakikat, hakikat mânasının ikinci bir mânaya delâlet ettiği lafızları mecaz olarak nitelemiştir. Bu ikinci türden mânaları, doğrudan lafzın değil onun medlûl olan mânanın medlûlü olduğu için "mânanın mânası" diye adlandıran Cürcânî lafzî delâletin dışında mânevî bir delâletin de varlığına dikkat çekmiştir. Daha sonra bazı belâgat âlimleri, birinci ve ikinci mânalar ayırımını mecaz türü ifadelerle sınırlamayı hakikat türü ifadeleri de kapsayan bir ayırıma dönüştürmek suretiyle birinci mânaların kelâmın lafzının delâlet ettiği lugavî, ikincisinin ise bu ilk mânaların delâlet ettiği kastedilmiş mânalar olduğunu söylemişlerdir. Birinci mânanın ikinci mânaya delâletinin kesinlikle akli olduğu belirtilirken lafzın birinci mânaya delâletinin bazan vaz'î, bazan akli olduğu ifade edilmiştir.

Mâna kavramı çerçevesinde ortaya çıkan bir başka konu akli ve hayali mânalar ayırımıdır. Bu ayırımın temelini İslâm düşüncesinde, gerek filozofların gerekse kelâmcıların akıl ve hayal arasında çelişki bulunduğu yolundaki görüşü teşkil etmektedir. Zira akıl hakikati ve bâtılı birbirinden ayırt etme gücüne sahiptir, hayal etme yetisinin ise böyle bir gücünün bulunmadığı ve onun hakikatle bâtılı birbirine karıştırılabileceği kanaati hâkimdir. İbn Sînâ teşbih, istiare ve mecazı hayal etme ameliyesinin araçları olarak görmüştür. Zâhirîler, mecazı bir nevi yalan sayarak Kur'an'da mecaz türü ifadelerin bulunmadığı görüşünü benimserken Abdülkâhîr el-Cürcânî bu tür ifadelerin Kur'an'da çokça bulunduğunu söylemiş ve bunları tahyil türünden saymayıp akli mânalar kapsamına girdiğini savunmuştur.

Belâgat ilminde mânaların lafızlara değil lafızların mânalara tâbi olması esas kabul edildiğinden cinas ve seci gibi lafzî sanatlarda aşırıya kaçma hoş görülmemiştir. Söz tabii akışına bırakıldığı takdirde mânalar kendilerine en uygun düşecek lafızlarla cinas ve seci öğelerini bir mıknaş gibi çekerler. Aksi takdirde sanatkârane söz söyleme gayretiyle cinas ve seci öğelerinin kullanılması mânaları boğduğu gibi sözün tabii güzelliğini de yok eder. Cinas ve seci gibi lafzî sanatlar içinde sadece mânanın gerektirdiği ölçü ve kriterlere bağlı olanlar güzel kabul edilmiştir.

Arap edebiyatı eleştirisinde mâna şiirinin teması, lafız da üslûp olarak görülür. Bu gelenekte ana temalar övgü (medih), övünme (fahır), yergi (hicâ), ağıt (risâ), niteleme (vasf ve tasvir), azarlama (itâb), uyarı (ikâz), özür dileme (i'tizâr) gibi türlerle sınırlandırılmıştır. Daha sonra bir düşüncenin farklı üslûplarla ifade edilebileceği fikrine bağlı olarak şiirde mânânın mı üslûbun mu daha çok taraftan bulan görüş önceliğin üslûba verilmesi yönünde olmuştur. Çünkü üslûp şairin ana temaya verdiği anlatış biçimidir. Bu esasa bağlı olarak muhtelif ana tema listelerinin oluşturulması ve intihal olgusunun bunlara göre belirlenmesi girişimleri gerçekleştirilmiş, ana temaların ifade şekillerini geliştiren değişiklikler halinde ortaya çıkan intihaller genel olarak makbul görülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “Anâ” md.; *et-Ta'rifât*, “Ma'nâ” md.; Tehânevî, *Keşşaf* (Dahrûc), II, 1242, 1600-1601; Câhiz, *Kitâbü'l-Ha-yevân*, III, 131-132; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve ş-su'arâ*, Beyrut, ts. (Dârü's-sekâfe), I, 12 vd.; İbn Cinnî, *el-Haşâ'îş* (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut 1371/1952, II, 152-168; Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbü's-Sünâ'ateyn* (nşr. Ali M. el-Bicâvî – M. Ebû'l-Fazl), Kahire 1371/1952, s. 131; Ebû Hayyân et-Tevhidî, *el-İmtâ' ve'l-mü'âneze*, Beyrut, ts. (Dârü mektebeti'l-hayât), I, 110, 114-115, 121; Abdülkâhir el-Cürânî, *Delâ'ilü'l-i'câz* (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1404/1984, s. 365-366, 410, 481-482, 526; a.m.f., *Esrârü'l-belâğa* (nşr. H. Ritter), İstanbul 1954, s. 8-9, 252; Neşvân el-Himyerî, *Şemsü'l-ülûm* (nşr. Hüseyin b. Abdullah el-Ömerî v.dğr.), VII, 4782; Zemahşerî, *el-Mufaşşal fi'İlmi'l-luğa* (nşr. M. İzzeddin es-Saîdî), Beyrut 1410/1990, s. 15; İbn Hişâm en-Nahvî, *Şerhu Şüzûri'z-zehab* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1385/1965, s. 33; Teftâzânî, *el-Mu'tavvel*, İstanbul 1304, s. 361; Abdurrahman-ı Câmî, *el-Fevâ'idü'l-Ziyâ'iyye*, İstanbul 1307, s. 3; Süyûtî, *el-Müzhir fi'ülûmi'l-luğa ve envâ'i'hâ* (nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr.), Beyrut 1987, I, 47-48; a.m.f., *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi Cem'i'l-cevâmi'* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn – Abdülâl Sâlim Mekrem), Beyrut 1413/1992, I, 40-41; Abdullah el-Fâkihî, *Şerhu'l-Hudûdi'n-naḥviyye* (nşr. M. Tayyib İbrâhîm), Beyrut 1996, s. 121-123; Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-muṣṭalahâti'l-belâgiyye ve te-tavvürühâ*, Bağdad 1987, III, 277; Câbir Ufûr, *eş-Şüretü'l-fenniyye fi't-türâşi'n-naḥdî ve'l-belâği 'inde'l-'Arab*, Beyrut 1992, s. 46-47, 161; M. Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* (trc. Burhan Köroğlu v.dğr.), İstanbul 1999, s. 67-68, 107; Sedat Şensoy, *Abdülkâhir el-Cürânî'de Anlam Problemi* (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 167-174, 188; C. H. M. Versteegh v.dğr., “Ma'nâ”, *EL* (İng.), VI, 346-349; W. P. Heinrichs, “Lafz and Ma'nâ”, *Encyclopedia of Arabic Literature* (ed. J. S. Meisami – P. Starkey), London 1998, II, 461-462; İsmail Durmuş, “İntihal”, *DİA*, XXII, 348.



SEDAT ŞENSOY

MANAS DESTANI

Kırgızlar'ın millî destanı.

En eski Türk destanlarından olan Manas, Türk mitolojisinden ve bozkır kültüründen derin izler taşımakla birlikte Yaratılış ve Türeyiş, Göç, Ergenekon, Şu, Oğuz Kağan gibi diğer Türk destanlarından bağımsız, mısra sayısı bakımından Finliler'in Kalevala, Almanlar'ın Nibelungen, Hintliler'in Ramayana, eski Yunanlılar'ın İliada ve Odysseia gibi destanlarından çok hacimli olup dünyanın en büyük destanıdır.

Üç büyük koldan oluşan destanın “Manas” adını taşıyan birinci bölümü bir Kırgız kahramanı olan Manas'ın doğumu, güç sahibi olarak kendini tanıtmayı, Kırgızlar arasındaki savaşlarda şöhret kazanması, Kalmuklar'a karşı elde ettiği başarılar, Kırgızlar'ı bir bayrak altında toplaması ve ilini düşman istilasından kurtarması gibi olaylardan meydana gelmektedir. Bu bölümde verilen bilgilere göre Kara Han'ın oğlu Yâkub (Çakıp) Han ile Haydar Han'ın kızı olan karısı Çıyrıcı'nın çocukları olmaz. Yâkub Han bir çocuk vermesi için Tanrı'ya yalvarır ve bunun üzerine bir oğlu olur. Çocuğa “dört ulu peygamber” tarafından Manas adı verilir. Aslı Sanskritçe olan bu ad “akıllı, zeki” anlamına gelmektedir (Gülensoy, s. 16-19). Beşikte iken konuşmaya başlayan Manas'ı Hızır korur. Manas çabuk büyür ve yiğit bir delikanlı olur; Kâşgar'da bulunan Çinliler'i haraca bağlayıp doğuya sürer. Bu bölümün en güzel kısımları “Kökütey Han'ın Aşı” (yuğ töreni), Manas'ın yaralanması ve ikinci ölümünün anlatıldığı parçalarıdır. Manas, Kökçököz ve Köz-Kaman tarafından zehirlenerek öldürülür. Manas'ın ilk ölümü ise Kökçö ile savaşırken aldığı yara sonucundadır; üçüncü ölümü de geri dönmeyecek şekilde ölmüştür. Manas'ın ölümünden sonra Kırgızlar arasındaki iç çekişmeler artar, iktidar mücadelesi yeniden başlar.

Semetey ve Seytek kollarında Kırgızlar arasındaki kardeş kavgasının derin izleri görülür. Millî mücadeleden çok şahsî kavgalar, hanlar ve beyler arasındaki iç savaşlar anlatılır. Semetey'in adını taşıyan yedinci bölümde Manas'ın karısı Kanikey ve annesi Çıyrıcı oğulları Semetey'i yanlarına alarak Buhara'ya gider ve Manas'ın kayınpederi Temir Han'a sığınır. Buhara'da dayısının yanında büyüyen Semetey ancak on dört yaşına geldiğinde

kim olduğunu öğrenir. Babası Manas'ın da vasiyeti üzerine Talas'a geri döner. Uzun mücadelelerden sonra iktidarı dedesi Temir Han ile amcalarının elinden alır. Buna rağmen Kırgızlar arasındaki beylik ve benlik mücadeleleri sürer. Bu mücadeleler sonunda akrabalarından biri olan İlyas Han Semetey'i öldürür ve karısı Ay-Çörök'ü kendisine alır. Bu bölümün karakterleri Manas'ın karısı, Semetey'in annesi Kanikey ile Seytek'in annesi Ay-Çörök'tür. Her iki bölümde de başroldeki kadınların intikam alması anlatılır.

Seytek kolu Manas destanının üçüncü bölümü olup Seytek'in hayat hikâyesinden ibarettir. Seytek de babası Semetey gibi gençlik çağına gelince babasının katillerinden intikam alır, iktidarı eline geçirir ve uzun zamandır esir olan dedesi Manas'ın karısı, büyükannesi Kanikey'i esaretten kurtarır. Bu üç büyük kol dışında Manas dairesi içinde kabul edilen Er Töştük ve Colay Han destanları da vardır ki bu son iki kol bazı bilim adamlarınca müstakil birer destan olarak kabul edilir.

Üzerinde çalışan bilim adamlarına göre Manas destanı, esas itibarıyla 840 yılı civarında Kırgızlar'ın Yenisey ırmağı ile Minusinsk bozkırlarında devlet kurdukları yıllarda Uygur Türkleri ve Çinliler'le yaptıkları savaşlarda oluşmaya başlamış, daha sonra XVI-XVII. yüzyıllarda Kırgızlar ile Kalmuklar'ın veya Budist Kalmuk Moğolları ve Çinliler'in Orta Asya'daki müslüman Türk kavimleriyle yaptıkları savaşlar sırasında bünyesine yeni unsurlar katılarak zenginleşmiş, 1917 Sovyet devriminden önce Rus çarına ve ardından komünist yönetime övgülerle yeniden teşekkül etmiştir. Günümüzde yapılan çalışmalarda destana sonradan giren bu tür ekleme ve methiyeler ayıklanarak destan aslına uygun biçimde yeniden düzenlenmiştir.

Manas destanında hayatları anlatılan eski Kırgızlar (Kara Kırgızlar) o zamanlar henüz bir devlet kurma, dünyayı fethetme ve ülkelere hükmetme gibi ülkülere sahip olmayıp küçük kabileler halinde yaşamaktaydılar. Fakat destan eski Kırgızlar'ın iç ve dış düşmanları, Budist Kalmuk-Moğollar, Çinliler, kısmen de Uygurlar ve Orta Asya'da yaşayan diğer Türk boylarıyla yaptıkları mücadelelerin, deren millet ve vatan sevgisinin şiir dili kullanılarak söylenişle dikkati çeker. Manas destanı eski Türk millî özellikleri itibarıyla çok renkli, Kırgızca'nın kendine has deyişleriyle yoğrulmuş orijinal bir

destandır. Kırgız Türkleri'nin bugün de yaşadıkları folkloruna, gelenek ve göreneklerine, inançlarına, törelerine, bozkır hayatına, etnografyasına ait deyimler (giyim kuşam, çadır hayatı, hayvancılık, deve ve at koşumları, kap kakak, yiyecek ve içecek gibi mutfak kültürü vb.), ata sözleri gibi halk edebiyatı ürünlerinin yanında Türk dili tarihi için çok değerli olan malzemeleri de içinde yatmaktadır. Kişi, kavim, boy, soy, oymak, cemaat adlarıyla çeşitli hayvan adlarını taşıması bakımından da bir ad bilimi (onomastik) hazinesidir. Destanda adı geçen Abeke, Abılay, Açık, Ağış, Acıbay, Ak-Erkeç (kadın), Akılay / Nakılay (kadın), Ak-Kıyaz, Akpay-Mamet gibi bazı kahraman-alplerin hayatı ve özellikleri Oğuz Kağan, Dede Korkut, Köroğlu gibi Türk destanlarındakilerle benzerlik göstermektedir.

Manas ve etrafındaki yiğitlerin mücadele ettiği kâfirler Moğol asıllı Budist Kalmuklar ve Çinliler'dir. Fakat destanda Kırgızlar arasındaki kardeş kavgalarının kanlı sahneleri de geniş şekilde yer alır. Bütün bu savaşlar anlatılırken büyüye bağlı masalımsı hayali sahnelere yer verilmeyle birlikte esere gerçekçi bir üslûbun hâkim olduğu görülür.

Manas destanından bahseden en eski kaynak Seyfeddin Molla'nın XVI. yüzyılda yazılmış *Mecmû'u't-tevârîh* adlı eseridir. Burada Manas tarihî bir kişi ve alp olarak gösterilir. Destanı bilim dünyasına ilk duyuran Kazak bilgini Çokan Velihanoğlu'dur. Cengiz Han'ın soyundan gelen bu Kazak prensi 1856 yılında Kırgızistan'da yaptığı gezi sırasında destanın bir varyantını derlemiş, 1861'de Rus Coğrafya Derneği'nin dergisinde "Kökütey Han'ın Aşı" adlı kısmını Rusça'ya çevirerek yayımlamıştır. Daha sonra W. Radloff 1862, 1864 ve 1869 yıllarındaki Kırgızistan gezilerinin Manas'tan parçalar derleyerek yazıya

geçirmiş, bunları *Proben der Volksliteratur der Türkischen Stämme* adlı eserinin V. cildinde (St. Petersburg 1885) Kırgızca-Rusça-Almanca olarak neşretmiştir. Manas destanının bugüne kadar on üç varyantı derlenmiş ve büyük bir bölümü yayımlanmıştır. Bir bölümü de henüz yazma halindedir. Destanla ilgili önemli neşirleri bulunan Kazak yazarı Muhtar Avezov 1930'da başladığı çalışmalarını otuz yıl devam ettirmiş ve destanın halk arasında yaşayan pek çok varyantını ortaya çıkarmıştır. Destan üzerine çalışan Kırgız, Kazak, Özbek araştırmacıları ve başta Abdülkadir İnan olmak üzere Emine-Gürsoy Naskali, Naciye Yıldız ve Tuncer Gülensoy gibi pek çok Türk bilim adamı da bulunmaktadır.

Manasçılar destanı kopuz çalıp türküler söyleyerek anlatan, el kol ve baş hareketleriyle destan kahramanlarının konuşmalarını yer ve olaya uygun biçimde ses tonlarıyla canlandıran, ozan-âşik-meddah-aktör karışımı meziyetleri bünyesinde toplayan sanatçılardır. Bunlar ustalarının yanında iyi bir hikâyeci, aktör, türkücü, bestekâr olarak yetişmiştir. Manas destanını çok iyi bilen Manasçılar'a "nagız Manasçı", yarım bilenlere "şala Manasçı" adı verilir. Nagız Manasçılar destanın tamamını âdâbı ve erkânı ile anlatırlar ve üç büyük kolu bütün epizotlarıyla kesintisiz olarak ancak altı ayda söyleyip tamamlayabilirler. Bilinen en eski Manasçı XVIII. yüzyılın ikinci yarısında yaşayan Keldibek'tir. Diğer bazı Manasçılar da şunlardır: Kırgızlar'dan "balık" lakaplı Bekmurat, Naymanbay, Al Çonbaş, Tınıbek, Çüyük, Sağımbay Orakbayoğlu, Sayakbay Karalayoğlu, Togolok Moldo, Şrısmendeyev, C. Kocekov, B. Sanazov; Kazaklar'dan Cambil Cabayoğlu, Mayköt, Kulmambet, Süyimbay, S. Mürsekoy. Günümüzde de Kırgızistan ve Kazakistan'da

da Manas destanını tam ya da yarım olarak söyleyebilen Manasçılar bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Manas Destanı (nesir halinde yazan Keneş Yusupov, Türkiye Türkçesine aktaranlar Fikret Türkmen - Alimcan İnayet), Ankara 1995; E. J. Eitel, *Hand-Book for the Student of Chinese Buddhism*, Hong Kong-Shanghai 1870; W. Radloff, *Manas Destanı* (haz. Emine Gürsoy-Naskali), Ankara 1995; a.mlf., *Manas Destanı ve Kırgız Kültürü ile İlgili Tespit ve Tahliller* (haz. Naciye Yıldız), Ankara 1995; Abdülkadir İnan, *Manas'tan Seçmeler*, Ankara 1973; a.mlf., "Manas", *TA*, XXIII, 248-249; *Manas Bilgi Şöleni, Bildiriler*, Van 1995; *Manas Destanı ve Etkileri: Uluslararası Bilgi Şöleni*, Ankara 1995; *Manas Destanı Üzerinde İncelemeler (Çeviriler) I* (haz. Fikret Türkmen), Ankara 1995; *Manas 1000 Bişkek Bildirileri: Bişkek 26-31 Ağustos 1995* (haz. Oğün Atilla Budak), Ankara 1997; Tuncer Gülensoy, *Manas Destanı: Türkiye Türkçesiyle*, Ankara 2002; Semih Tezcan, "Türkçe Çevirisinin Yayını Dolayısıyla Manas Destanı", *TDAY Belleten* (1973-74), s. 359-363; *Türk Lehçeleri ve Edebiyatı Dergisi* (Manas Destanı Özel Sayısı), sy. 3, Ankara 1995.

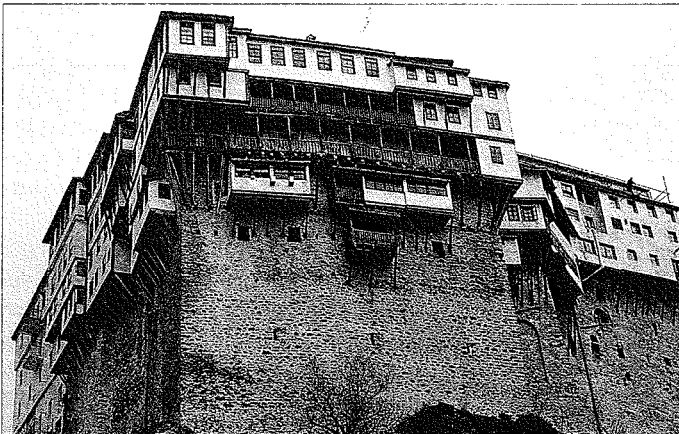
 TUNCER GÜLENSOY

MANASTIR

Bazı dinlerde zâhid din adamlarının cemaat halinde yaşadığı bina veya binalar topluluğu.

Manastır kelimesi, "tek, yalnız" mânasına gelen Grekçe **monostan** türetilen ve münzevî hayat tarzını benimseyenlerin (monachos) yaşadığı mekânları ifade eden **monasterionun** Türkçe'deki şeklidir. Aynı kelime **monastery** (İng.), **monastère** (Fr.) vb. biçimlerde Batı dillerine de geçmiştir. Arapça'da daha çok hristiyan manastırlarını, bazan da keşiş hücrelerini tanımlamak için **devr**, **deverân** (dönmek, dolaşmak; yönetmek) kökünden türetilen **deyr** (üzerinde oturlan yer, ev) kelimesi kullanılmakta, keşişler aynı kökten gelen **deyyâr** ve **deyrânî** kelimeleriyle de ifade edilmektedir (*Lisânü'l-'Arab*, "dvr" md.). Öte yandan müfessirler, Kur'an'daki **savâmi** (tekili savmaa) kelimesinin (el-Hac 22/40) "üst kısmı sivri yüksek binalar" anlamında hristiyan rahiplerinin manastırlarını veya Sâbîî mistiklerinin zâviyelerini tanımladığını belirtmişlerdir (İbn Kesîr, X, 76; Elmalılı, V, 3409). Arapça'da bu tür mekânlar için ayrıca **umr** ve **kulâye** kelimeleri de kullanılmaktadır.

Manastır hayatı Hindu geleneğinde, özellikle de Budizm ve Jainizm'de önemli bir yere sahiptir (bk. KEŞİŞ). Milâttan önce III. yüzyıldan itibaren ilim ve öğre-



Athos
dağındaki
XIV. yüzyıla ait
Gregorius
Manastırı -
Yunanistan

tim merkezleri haline gelen Budist manastırları, günümüzde Sri Lanka'dan Japonya'ya kadar geniş bir bölgeye yayılmış olup ülkelere göre farklı özelliklere sahiptir. Manastır hayatı Hindistan'da azalmış, Çin ve Tibet'te yasaklanmış, Vietnam, Laos ve Kamboçya'da savaş sebebiyle ortadan kalkmışsa da diğer Asya kültürlerinde yaşamaya devam etmektedir.

Hristiyan geleneğinde hayattan yüz çevirme idealinin başlangıçtan beri var olduğu bilinmekle beraber manastır hayatının kökeni, Mısır'da "çöl babaları" diye anılan bazı din adamlarının tek başlarına çöllere ve dağlara çekilip münzevî hayat sürmelerine dayandırılır. Bu inzivaya çekilişin ardında, içtimaî ve siyasî sebeplerin yanı sıra gittikçe dünyevîleşen ve kozmopolitleşen kilise ortamından ve bunun getirdiği yükümlülüklerden uzaklaşmak suretiyle hristiyan mükemmelliği idealini arama yahut ferdî kurtuluşa erme çabalarının da bulunduğu kabul edilir. Münzevî (hermitic) hayat biçimini seçmiş hristiyan din adamlarının en meşhuru "keşişlerin babası" olarak da bilinen Aziz Antony'dir (ö. 355). Antony, yaşlı bir münzevî rehberliğinde Nil'in doğu kıyısındaki Nitria çölünde inzivaya çekilip ileri derecede zühd ve nefsi yenme tekniklerini uygulamıştır. Antony'nin etrafında onu örnek alan hristiyanların toplanmasıyla ilk manastır cemaatinin tohumları atılmış, bu ilk zâhidler topluluğu ortak bir kurala tâbi olmaksızın çadırlarda veya hücrelerde kendi koydukları prensipler doğrultusunda yaşamıştır. Sadece pazar günleri için bir araya gelen bu grup arasında günlerce yemek yemeyen, uyumayan veya haftalarca hareket etmeden ayakta duranlar olmuş, bazıları ise mezarlara veya kuyulara kendilerini hapsedip yıllarca çok az bir yiyecek hayatlarını sürdürmüşlerdir. IV. yüzyılın başlarında bu şekilde yaşayan kadın ve erkek münzevî sayısının 5000'i bulduğu nakledilir.

Bu ilk dağınık keşiş hayatını düzenli ve kilise otoritesiyle bağlantılı bir cemaat haline getiren kişi Aziz Pachomius'tur (ö. 346). Pachomius, 320'de Tabennisi'de terk edilmiş bir köyde yörenin patriği Tentyra'nın otoritesi altında kurduğu cemaatin görevleri arasına ibadetin yanı sıra toprağı işleme faaliyetini de eklemiş, koyduğu kurallar (fakirlik, bekârlık ve lidere itaat) neticesinde münzevî zâhid (anchorite / hermit) geleneğinden cemaat hayatına dayanan manastır (coenobite) geleneğine geçişi sağlamıştır. Daha son-

ra Pachomius modelini esas alıp mensuplarının bir liderin yönetimi altında ortak hayat sürerek iş, dua, zühd ve kutsal metinleri okuyup öğrenmeye yoğunlaştığı manastırlar kurulmuştur. Pachomius öldüğünde kendisine bağlı dokuzu erkekler, ikisi kadınlar için olmak üzere toplam on bir manastırın bulunduğu belirtilir. Bu manastırların, etrafı duvarlarla çevrili keşiş odalarından meydana gelmiş olduğu dışında fizikî özelliklerine dair bilgi bulunmamaktadır.

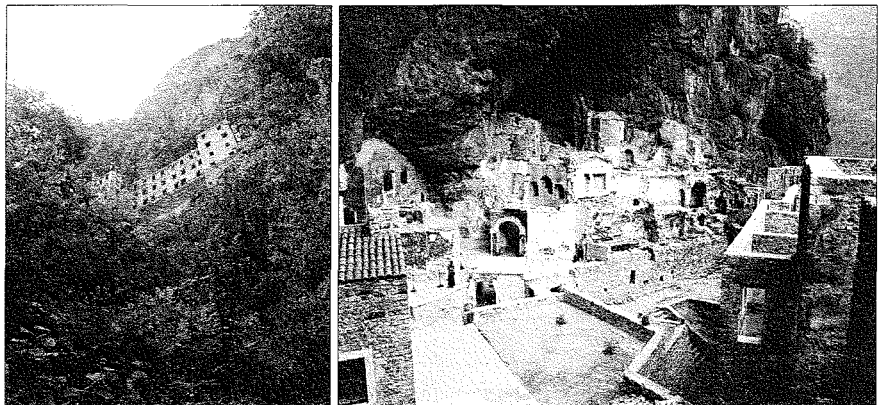
Manastır geleneği Mısır'dan Filistin, Suriye, Anadolu, Yunanistan ve Mezopotamya'ya yayılmış, çıkış amacını korumakla birlikte her biri bulunduğu coğrafyanın özelliklerine göre değişik şekiller almıştır. Filistin'de Antony'nin öğrencisi Aziz Helena tarafından kurulan ve kilise etrafında oluşturulmuş müstakil keşiş hücreleriyle yeni katılanları eğitmek için yapılmış bir binadan oluşan külliye (laura) ortaya çıkmıştır. Bu manastırlarda seçilmiş bir dinî liderin (abbot) otoritesine tâbi olan keşişler sadece cumartesi ve pazar günleri için bir araya geliyorlardı.

Anadolu'da ise (Kapadokya) Aziz Basil (ö. 379) öncülüğünde Pachomius'a ait cemaat modeli geliştirilmiştir. Bu modelde manastırdaki keşişlerin sayısı azaltılarak liderin maiyetindeki keşişlerle tek tek ilgilenmesi amaçlanmıştır. Zühd hayatını ılımlı hale getiren ve şehir manastırlarının kurulmasını destekleyen Basil'in bu reformu Doğu keşişliğinin gelişiminde önemli rol oynamış, manastır hayatını yetimhane ve hastahaneler kurmak, çeşitli iş kollarında halka yardımcı olmak gibi faaliyetlere de açmıştır. Bu dö-

nemden itibaren münzevî hayat cemaat hayatı lehine itibar kaybetmiş, keşişlerin kibre kapılmasını önlemek için dinî liderin koyduğu sınırların aşılmasına izin verilmemiştir. Mezopotamya ve Suriye'de gelişen manastır hayatında ise ferdî münzevî gelenek devam ettirilmiştir. Doğu manastırının önemli örnekleri arasında Mısır'daki Sohag, Suriye'deki Kulat Sem'ân ve Sînâ dağındaki Aziz Catherine manastırları sayılabilir.

Kadıköy Konsili'nden (451) sonra Doğu manastır hayatı ikiye ayrılmış, manastırlar müslümanlar tarafından fethedilen bölgelerde zamanla gerilerken Bizans Ortodoksluğu içerisinde ilerlemesini sürdürmüştür. Bizans manastır geleneğinin en dikkate değer örneği çok sayıda manastır ve keşiş hücresinin yer aldığı, IX. yüzyıldan itibaren faaliyet gösteren Atos dağdır (Aya Oros). Günümüzde bu bölgede faaliyetini sürdüren yaklaşık yirmi manastır mevcuttur (ERE, VIII, 789). Osmanlılar tarafından fethedilmeden önce İstanbul'da da pek çok manastır bulunuyordu. Burada ilk kurulan manastır Dalmaton'dur (IV. yüzyıl). VI. yüzyılın ilk yarısında şehirdeki manastır sayısının yetmiş civarında olduğu kaydedilmektedir. Bizans manastırları genellikle istilâlardan korunabilmek için muhkem duvarlarla çevrili, ortasında kilisenin yer aldığı bir avlunun etrafına yerleştirilmiş keşiş odaları, ahırlar, iş atölyeleri, depolar ve yemekhaneden meydana gelmektedir. Bazılarında hamam ve tedavi yeri de bulunurdu. Farklı kapasiteye sahip olan bu manastırlar hem şehir dışında hem şehirlerde kurulmuştur.

Sumela Manastırı'ndan iki görünüş - Trabzon



Batı'da Doğu tarzında ilk manastır Aziz Martin tarafından 360'ta Gaul'de (İtalya) kurulmuştur. Manastır hayatının Batı'ya geçişinde ve tutunmasında Athanasius (Gaul), Eusebius, Ambrose, Jerome (Filistin) ve Augustine (Kuzey Afrika) gibi önemli şahsiyetler etkili olmakla birlikte 520'de Monte Cassino'da (İtalya) kurduğu manastır ve düzenlediği kurallarla Batı manastır geleneğine şekil veren kişi Aziz Benedict olmuştur. Fakirlik, bekârlık ve itaat kurallarına istikrar (manastır değiştirmeme) prensibini ekleyen Benedict, Basil gibi aşırılıklardan uzak bir cemaat hayatını desteklemiş, manastır dışı faaliyetlerle ve misyonerlikle ilgilenmiştir. Daha sonra İngiltere, Almanya ve Fransa'da benimsenen ibadet, iş ve disiplin ağırlıklı Benedict düzeni, Ortaçağ'da misyoner hareketlerinde ve hristiyan kültürünün yayılmasında aktif rol oynamıştır. 1400'lerde 15.000 manastıra sahip olan bu düzen manastır hayatını reddeden Reform hareketi, Fransız İhtilâli ve Napolyon yönetiminin etkisiyle gerileme göstermiştir. XIX. yüzyılın başlarında manastır sayısı otuza düşmüş, fakat aynı yüzyılın ikinci yarısından itibaren yeniden canlanmış, kolonileştirme hareketi ve misyoner faaliyetlerinin de etkisiyle Afrika, Amerika Birleşik Devletleri ve Japonya'da manastırlar inşa edilmiştir. II. Dünya Savaşı'nın ardından manastırların faaliyet alanına misyonerliğin yanı sıra hastahane ve eğitim hizmetleri de katılmıştır. 1950'lere gelindiğinde 12.000 üyeye sahip 200 civarında manastırın varlığından söz edilmektedir (Molland, s. 100).

Yerel piskoposun otoritesi altında bağımsız birer birim halinde gelişen Doğu manastırlarından farklı olarak Batı manastır geleneği içerisinde değişik düzen-

ler ortaya çıkmış, bunlar da farklı dallara ayrılmıştır (Benedictens, Carthusians, Cistercians, Mendicants, Jesuits vb.). Yine Doğu kilisesinden farklı biçimde Roma Katolik kilisesi tamamen cemaat düzenine dayalı manastır hayatını benimsemiş ve ömür boyu fakirlik, bekârlık ve itaat prensiplerini esas alan yemin sistemini hayata geçirmiştir.

Mimari açıdan tek bir model benimsenmeyip keşişlerin ihtiyaçları ve işlevleri doğrultusunda farklı tarzda manastırlar inşa edilmekle birlikte yüksek duvarlarla çevrili ve tek girişli geniş bir avlunun etrafına yerleştirilmiş bahçe ve keşiş hücrelerinin yanı sıra daha küçük bir avluya bakan kilise, yemekhane, kütüphane, toplantı odası ve mezarlık gibi birimler pek çok manastırda yer almıştır.

Manastırlar bilinen fonksiyonları dışında yetim, yaşlı, sakat ve zihinsel özür-lü-ler, aile içi şiddete mâruz kalan kadınlar gibi bakıma muhtaç veya toplumdan dışlanmış kesimlere sığınak olmuş, görevine son verilen imparator ve patriklerin yanı sıra isyancılar için bile kaçış veya sürgün yeri vazifesi görmüştür. Manastırların çoğu hastahane ve düzenli olarak yiyecek, giyecek ve para dağıtım hizmetleri sunmuş, özellikle Batı'da eğitim manastırlarının ayrılmaz bir parçası olmuş, zengin kütüphaneleriyle dönemin entelektüel ve kültürel gelişimine, sanat hayatına katkıda bulunmuştur. Nitekim teoloji, dua literatürü ve mistisizm konularında eser veren önemli isimlerin çoğu keşişler arasından çıkmıştır. Protestanlık manastır hayatını reddetmekle birlikte XIX. yüzyılda Anglikan kilisesinin bu geleneği tekrar hayata geçirdiği görülmektedir. Aynı durum Luthercilik ve Fransız Calvıncılığı için de söz konusudur.

BİBLİYOGRAFYA :

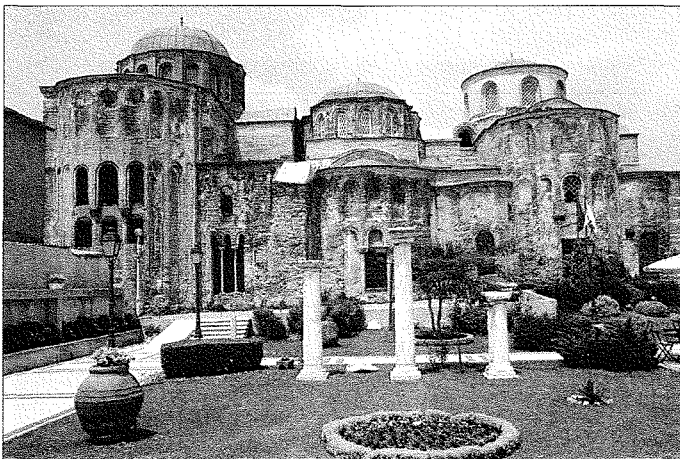
Lisânü'l-'Arab, "dvr" md.; İbn Kesir, *Tefsîrû'l-Kur'ân* (nşr. Mustafa Muhammed v.dğr.), Kahire 1421/2000, X, 76; Elmalılı, *Hak Dini*, V, 3409; Ph. Hughes, *A History of the Church*, London 1957, s. 139-143; W. Walker, *A History of the Christian Church*, Edinburgh 1959, s. 125-128; E. Molland, *Christendom*, London 1961, s. 35, 96-103; N. Zernov, *Eastern Christendom*, London 1963, s. 77-80; J. G. Davies, *The Early Christian Church*, London 1965, s. 184-185, 241-246; J. Herrin, *The Formation of Christendom*, Princeton 1987, s. 57, 61-70, 113, 163; A. M. T., "Monasticism", *Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford 1991, II, 1392-1394; a.mlf. - M. J., "Monastery", a.e., II, 1391-1392; D. Sourdel, "Dayr", *El²* (İng.), II, 194-195; F. Cabrol, "Monasticism", *ERE*, VIII, 789, 792-797; K. Kingsley, "Monastery", *ER*, X, 30-35; B. McGinn, "Christian Monasticism", a.e., X, 44-50; Aryan Qamar, "Dayr", *Elr*, VII, 169-170.



SALİME LEYLA GÜRKAN

□ İSLÂM TARİHİ. İslâm tarihi kaynaklarında hristiyanların mâbedleri için kullanılan **kenise** ve **bîa** kelimeleri şehirlerde bulunan mâbedleri ifade eder. Yerleşim yerleri dışında kalan manastırlar ise genellikle **deyr** ve **savmaa** olarak adlandırılmış, deyrin eş anlamı olmak üzere nâdiren **umr** kelimesi de kullanılmıştır (Şâbüştî, s. 191, 198, 258; Yâkût, IV, 154). Bir diğer uzlet mekânı olan **kul-lâyeyi** İbn Kayyim "şehir dışında bir tek rahip için inşa edilmiş mekân" diye tanımlarken (*Ahkâmü ehli'z-zimme*, II, 668-669) Yâkût sadece manastıra benzeyen bir yapı olarak açıklar (*Mu'cemü'l-büldân*, IV, 386). Din adamlarının kaldığı daha küçük meskenlere **ükeyrâh** adı veriliyordu (a.g.e., I, 345). Ortaçağ manastırlarında kilise bölümü de bulunduğu için bazı metinlerde manastırları ifade etmek üzere **bîa** kelimesinin çoğulu olan **biya'** da kullanılmaktadır (Müberra, I, 384; Şâbüştî, s. 206).

Pagan Roma'nın hâkim olduğu Filistin topraklarını terkeden ilk hristiyanların II. yüzyıla kadar götürülebilen tarihlerde Suriye, Irak, Mısır ve Anadolu topraklarında manastır inşa ettikleri bilinmektedir. Müslüman müelliflerin verdiği bilgilere göre İslâm topraklarında yer alan manastırların büyük bir kısmı yerleşim merkezlerinin dışında dağlarda ve çöllerde yapılmış, bazıları ağaçlarla çevrili, güzel manzaralı yüksek mevkilerde veya koruluklar içinde inşa edilmiştir. Bir kısmı Dicle, Fırat, Nil gibi nehirlerin kıyısında veya buralara bakan yüksek yerlerde bulunuyordu. Etrafı surlarla çevrili olan bu manastırların bazılarında şifalı kaynak



İstanbul'un fethinden sonra camiye (Zeyrek Kilise Camii) çevrilen Pantokrator Manastırı'nın kiliseleri - İstanbul

suları mevcuttu. İklim şartlarına göre ziraat yapılan manastırlar da vardı. Manastırların bir kısmı, bölgenin yiyecek ve içecek tüketimine cevap verebilecek kadar zengin üretim merkezleri durumundaydı. Özellikle şarap üretim merkezleri olarak dikkat çeken, çevresinde meyhanelerin bulunduğu manastırlar da vardı (Şâbüştî, s. 69; Yâkût, II, 499).

Manastırlarda inzivaya çekilmiş rahiplerin sayısı bazan birkaç kişiye kadar düşse de 400 kişiyi barındıran büyük manastırlar da bulunuyordu. Sadece rahiplere veya rahibelere ait ayrı manastırların yanında Kunnâ Manastırı gibi rahip ve rahibelerin birlikte kaldığı manastırlar da mevcuttu (Şâbüştî, s. 265). Bazı manastırların sınırları dahilinde bir tek rahibin kalabileceği, etrafı bahçeli küçük mekânlar (kullâye) vardı. Bu mekânlar Ortaçağ İslâm coğrafyasında 50-200 dinar arasındaki bir kıymetle, çevredeki bahçeleri de 200-1000 dinar arasındaki bir fiyatla rahipler arasında alınıp satılabiliyordu. Manastırların bir kısmında hristiyan azizlerin kabirleri yer alıyordu (Yâkût, II, 538).

Bu manastırlara öncelikle Hz. İsa'nın, Meryem'in, meleklerin, azizlerin ve ilk şehidlerin, bazan da kurucularının hâtırasını yaşatmak amacıyla onların adları veriliyordu. Bir kısmına inşa edildikleri yerlerin (meselâ Mîmâs nehri kıyısında kurulan Mîmâs Manastırı), nâdir olarak da inşa edildiği bölgedeki meşhur bir müslümanın (meselâ Mervân b. Hakem'in torununun oğlu olan Muhammed b. Velîd'e izâfe edilen Dimaşk yakınlarındaki Muhammed Manastırı) isminin verildiği oluyordu (a.g.e., II, 533, 538). İslâm tarihi kaynaklarında bazan manastırın ismi verilerek bölge kastedilmiştir. Emevî Halifesi Abdülmelik'e Câselik'te biat edildiği, Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh'ın Ganem Manastırı'nda defnedildiği şeklindeki ifadeler böyledir (Belâzürî, *Ensâb*, V, 350; Taberî, X, 12; Yâkût, II, 503). Cemâcim Manastırı civarında yapılan savaş genellikle Yevmü Deyri'l-Cemâcim olarak anılmaktadır (İbn Sa'd, V, 167; VI, 221, 229; Belâzürî, *Ensâb*, V, 337). Manastırların bir kısmı bir dağın تنها eteklerinde veya ırma kenarında iken bu yerler zamanla önemli yerleşim merkezleri haline geldi ve buralarda müslümanlar da oturmaya başladı; hatta bazı âlimler buralara nisbetle anıldı (kendilerine Deyr Âkûlî nisbesi verilen bazı hadisçiler ve kadılar için bk. Sem'ânî, V, 395-396).

Manastırların büyük bir kısmı sahip oldukları özellikler sebebiyle pek çok kişi tarafından ziyaret ediliyordu. Bunlardan bazıları sadece din adamlarına hizmet verirken bazıları halka yaptıkları hizmetleriyle tanınmıştı. Bâarbâ Manastırı gibi aşevi olarak kullanılan veya uzun yolculuklar esnasında konaklama yeri yahut tedavi merkezi hizmeti veren manastırlar da vardır. Nitekim Kelb Manastırı'nda kuduz tedavisi yapılıyordu (Yâkût, II, 499, 530). İslâm tarihinin ilk dönemlerinde hristiyanlarla yapılan anlaşmalar gereği yolculukları sırasında müslümanlar güzergâhları üzerinde bulunan manastırlarda kalabiliyorlardı. Halife Me'mûn A'lâ Manastırı'nda, Halife Mutevekkil-Alellah Rusâfe Manastırı'nda, Halife Mu'tazid-Billah Za'ferân Manastırı'nda konaklamış, Hârûnürreşid Hîre'deki pek çok manastırı gezmişti. Edebî sohbetlere katılmak üzere manastırlara uğrayanlar da oluyordu. Nitekim Konya yakınlarında bulunan Eflâtun Manastırı, Mevlânâ Celâled-dîn-i Rûmî ve müridleri tarafından ziyaret edilmişti (Eflâkî, I, 284, 551). Müslümanlar arasında manastırlara özellikle hoşça vakit geçirmek, rahip ve rahibelerle gönül eğlendirmek üzere gidenler de bulunuyordu (Öztürk, s. 136-144).

Manastırlar ve çevrelerinin güzellikleri bazı Arap şairlerine ilham kaynağı olmuş ve bu güzellikleri dile getiren şiirler yazılmıştır (Yâkût, II, 506, 531). Manastırlarda yaşanan dinî hayatla ilgili bilgiler Arap şairleri tarafından günümüze ulaştırılmıştır. Müdrîk b. Ali eş-Şeybânî, Ebû Nuvâs, Hüseyin b. Dahhâk, Cahza gibi şairler Allah'tan korkarak ağlayan rahiplerin göz yaşlarını, âyin esnasında manastırda yakılan meşaleleri, pek çok hristiyan azizinin dualarla anılışını, tütsülerin insan ruhunda uyandırdığı saf duyguları, rahiplerin Zebûr okuyuşunu, ilâhilerle ihya edilen sabahları mısralarına aksettirmişlerdir (Şâbüştî, s. 97-98; Yâkût, II, 526, 537).

İslâm dini, Allah'a ibadeti esas kabul eden bütün dinlerin ve mâbedlerin korunmasını emreder. Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın adının zikredildiği mâbedler sayılırken manastırlara da yer verilmekte ve buraların korunması gerektiğine işaret edilmektedir (el-Hac 22/40). Hz. Peygamber, kendileriyle barış antlaşması yaptığı gayri müslimlere mâbedlerinin yıkılmayacağı garantisini vermişti (bk. KILISE). Bu sebeple İslâm fetihlerinden önce İran, Irak, Suriye, Filistin, Mısır ve Ana-

dolu'da bulunan çok sayıdaki manastır İslâm hukukunun genel prensipleri içinde güvence altına alınmış, bir kısmı için özel şartlar konulmuştur. Genel olarak manastırlarda yaşayan rahiplerden cizye istenmiyor, ancak kaçakların barınağı haline gelen yerlerle ilgili önlemler alınıyordu.

Manastırlar ruhban hayatının merkezleriydi. İslâm'da ruhbanlığın yasaklanmasına rağmen bazı İslâm mistiklerinin manastır hayatından, sisteminden ve ruhaniyetinden etkilendiği ileri sürülmüştür. Sûfî literatüründe manastır (deyr) mecazi olarak evreni ve var oluş birliğini, bazan da maddî âlemi (âlem-i nâsût) ifade etmektedir (Yahyâ b. Ahmed el-Bâharzî, s. 244-245; *Mir'âtü'l-üşşâk*, s. 150).

İslâm ülkelerinde manastır adıyla bilinen yerler olmuştur. Osmanlı yönetiminde Selânik ve Kosova ile birlikte Makedonya'daki Manastır vilâyet-i selâseyi teşkil ediyordu. Ayrıca Tunus'ta ve Türkiye'de Manastır adıyla bilinen şehirler mevcuttur; Manastır dağı, Manastır adası gibi yerler de bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, Kahire 1382, s. 72; Vâkıdî, *el-Megâzî*, II, 758; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 288; V, 167; VI, 221, 229; Belâzürî, *Fütûh* (Ridvân), s. 132, 354; a.mlf., *Ensâb*, V, 337, 350; Dîneverî, *el-Ahbarü't-tuvâl*, s. 114, 119, 123; Müberred, *el-Kâmil* (nşr. M. Ebû'l-Fazl İbrâhîm – es-Seyyid Şehhâte), Beyrut 1986; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), X, 12; Mes'ûdî, *Murûcü'z-zeheb* (Abdülhamîd), IV, 89-91; Şâbüştî, *ed-Diyârât* (nşr. C. Avvâd), Beyrut 1406/1986, s. 69, 97-98, 191, 198, 206, 258, 265; Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 395-396; Yâkût, *Mu'cemü'l-buldân*, I, 345; II, 495-543; IV, 154, 155, 386; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VII, 469; Kurtubî, *el-Câmi'*, XII, 71; Yahyâ b. Ahmed el-Bâharzî, *Evrâdü'l-ağbâb ve fuşûşü'l-âdâb* (nşr. İrec Efşâr), Tahran 1345 hş., s. 244-245; Eflâkî, *Menâkıbü'l-ârifîn*, I, 284, 551; Makrîzî, *el-Hıttat*, II, 501, 510; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmü ehli'z-zimme* (nşr. Subhî es-Sâlih), Beyrut 1403/1983, I, 50; II, 668-669; Ebû Sâlih el-Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt* (trc. B. T. A. Evetts-Butler), Oxford 1895; *Mir'âtü'l-üşşâk* (nşr. E. E. Bertel's), Moskova 1965, s. 150; Muhammed Hamîdullah, *el-Vesâ'iku's-siyâsiyye*, Beyrut 1981, s. 176, 179; M. G. Morony, *Iraq After the Muslim Conquest*, Princeton 1984, s. 361-364; L. Şeyho, *en-Naşrâniyye ve âdâbühâ beyne 'Arabî'l-Câhiliyye*, Beyrut 1989, s. 46, 48; Levent Öztürk, *Asr-ı Saadet'ten Haçlı Seferlerine Kadar İslâm Toplumunda Hristiyanlar*, İstanbul 1998, s. 102-146; B. P. el-Bülendî, "Fî 'Ame'lî'l-hayâtî'r-ruhbâniyyeti'l-kadîme", *el-Mesrik*, XXXIV/3 (1936), s. 321-344; Abdülmün'im Muhammed eş-Şeyh, "er-Ruhbâniyye ve'd-Deyriyye ve't-taşavvuf", *ME*, XXII (1950), s. 759-762, 914-917.



LEVENT ÖZTÜRK

MANASTIR

(bk. MÜNESTİR).

MANASTIRMakedonya Cumhuriyeti'nde
tarihi bir şehir.

Makedonya'nın güneybatısında Pelister dağı (2600 m.) eteğinde denizden 590-680 m. yükseklikte eğimli bir yüzeyde kurulmuştur. Vardar ırmağının kollarından Karasu'ya dökülen Drahor (Dragor) çayı kıyısında bulunur. Şehrin ismi Rumca Manastirion, Ulahça Toli-Manastir, Sırpça Bitolj, Bulgarca ve Makedonca Bitola'dır.

Şehrin ilk yerleşimi, Ege denizini Adriyatik'e bağlayan eski Roma yolu (Via Egnatia) üzerinde bulunan ve milattan önce VI. yüzyılda Makedonya Kralı II. Filip tarafından inşa edilen Heraklea kasabasına dayanır. Milattan önce 148'de Roma istilasından sonra Heraklea koloni statüsü kazandı ve oldukça ilerleme sağladı. Milattan sonra 476'da Roma İmparatorluğu'nun ikiye bölünmesinin ardından Manastır bölgesi, bir iki dönem hariç XIV. yüzyıla kadar Bizans İmparatorluğu'nun himayesi altına kaldı. Bu sırada kasaba Drahor çayının her iki yakasında gelişme kaydetti. VI. yüzyılın sonlarında ve VII. yüzyılın başlarında pek çok kilise ve manastırın inşasının ardından Manastır kasabası dinî bir merkez oldu. Ortaçağ'da müslüman Arap ve Berberî gemiciler Akdeniz'e açılarak Manastır'a kadar akınlarda bulundular. Nitekim Manastır ovasında Dobroşevo ve Çayırly köylerindeki Arap mezarlıkları bunun bir kanıtıdır. Manastır X. yüzyılda Bulgarlar tarafından işgal edildi ve Çar Boris ile Çar Samuil tarafından (976-1014) yönetildi. Çar Samuil'in ölümünden (1014) sonra Bizans İmparatorluğu hâkimiyeti tekrar kuruldu.

Manastır'a ilk Osmanlı akını Umur Bey'in 732'deki (1332) seferiyle gerçekleşti. Ancak şehir I. Murad döneminde 784-785'te (1382-1383), bazı rivayetlere göre ise 787'de (1385) fethedildi ve Manastır adıyla anılmaya başlandı (Stojanovski, s. 14). Adriyatik kıyıları ile Rumeli'nin iç bölgeleri arasındaki güzergâh üzerinde olduğundan Osmanlılar'ın Balkanlar'daki önemli ekonomik merkezlerinden biri haline geldi.

Osmanlı hâkimiyeti altında şehrin etnik yapısı değişti ve dış görünümünde Doğu'ya has unsurlar yer almaya başladı.

II. Murad ve Fâti Sultan Mehmed devirlerinde burası Anadolu'dan ve özellikle Toroslar'dan getirilen Türkmen aşiretleriyle iskân edildi. Yapılan sayımlara göre 1468'de 295 müslüman hâneye karşılık sadece 160 hristiyan hâne bulunmaktaydı (krş. *Turski Dokumenti*, II, 145; Stojanovski, s. 23). Bu rakamlar şehirde 2500 civarında nüfus olduğunu gösterir. Zamanla gelişmeye paralel olarak nüfusta artışlar oldu. 1519'da 756 müslüman aileye karşılık hristiyan aile sayısı 300 civarındaydı (toplam 5000 kişi). XVI ve XVII. yüzyıl seyyahları buranın nüfusça daha da kalabalıklaştığına işaret eder. Özellikle Evliya Çelebi XVII. yüzyıl ortalarında burayı yirmi bir mahalle, 3000 ev, 900 dükkân ve yetmiş cami ve mescidden ibaret büyük bir şehir olarak tanımlar. Şehirde ayrıca büyük bir bedesten mevcuttu (*Seyâhatnâme*, V, 572-574).

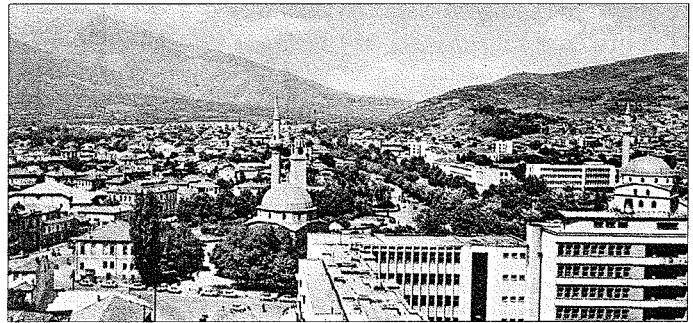
XVIII. yüzyılın sonlarında ve XIX. yüzyılın başlangıcında Manastır büyük bir ekonomik krizle altüst oldu. Ami Bues'e (Ammie Boue) göre bu dönemde pazardaki 2150 dükkândan bir kısmı kapanmış ve 1835'e inmişti. 1889'da bu rakam 2489 idi. Ayrıca on dört han, 260 fırın bulunmaktaydı. Doğu mimarisine uygun olarak yirmi ayrı pazar kuruldu. XIX. yüzyılın sonlarına doğru mevcut dönemin ilk fabrikası inşa edildi. 1835'te Rumeli vilâyeti merkezi, 1844-1868 yıllarında sancak merkezi oldu. Yine bu bölge III. ordunun karargâhı durumundaydı. 1881-1912 yıllarında Rusya, İngiltere ve Avusturya konsoloslukları kuruldu. XIX. yüzyılda meydana gelen yangın, hastalık, tabii âfet gibi olaylar şehrin iktisadî hayatını olumsuz yönde etkilemiştir.

XIX. yüzyılın sonlarına doğru şehirde 31.347 kişinin yaşadığı, yirmi dört cami, beş kilise, dokuz havra, dokuz medresenin bulunduğu, ayrıca mülkî ve askerî mekteplerin açılmış olduğu, on dört han, 2482 dükkân, yedi hamam, altı un fabrikasının yer aldığı tesbit edilmektedir (*Kamusü'l-a'lâm*, VI, 4437). Berlin Kongresi

kararlarıyla Makedonya ve Manastır ıslahat alanı içinde yer aldı. 1906'da Manastır'daki malî ıslahatın kontrolü yabancı devletlere bırakıldı. Mayıs 1908'de Manastır İttihat ve Terakkî Cemiyeti büyük bir protestoya girişti ve 5 Temmuz 1908'de hürriyetin ilânı için muhtıra verildi. Balkan Savaşı'nın başlaması üzerine muhtelif yerlerdeki yenilgiler neticesinde Manastır 14-18 Kasım 1912'de Sırp kuvvetleri tarafından işgal edildi ve şehirdeki 430 yıllık Osmanlı hâkimiyeti sona erdi.

I. Dünya Savaşı sırasında çeşitli savaşlara sahne oldu. 1915'te Bulgar kuvvetlerinin, ertesi yıl Batılı müttefik güçlerin eline geçti. I. Dünya Savaşı'nın ardından kurulan Krallık Yugoslavyası'na ilhak edildi ve Sırp'lar tarafından merkezi Üsküp olan Vardar eyaletine katıldı. 1919 sayımlarına göre şehirdeki 40.461 kişiden 16.000'i müslüman olup bunlar hristiyan, Bulgar, Ulah ve yahudi gruplarına oranla çoğunluğu oluşturmaktaydı. Her iki dünya savaşı esnasında müslümanlar Makedonya ve Manastır'dan zorla sürüldü ve bunların büyük bir kısmı Türkiye'ye göç ettirildi. 1921'de Manastır'ın nüfusu 28.418'e kadar indi. II. Dünya Savaşı'ndan sonra bu rakam 31.131 idi. 1941'de Alman işgalinin ardından savaşın sona ermesi üzerine Manastır, yeni kurulan komünist Yugoslavya'yı oluşturan altı cumhuriyetten biri olan Makedonya sınırları içinde kaldı. 1960'lı yıllarda Slav-Makedon grupların yerleşmesiyle nüfusta artış gözlemlendi ve 1961'de bu rakam 59.197'ye ulaştı. 1994 yılındaki istatistiklere göre nüfusu 77.464 idi. Aynı istatistiklere göre 25.969 hânedan oluşan Manastır'ın etnik yapısını % 91,5 Makedon (78.889), % 2,4 Arnavut (2113), % 1,9 Rom-Çingene (1676), % 1,8 Türk (1559) ve diğer unsurların meydana getirdiği kaydedilmektedir. Ancak yerli halk bu tür istatistiklerin doğruluğu konusuna kuşkuyla bakmaktadır (Popovski – Panov, s. 83-85).

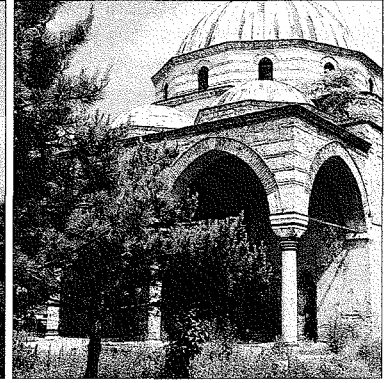
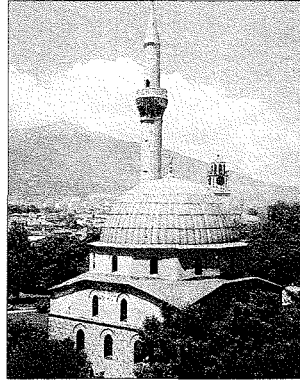
Osmanlı Devleti zamanında şehrin mimarisi İslâmî geleneğe bağlı bir şekilde

Manastır'dan
bir görünüşü

ciddi değişiklikler kaydetti. Şehrin pazarı XVI. yüzyılda ticaret merkezi olarak inşa edilmiş ve aynı bölgede bulunan saat kulesiyle beraber İslâm kültürünün önemli bir unsuru olmuştur. Yeni Hamam XVIII. yüzyılda yaptırılmıştır. Manastır'a uğrayan seyyahların verdikleri bilgiler ve gerçekleştirilen araştırmalar doğrultusunda Manastır'da 147 vakıf eserinin bulunduğu belirtilir. Bugün bunların bir kısmı yıkılmıştır. Bir kısmı aslı görevi dışında farklı amaçlar için kullanılmakta, bir kısmı da aslı görevini devam ettirmektedir. Şehirdeki en eski yapı İshakiye Camii ve Külliyesi'dir. Bu külliye, II. Bayezid zamanında Manastır'da oturan eski Selânik kadısı İshak Çelebi tarafından 914 (1508) yılında şehrin ortasında inşa edilmiştir (bk. İSHAKIYE CAMİİ ve KÜLLİYESİ). Müftü Camii'ni 911'de (1505) İshak Efendi'nin babası İshak Fakih yaptırmıştır. Hacı Bey Camii Hacı Mehmedî tarafından pazarda Manastır'ın alt kısımlarında 928'de (1522), Hoca Kadı Camii Ahmed Efendi tarafından hamam yakınlarında 938'de (1531-32), Sungur Çavuş Bey Camii yine kasabanın aşağısında aynı tarihte, Yenici Cami Manastır Kadısı Mahmud Efendi tarafından şehrin çarşısında 959'da (1552), Haydar Kadı Camii yine Manastır Kadısı Haydar Efendi tarafından Karaoğlan mahallesinde Mimar Sinan zamanının çok iyi bilinen projesine uygun olarak 969'da (1561-62) inşa edilmiştir. Kare planlı ve tek kubbeli yapı önde üç birimli bir son cemaat yerine sahiptir (bk. HAYDAR KADİ CAMİİ).

Yine Osmanlı Devleti zamanında Manastır önemli bir İslâmî eğitim ve kültür merkezine dönüşmüş, XVI. yüzyıldan itibaren medreseler ve okullar açılmıştır. XVII. yüzyılda dokuz medresenin varlığı

Manastır'da
Kadı
Mahmud
Efendi
tarafından
yaptırılan
Yenicami ile
Haydar Kadı
Camii -
Makedonya



tesbit edilmektedir. Bunların en önemlileri Kadı Mahmud, Koca Kadı, İshak Çelebi, Haydar Kadı, Sungur Çavuş, Şerif Bey, Tevfikiye ve Fezziye medreseleridir (Ayverdi, s. 95-111). Türkçe eğitim veren ve dinî kurumlarla eğitimini sürdüren mektepler yanında Tanzimat'tan sonra Manastır'da Atatürk'ün de eğitim gördüğü askerî lise gibi okullar da (idâdiye) XIX. yüzyılın sonunda bu okullar yüksek askerî akademiye dönüştürüldü (İbrahimi, *Atatürk ve Manastır Sempozyumu*, s. 111-118). 2001 yılında Makedonya'nın batısında meydana gelen iç savaş yüzünden şehirdeki Osmanlı-Türk çarşısında bulunan ve tarihî değer taşıyan 100'ü aşkın dükkân ve ev yakılmış, aynı tehlike ile bir kısım camiler de karşı karşıya kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, V, 572-574; *Manastır Vilâyetine Mahsus Salnâme* (1305), Manastır 1305; Mehmed Tevfik, *Manastır Vilâyeti Tarihçesi*, Manastır 1327; Hadži Vasiljević, *Grad Bitolj*, Beograd 1911, tür.yer.; K. Tomovski, "Džamiite vo Bitola", *Zbornik na Tehničkiot Fakultet*, Skopje 1956-57, III, 29-60; G. Ostrogorski, *Tursko Osvajanje Sera, Sabrana Dela Vizantijske i Sloveni*, Beograd 1970, s. 248-255; M. Cepenkov, *Predanija* (ed. K. Penušliski), Skopje 1972, s. 120-123; *Turski Dokumenti za istorijata na Makedonskiot narod. Opširni Popisni Defteri od XV vek* (ed. Metodija Sokolovski), Skopje 1973, II, 141-169; A. E. Vachopoulos, *History of Macedonia 1354-1833*, Thessaloniki 1973, s. 48-66; A. Birken, *Die Provinzen der Osmanischen Reichs*, Wiesbaden 1976, s. 71 vd.; M. Panov, *Geografija na SR Makedonija*, Skopje 1976, I, 303; A. Stojanovski, *Gradovite na Makedonija od Krajot na XIV do XVII vek.*, Skopje 1981, s. 11-15, 21-24, 51-52, 64-73, 94, 95, 112-119, 122-123, 129-131; Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri III*, s. 95-111, 126-128, 161-165; Abdülmecid Fehmi, *Manastır'ın Unutulmaz Günleri* (nşr. Ayşe Şen - Ali Birinci), İstanbul 1993, s. 3-44; D. Dimeski, *Aferite vo Bitolskiot Vilaet 1895-1903*, Skopje 1993, s. 9-124; *Manastır'da İlân-ı Hürriyet 1908-1909* (ed. R. Margulies), İstanbul 1997, tür.yer.; V. Popovski - M. Panov, *Opštinite vo Republika Makedonija*, Skopje 1998, s. 81-91; Hakkı Acun, "Makedonya, Manastır Bölgesi (Manastır, Ohri, Pirlape), Saat

Kuleleri", *Atatürk ve Manastır Sempozyumu-Bitola i Kemal Atatürk*, Ankara 1999, s. 325-332; Mehmet Z. İbrahimi (İbrahimgil), "Manastır'da Osmanlı Dönemi Türk Eğitim Yapıları ve Atatürk'ün Okuduğu Askerî İdadî", a.e., s. 109-123; a.mlf., "Džamijata na Hajdar Kadı vo Bitola", *el-Hilâl*, IV/18, Skopje 1990, s. 9; M. Sokolovski, "Turski Izvorni Podatoci od XV i XVI vek za Gradot Bitola", *Glasnik na Institutot za Nacionalna Istorijsa*, VII/1, Skopje 1963, s. 127-156; Necati Çayırılı, "Osmanlı İdaresinde Manastır (Bitola)", *TK*, XXXIX/458 (2001), s. 371-376; *Kamusü'l-a'lâm*, VI, 4437-4440; "Manastır", *İA*, VII, 274; M. Ursinus, "Manastır", *El²* (İng.), VI, 371-372.



KRISTAQ PRIFTI

MANASTIRLI İSMÂİL HAKKI

(1846-1912)

Son devir Osmanlı âlimi.

Manastır'da doğdu. Aslen Konyalı bir aileye mensuptur. Dedesi Abdülvehhâb Zâimî, Vak'a-i Hayriyye esnasında kaçarak Manastır'a gitti ve oraya yerleşti, ailesi Sancakdarzâde diye tanındı. İsmâil Hakkı, ilk öğrenimini Manastır'da gördükten sonra İstanbul'a gidip tahsiline devam etti. Mustafa Şevket Efendi'den Arapça okudu. Huzur dersleri hocalarından Tikveşli Yûsuf Ziyâeddin Efendi'den İslâmî ilimleri tahsil edip icâzet aldı; ardından Ayasofya Camii kürsü şeyhliği dahil çeşitli pâyeler elde etti. Fâtih Camii kürsü müderrisliği yaptı. Dolmabahçe Vâlide Sultan, Süleymaniye, Sultan Ahmed ve Ayasofya camilerinde vaaz verdi. Ayasofya Camii'ndeki vaazlarında büyük bir dinleyici kitlesi topladı. Öte yandan Eyüp Askerî Rüşdiyesi'nde Arapça, Mekteb-i Hukuk'ta fıkıh, Mühendishâne-i Berrî-i Hümayun ile Askerî Tıbbiye'de akaid mualimliği, Mekteb-i Mülkiye'de tefsir, hadis ve kelâm müderrisliği görevlerinde bulundu. 1899'da İstanbul Dârülfünûnu'nda usûl-ı fıkıh ve tefsir müderrisliği yaptı. Yirmi dört yıl süren müderrislik görevinde gösterdiği başarıdan dolayı dördün-

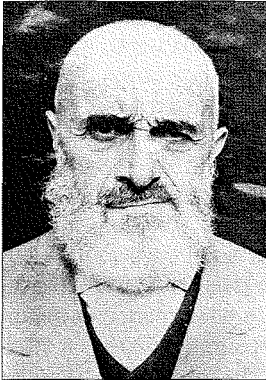
Manastır Saat Kulesi - Makedonya



cü rütbeden Osmanlı nişanı ile taltif edildi. 16 Aralık 1908'de Meclis-i A'yân üyeliğine seçildi ve bu görevi yürütürken Sultan Reşad'la birlikte Rumeli seyahatine çıktı. 5 Aralık 1912'de Anadoluhisarı'ndaki evinde vefat etti, cenazesi Fâtih Camii hazinesine defnedildi. Arapça, Farsça ve Bulgarca bilen İsmâil Hakkı zengin bir kültüre sahip olup belli bir ilmî seviyeye ulaşmıştı. Ölümü üzerine *Sebilürreşâd*, *Tercümân-ı Hakikat*, *Tasvîr-i Efkâr*, *Teşrih*, *İkdam* gibi dergi ve gazetelerde hakkında yazılar yazılmıştır. Oğlu Âsım Arar, Mustafa Kemal Atatürk'ün özel doktorluğunu yapmış, torunu İsmail Hakkı Arar da Devlet, Adalet ve Millî Eğitim bakanlıkları görevlerinde bulunmuştur.

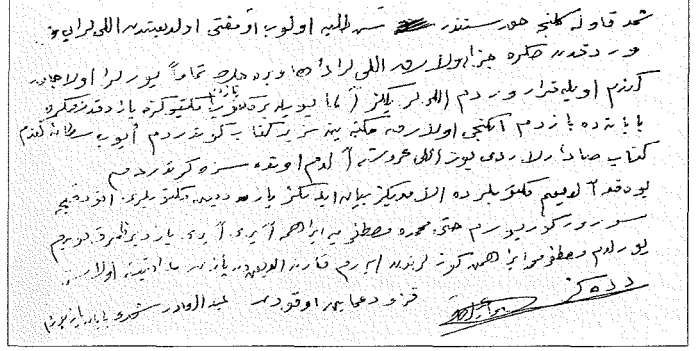
Batılılaşma sürecinin hızlandığı bir dönemde yaşayan İsmâil Hakkı, İslâm diniyle ilgili olarak Batılı yazarlarca ileri sürülen itirazları cevaplandırmaya çalışmış, bu arada nikâh, talâk, tesettür konularını, ayrıca kısas ve had cezaları gibi amelî hükümleri savunmuştur. Kelâm konularını genellikle klasik çerçevede ele almış ve Mâtürîdiyye'ye bağlı olduğunu açıklamıştır. Eserleri İsmail Hakkı İzmirli ve Ömer Nasuhi Bilmen gibi âlimlere kısmen örnek teşkil etmiştir.

Eserleri. 1. *Hâce-i Lisân-ı Osmânî* (İstanbul 1294). 2. *Tercümetü'r-Risâleti'l-Hamîdiyye* (Beyyînât-ı Ahmediyye). Hüseyin el-Cisr'e ait *er-Risâletü'l-Hamîdiyye* adlı eserin tercümesi ve şerhi olup *Tercümân-ı Hakikat* gazetesinde tefrika edildikten sonra dört cilt halinde basılmıştır (İstanbul 1307-1308, 1329). IV. cilt, diğer ciltlerde yer alan nübüvve dair konuların şerhi mahiyetinde olup bizzat müellif tarafından kaleme alınmıştır. Ahmet Gül eseri *Risâle-i Hamîdiyye* (İslâm Hak ve Hakikat Dinidir) adıyla sadeleştirerek yayımlamıştır (İstanbul 1973, 1980). 3. *Ahkâm-ı Şehr-i Sıyâm*. Eserde yalnız ramazan ayına dair



Manastırlı
İsmâil
Hakkı

Manastırlı
İsmâil
Hakkı'nın
el yazısı



meselelere değil ebeveyn hukukuna riayet, namaz, selâm ve Kur'an tilâveti gibi konulara da yer verilmiştir. *Tercümân-ı Hakikat* gazetesinde tefrika edilen eser daha sonra kitap halinde neşredilmiştir (İstanbul 1309). 4. *Mevâhibü'r-rahmân fî Menâkibi'n-Nu'mân* (İstanbul 1310). İbn Hacer el-Heytemî'nin *el-Hayrâtü'l-hisân fî menâkibi'l-İmâmî'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân* adlı eserinin aslına tam sadık kalınmadan yapılmış tercümesidir. 5. *Metâlib-i İrfâniyye ve İzâhât-ı Nûniyye* (İstanbul 1312). Fâtih Sultan Mehmed devri âlimlerinden Hızır Bey'in *el-Kasîdetü'n-nûniyye*'sinin şerhidir. 6. *Vesâilü'l-felâh fî mesâilî'n-nikâh* (İstanbul 1313). Nikâh, talâk, ilâ ve zihâr gibi konuları ihtiva eder. 7. *Mevâidü'l-in'âm fî akâidi'l-İslâm* (İstanbul 1314). Askerî liselerde okutulmak üzere kaleme alınmış bir eserdir. 8. *Tefsîr-i Sûre-i Yâsîn* (İstanbul 1316). 9. *Telhîsü'l-keâm fî berâhîni akâidi'l-İslâm* (İstanbul 1324). İslâm akaidini özet halinde ihtiva eden bir eserdir. 10. *Mevâiz*. Ayasofya Camii'nde verdiği vaazlardan ibaret olup Eşref Edip (Fergan) tarafından bir araya getirilerek yayımlanmıştır (İstanbul 1324, 1331). 11. *Şerhu's-sadr bi-fezâili leyleti'l-kadr* (İstanbul 1325). 12. *Kitâbü'l-vesâyâ ve'l-ferâiz* (İstanbul 1326). 13. *Kosova Sahrâsı Mev'izası* (Selânik 1327). Sultan Mehmed Reşad ile birlikte yaptığı Rumeli seyahati esnasında Selânik'te verdiği cuma vaazının özetinden ibaret küçük bir risâledir. 14. *Usûl-i Fıkıh* (İstanbul 1328). Mekteb-i Hukûk-ı Şâhâne'de okutulmak üzere hazırlanmıştır. 15. *Hak ve Hakikat* (İstanbul 1329). Reinhart Pieter Anne Dozy'nin kaleme aldığı ve Abdullah Cevdet'in *Târîh-i İslâmiyyet* adıyla Türkçe'ye çevirdiği esere reddiye olarak yazılmıştır. 16. *Mebâdî-i Fârisî*. Bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadırlar (Hamidiye, nr. 843). 17. *Füyûzâtü'l-melikî'l-allâm fî kerâmeti Abdisselâm*. Abdülkerim Bermutî'ye dair eserin tercü-

mesi olup bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde mevcuttur (nr. 4672). 18. *Şerhu Mi'yâri'l-adâle*. Bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (TY, nr. 9549). İsmâil Hakkı ayrıca Abdülganî en-Nabluşî'nin *Nesemâtü'l-esşâr fî medhi'n-nebiyyi'l-muhtâr* adlı bediyyesinin bir kısmını Türkçe'ye çevirip şerhetmiştir (*Mekteb*, İstanbul 1311, sy. 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 19, 21, tür.yer.). Nazif Ay, *Manastırlı İsmail Hakkı'nın İslâm Düşüncesindeki Yeri* adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

Osmanlı Müellifleri, I, 251; Hediye'tü'l-Ârifin, I, 222-223; Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Ülemâsı*, İstanbul 1980, II, 285-286; Nazif Ay, *Manastırlı İsmail Hakkı'nın İslâm Düşüncesindeki Yeri* (yüksek lisans tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 14-17, 95; SM, I (1324), s. 80, 127, 142-144, 209-210, 273-274, 305-307, 337-338, 353; SR, IX (1328), s. 248, 284; "İsmail Hakkı Manastırlı", TA, XX, 307.

SAHİBİ SABRİ YAVUZ

MANASTIRLI MEHMED RİFAT

(bk. MEHMED RİFAT, Manastırlı).

MANCINIK (المنجنيق)

Muhasaralarda
surları yıkmak için kullanılan
savaş aracı.

Arapça'da *mecnak*, *mancenik*, *mince-nik* şekillerinde kullanılan kelimenin Farsça *men cî nik*, *men ce nik*, *mencek*, Yunanca *mekhanike* (çark), *monagkondan* geldiği konusunda farklı görüşler vardır. Araplar mancınık kuran veya kullanan kişiye *cânîk*, mancınık uzmanlarına *mancinîkî*, mancınıkla atılan taş *cünuk* derler. Daha küçük bir tür mancınığa *arrâde* adı verilir. *Kazzâf* ve *hattâre* kelimeleri de mancınık karşılığında kullanılmıştır.

Eski Ahid'de geçen (Samuel, I, 17/40, 50; 25/29) ve genellikle elle atılan sapan olarak anlaşılan şeyin mekanik bir sapan yani mancınık olması da muhtemeldir. Batı dillerinde mancınık için cinslerine göre çeşitli kelimeler kullanılmaktadır.

Mancığın ilk olarak Çin'de icat edildiği ve Türkler kanalıyla Batı'ya tanıtıldığı düşünülmektedir. Eski Çin kaynaklarından yapılan iktibaslardan mancığın tarihinin milattan önce V. yüzyıla kadar götürülebileceği anlaşılmaktadır (Needham v.dğr., V/6, s. 206). Milattan önce IV. yüzyıla ait metinlerde, dört ayaklı bir rampa üzerine monte edilen ve kol gücüne nisbetle menzilini oldukça uzatan ve birçok oku aynı anda atabilen düzeneklerden söz edilmektedir (a.g.e., V/6, s. 188-189). Sonraki Çin kaynaklarında taş mermiler atılan mancınığa değişik adlar verilmiştir. Batı'da mancınığı ilk defa Siracusa (Sirakuza) Hükümdarı Büyük Dionysios'un Kartacalılar'a karşı kullandığı ileri sürülmektedir (Derry-Williams, s. 246).

İslâm kaynaklarında mancığın Hz. İbrâhim'i ateşe atmak için Nemrud'un adamlarından Heyzen tarafından icat edildiği söylenir (Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XVII, 43; İbn Kesîr, I, 146). Günümüzde Şanlıurfa'da şehrin güneyinde kalenin bulunduğu tepedeki iki sütun halk arasında Mancınık olarak anılır. *Hadîkatü's-suadâ'nın* çeşitli nüshalarında Hz. İbrâhim mancınıkla ateşe atılırken tasvir edilmiştir. Mancınığı Araplar arasında ilk defa III. yüzyılda Hîre'deki Tenûhî Hükümdarı Cezîme el-Ebraş'ın kullandığı kaydedilir (Câhiz, II, 7).

Mancınık, Kur'an'ın düşmana karşı kuvvet hazırlanmasını emreden âyetine (el-Enfâl 8/60) ve Hz. Peygamber'in üç defa tekrarlayarak dikkat çektiği, kuvvetin "atmak" (remy) olduğuna dair yorumuna (Müslim, "İmâre", 167) uygun düşen bir silâh, o döneme göre ileri bir askerî teknoloji idi. Bu bakımdan müslümanlar mancınığı hemen benimsediler ve daha Resûl-i Ekrem hayatta iken kullanmaya başladılar. Hayber Gazvesi'nde yahudilerin müslümanlara karşı mancınık kullandıkları, Hayber'deki Netâh fethiyle elde edilen ganimetler arasında bir mancınının da bulunduğu bilinmektedir (Makrîzî, I, 318). Bu mancınının aynı bölgedeki Nizâr Hisarı'nın düşmesini kolaylaştırdığı kaydedilmektedir (Hamîdullah, s. 221). Hz. Peygamber'in Tâif muhasarasında kullandığı mancınının (İbn Hişâm, II, 483; İbn Sa'd, II, 158, 159; Belâzürî, s. 79)

Hayber'de elde edilen mancınık olması muhtemeldir. Hayber'de kullanılan mancınının Selmân-ı Fârisî tarafından yapıldığı veya Tufeyl b. Amr tarafından getirildiği de rivayet edilmektedir (Makrîzî, I, 416, 417). Resûl-i Ekrem, Tâif'te Urve b. Mes'ûd ve Gaylân b. Seleme'nin müslümanlara karşı kullanmak üzere arrâde ve mancınık yapımını öğrenmek üzere Cûreş'e gittiklerini haber alarak (İbn Sa'd, I, 312) buna karşılık olmak üzere mancınık hazırlatmış olmalıdır.

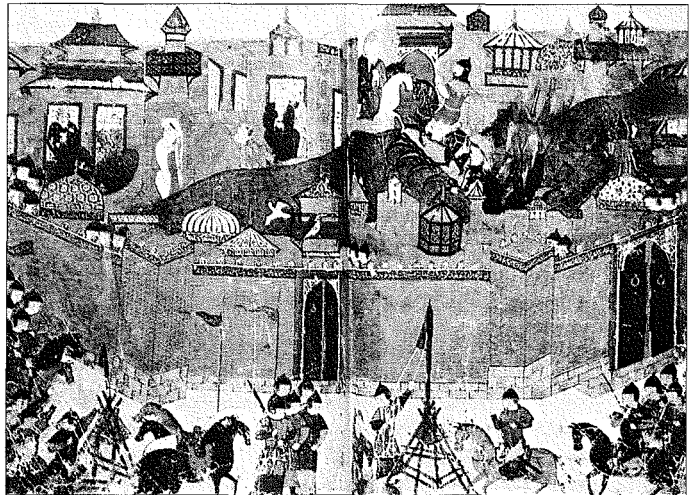
Hz. Ömer dönemindeki fetihlerde de mancınık kullanılmış, Amr b. Âs Mısır-İskenderiye, Sa'd b. Ebû Vakkâs İran fetihlerinde mancınıktan yararlanmıştı. Taberî, Sa'd'ın Behrasîr'i muhasara için yirmi mancınık kurdurduğunu söyler (*Târîh*, IV, 6). Emevî ve Abbâsî dönemlerindeki fetihlerde, iç isyanların bastırılmasında ve şehirlerin güvenliğini sağlama da mancınıktan faydalanılmıştır. Hindistan'ın Sind bölgesinde bulunan Deybül'ün fethi sırasında müslümanların "arûs" adı verilen, 500 kişinin idare ettiği bir mancınığı büyük bir maharetle kullandıkları, isabetli atışlarla şehri kısa sürede ele geçirdikleri kaydedilmektedir (Belâzürî, s. 636). Mekke, Abdullah b. Zübeyr'in hâkimiyetine son vermek için 64'te (683) Husayn b. Nümeyr, 73'te (692) Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî tarafından Ebûkubey's dağına kurdurulan mancınıklarla dövülmüştür. Bu muhasaralar sırasında mancınıkla taş gülle dışında ateş, hatta hayvan ölüsünün dahi atıldığı rivayet edilmektedir (İbn Sa'd, V, 146, 228). 127'de (744-45) Emevî Halifesi II. Mervân'ın kendisine karşı başlatılan isyanın merkezi olan Humus'u kuşatması esnasında şehre seksen küsur mancınıkla gece gündüz taş güller atılmıştır (Taberî,

Târîh, VII, 326). Mancınık şehir ve kalelerin savunulmasında da kullanılmıştır. Ömer b. Abdülazîz'in Anadolu'daki valilerine kalelerin üstüne mancınık kurmaları için mektuplar gönderdiği bilinmektedir (İbn Sa'd, V, 352). Bağdat gibi surlarla çevrili şehirlerin güvenliği için burçlara mancınıklar yerleştirilmiştir. Mancınının gemiler üzerine yerleştirilerek deniz savaşlarında veya kıyı şehirlerinin denizden muhasarasında da kullanıldığı görülmektedir. Mancınık, Büyük Selçuklu Devleti döneminde de hem kuşatma hem savunma silâhı olarak kullanılmıştır. Selçuklu tahtında hak iddia ederek ayaklanan Muhammed Tapar'ın, ağabeyi Sultan Berk-yaruk karşısında mağlûp olup İsfahan'a sığındığında şehri savunmak amacıyla mancınıkları da kullandığı kaydedilmektedir (İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 333).

Eyyübî Sultanı el-Melikü'z-Zâhir, Antakya topraklarında gerçekleştirilen fetihler sırasında Halep'ten getirttiği mancınıkları kullanmış, 585 (1189) yılında donanmanın denizde kurduğu geçici üstünlükten istifade ederek Akkâ şehrine mancınıklar, arrâdeler, neftçiler sokmuştu. Eyyübîler devrinde mancınık, arrâde ve debbâbe gibi muhasara aletlerini kullananlara "haccârûn" (taşçılar) veya "cândâriyye" denilirdi. Cândâriyyenin en önemli reislerinden biri olan Tuğrul el-Cândâr'ın Halep ve Ba'lebek kuşatmalarında, Kudüs Krallığı ve Antakya Prinkepsliği topraklarının fethinde ve Akkâ savunmasında büyük hizmetleri görülmüştür (Şeşen, s. 143-144).

Mancınık teknolojisi İslâm ülkelerinde büyük gelişme göstermiştir. Moğol Hükümdarı Mengü Han'ın Çin'den yay ve mancınık ustası getirtmesine, ordusunda çok sayıda hitâyî mancınıkçı, neften-

Hülâgû'nun
Bağdat
muhasarasında
kullandığı
mancınıkları
gösteren
bir minyatür
(Servet
Ukkaşe,
*Mevanatü't-taşvîr
el-İslâmî*,
Beyrut 1999,
IV, 135)





Moğol savaşçılarının kullandıkları bir mancınığı gösteren minyatür (David Talbot Rice, *Islamic Art*, London 1986, s. 118)

dâz, çarhendâz bulunmasına rağmen daha sonra yerine geçen Kubilay Han İslâm ülkelerinden mancınık yapacak mühendisler istemiştir. Çin'de ağırlıktan güç alan mancınıklar müslüman mancınığı (phao) olarak tanınmıştır (Needham v.dğr., V/6, s. 218 vd.).

Âşıkpaşazâde, Yıldırım Bayezid'in İstanbul kuşatması sırasında mancınık kullandığını, Tursun Bey de fetih esnasında mancınıklar kurulduğunu haber verir. İstanbul'un fethinde surları açmak için toplarla birlikte mancınıktan yararlanıldığı gibi Fâtih Sultan Mehmed Rodos muhasarasında da mancınık kullanmıştır.

Askerlikte her zaman büyük önem arzeden balistiğin gelişmesinde önemli bir merhale olan mancınık üzerine bilinen tek müstakil eser, IX. (XV.) yüzyılda kaleme alınan İbn Erenbugâ ez-Zeredkâş'ın *el-Enîk fi'l-menâcenîk*'idir (TSMK, III. Ahmed, nr. 3469). İbn Erenbugâ mancınığı, harbî, zeyyâr, efrencî, sultânî, iki yaylı keskencil, arrâde, Türkî gibi türlere ayırmıştır. Bunlardan harbî, zeyyâr ve Türkî plan olarak birbirine benzer. Efrencî, sultânî ve arrâde ayrı bir grup oluşturur. Keskencil bir veya birkaç yayın müşterek gerilmesiyle yapılır ve daha çok ok, mızrak gibi şeyler fırlatmak için kullanılır. Müellifin çizimlerinden birinci tür mancınığın yirmi sekiz ana parçadan oluştuğu görülmektedir. Birer kaide üzerinde dikilen dörder direk yukarıda birleşerek birer üçgen oluşturmuş, direkler "cısır" (köprü) denilen ve kaideye paralel şekilde enlemesine çakılan kalaslarla güçlendirilmiştir. Bu şekilde yapılmış iki ayak birbirine simetri oluşturacak şekilde yan yana getirilmiş, zirve kısmında karşılıklı olarak açılan yuvalara asıl fırlatıcı olan ve "sehm" (ok) adı verilen uzun direğin üzerine sabitlendiği dingilin uçları girmiştir. Bu parça sehmî kalın kısmına beşte veya dörtte bir oranında bir noktadan ikiye ayırmaktadır. Kalın uçta içinde ağırlıklar bulunan sandık asılıdır. Diğer uçta fırlatılacak şe-

yin konulduğu iple bağlı bir sapan veya sabit kaşık şeklinde kefe bulunmakta, kullanım sırasında kefe kısmı aşağı çekilip bağlanmakta, içine gülle vb. konulduktan sonra birden bırakılmaktadır. Öbür uçtaki ağırlığın aşağı çekmesiyle gülle hedefe doğru fırlamış olur. İbn Kesîr, Kerek muhasarası için yapılmış bir mancınığın direklerinin 18 zirâ (yaklaşık 9 m.), okunun ise 27 zirâ (yaklaşık 13,5 m.) olduğunu, 60 ritl (yaklaşık 25 kg.) ağırlığında gülle attığını söyler (*el-Bidâye*, XIV, 218). Hedefin uzaklık ve yakınlığına göre sandık içindeki ağırlık artırılır veya azaltılır. Güllenin daha uzağa atılması istenildiğinde ağırlık artırılarak güç kazandırılır.

Arrâde türü mancınıklar, yere sağlam basması için haç şeklinde çapraz iki veya daha fazla kalastan bir kaide üzerine dikilen bir direk ve üst kısmında okun yerleştirileceği çatal bir bölümden meydana gelmektedir. Ok, fırlatma gücünü ağırlık yerine ucuna bağlı çok sayıdaki ipin aksi yönde hızla çekilmesiyle sağlar. Merminin hedefe isabet etmesi için ortalı gitmesini temin maksadıyla ipler eşit olarak ikiye ayrılıp simetrik halkalardan geçirilir. Daha çok ipin bağlanması için okun uç kısmına enlemesine bir parça ilâve edilir. İki uçtan yapılan takviyelerle bu kısım ikizkenar üçgen şeklini alır. Bu tür mancınıklara tekerlek ilâvesiyle taşınma kolaylığı sağlanabilir. Bu mancınıkların Çin, Batı ve İslâm kaynaklarındaki çizimlerinde büyük benzerlik görülmektedir (İbn Erenbugâ ez-Zeredkâş, s. 100, 101; Needham v.dğr., V/6, s. 212, 213, 234). İbn Erenbugâ'nın efrencî (Frenk usulü) dediği mancınıklarda iplerin yerinde çift taraflı ağırlıklar bulunmaktadır (*el-Enîk fi'l-menâcenîk*, s. 97, 98).

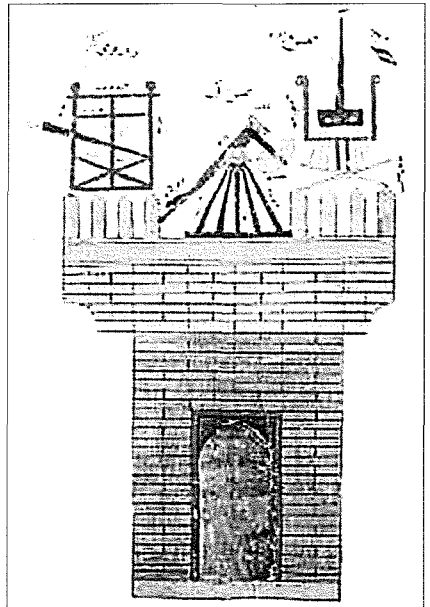
Bunların dışında iplerin bükülme esnekliğinden güç alan mancınıklar da yapılmıştır. Bu tür mancınıklarda dikdörtgen şeklinde güçlü bir iskelenin karşılıklı iki kirişi arasına, tam ortasında ucunda kefe bulunan kol direğinin (ok) monte edildiği ve üzerinde iplerin sarılı olduğu

dingilin uçları girmektedir. İnsan saçı ve domuz dışındaki hayvanların sinirlerinden yapılmış ipler dingile ve kola levye ile iyice sarılarak çakıldak tabir edilen dişlilerle sabitlenir. Çakıldak âniden boşa alındığında bükülen iplerin etkisiyle kefeye konulmuş mermi hedefe fırlar. Kolun çarpması ve etkinin artması için iskelenin ortasına karşılıklı olarak dikilen ve yanlardan desteklenen iki direğin birleştirilmesiyle bir yastık yapılır.

Mancınıklarla ağır taş güller, pamuk, paçavra gibi şeylere emdirilip tutuşturulan yanıcı maddeler ve içine akrep vb. doldurulmuş büyük cam kavanozlar veya küpler fırlatıldı. Düştüğü yerde kırılan kavanozlardan çıkan akrepler düşman içinde paniğe sebep olurdu. Bu tür mancınıkların (arrâde) Sâsânî Hükümdarı Enûşîrvân tarafından Nusaybin'in fethinde kullanıldığı, onun toplattığı akrepleri cam kavanozlarla şehre fırlattığı rivayet edilir (Yâkût, V, 288).

Mancınık kullanılış şekline göre İslâm hukukunda tartışma konuları arasına girmiştir. Tartışılan konulardan biri muhasara edilen kalede çocuk, kadın ve müslüman esirler varsa mancınık kullanılıp kullanılmayacağıdır. Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî doğrudan evler ve siviller he-

Bir kale burcunda üç mancınık gösteren minyatür (İbn Erenbugâ, *el-Enîk fi'l-menâcenîk*, TSMK, nr. 3469, vr. 63*)



def alınmadıkça mançınık kullanılmasını câiz görmüş ve Hz. Peygamber'in Taîf Muhasarası'nı örnek göstermişlerdir. Ancak Evzâî, Feth sûresinin 25. âyetine dayanarak bu uygulamayı câiz kabul etmemiştir (*el-Üm*, IV, 287; VII, 349). Tartışılan bir diğer konu da mançının kullanımı sırasında meydana gelen kazalarda ölenlerin diyetleriyle ilgilidir (*a.g.e.*, IV, 288).

BİBLİYOGRAFYA :

Zemahşerî, *el-Fâ'ik*, I, 240; İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, I, 307; II, 46; III, 476; *Lisânü'l-Arab*, "ard", "lhd", "kzf", "cnk", "fnk", "mcl" md-leri; *Türk Lugatı*, IV, 408; Müslim, "İmâre", 167; Şâfiî, *el-Üm* (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Beyrut 1393, IV, 287, 288; VII, 349; İbn Hişâm, *es-Sire*, II, 483; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 312; II, 158, 159; V, 146, 228, 352; Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, II, 7; Fâkihî, *Ahbaru Mekke* (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Mekke 1407/1986-87, II, 360, 372-373; Belâzûrî, *Fütûh* (Fayda), s. 79, 318, 636; Ya'kûbî, *Târih*, I, 24; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XVII, 43; a.mlf., *Târih* (Ebû'l-Fazl), IV, 6; VII, 326; Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdirü'l-uşûl* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1992, I, 63; II, 275; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *et-Tebşıra*, Mısır 1966, I, 114-115; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Beyrut 1405, IX, 261; Yakût, *Mu'cemü'l-büldân*, V, 288; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, X, 333; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (nşr. Ahmed Ebû Müslim v.dğr.), Beyrut 1987, I, 138, 146; XIII, 134; XIV, 218; İbn Menglî, *el-Hiyel fi'l-hurûb ve fetûh'l-medâ'in ve hüfzû'd-dürûb* (nşr. Nebîl M. Abdülazîz Ahmed), Kahire 2000, s. 321, 322; Ali b. Muhammed el-Huzâî, *Tahrîcü delâlati's-sem'iyye* (nşr. Ahmed M. Ebû Selâme), Kahire 1401/1981, s. 489-492; Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'f* (nşr. Abdullah İbrâhîm el-Ensârî), Kahire, ts., I, 318, 416, 417; İbn Erenbugâ ez-Zeredkâş, *el-Enîk fi'l-menâcenik* (nşr. İhsan Hindî), [baskı yeri yok] 1405/1985, s. 16 vd., 39 vd., 51, 53, 97-98, 100-101, lv. 1-7, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23; Âşıkpaşazâde, *Târih* (nşr. Nihal Atsız), İstanbul 1970, s. 71; Tursun Bey, *Târih-i Ebû'l-Feth* (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 51; Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtibü'l-idâriyye* (Özel), II, 133, 134; Abdurrahman Zekî, *es-Silâh fi'l-İslâm*, Kahire 1951, s. 57, 58, 59; T. K. Derry – Trevor I Williams, *A Short History of Technology from the Earliest Times to A.D. 1900*, New York 1960, s. 246; Muhammed Hamidullah, *Hazreti Peygamber'in Savaşları ve Savaş Meydanları* (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1981, s. 193, 194, 199, 221, 222, 268; Ramazan Şeşen, *Salâhaddîn Devrinde Eyyûbiler Devleti*, İstanbul 1983, s. 143-144; R. Milstein, *Miniature Painting in Ottoman Baghdad*, Costa Mesa 1990, s. 12 vd., 18, 23; Mustafa Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi*, Ankara 1992, I, 156-157; T. Nejat Eralp, *Tarih Boyunca Türk Toplumunda Silah Kavramı ve Osmanlı İmparatorluğu'nda Kullanılan Silahlar*, Ankara 1993, s. 77, 87; J. Needham v.dğr., *Science and Civilisation in China*, Cambridge 1985, V/6, s. 184 vd., 188-189, 200, 203 vd., 206, 207, 208, 210, 212, 213, 218-221, 226, 227, 232, 234, 235; Pakalın, II, 404; D. R. Hill, "Mandjaniq", *EP* (İng.), VI, 405-406; Ahmet Önkâl, "Cezîme el-Ebrâş", *DİA*, VII, 509.



NEBİ BOZKURT

MÂNERÎ, Şerefeddin

(شرف الدين المانري)

Şerefüddin Ahmed b. Yahyâ
b. İsrâîl el-Mânerî el-Firdevsî
(ö. 783/1381)

Kübreviyye tarikatının
Firdevsiyye koluna mensup âlim
ve mutasavvıf.

689'da (1290) Hindistan'da Bihâr yakınlarındaki Mâner'de doğdu. Babası Orta Asya'dan Bihâr'a göç eden bir aileye mensuptur. İlk öğrenimini doğduğu şehirde tamamladı. Bu yıllarda dönemin meşhur âlimlerinden Mevlânâ Eşrefeddin ile tanıştı. Eşrefeddin, onun ilmî konulara duyduğu aşırı ilgiyi görünce kendisini Sonargaon'a (Dakka) götürdü. Burada dinî ilimleri tahsil eden Mânerî, fıkıh konularında serbest yorumları ve kolaylaştırıcı usulleri tercih eden hocalarının, özellikle Emîr Fâzıl-ı Belhî'nin etkisinde kaldı. Bihâr'a döndükten sonra ders verip öğrenci yetiştirmeye başladı. Tasavvufu ilgilendiği bu yıllarda ailesini Mâner'de bırakarak daha önce adını duyduğu Çiştî şeyhlerinden Nizâmeddin Evliyâ'ya (ö. 725/1325) intisap etmek üzere Delhi'ye gitti. Ancak oraya vardığında Nizâmeddin Evliyâ vefat etmiş olduğundan onun müridleriyle tanışabildi. Çiştî dervişleriyle görüştükten sonra Mânerî'nin tasavvufa duyduğu ilgi daha da kuvvetlendi. Uzun süren intisap arayışlarının ardından, Necmeddin-i Kübrâ'nın halifelerinden Seyfeddin el-Bâharzî'nin yanında yetişen Bedreddin es-Semerkandî'nin halifesi ve bu tarikatın Firdevsiyye kolunun pîri Necîbüddîn-i Firdevsî'ye intisap etti. Tekrar Mâner'e dönerek bu defa medrese ilimlerini okutmaya devam etmenin yanı sıra müşşid olarak da faaliyet göstermeye başladı. Fakat bir süre sonra halktan uzaklaşp Hindu zâhidleriyle birlikte Rajgir ormanında inzivâyâ çekildi. Sadece cuma günleri şehre inen Mânerî, Nizâmeddin Evliyâ'nın müridlerinin ısrarı üzerine Bihâr'a döndü ve kendisi için yapılan basit hankahta sohbetlerine devam etti.

Mânerî'nin bölgede şöhreti hızla yayılınca Sultan Muhammed b. Tuğluk Şah, Bihâr Valisi Mecdülmülk'e emir vererek şeyh için bir hankah yaptırmasını istedi, hankaha devlet arazileri ve köyler vakfetti. Mânerî bu gelirlerle hankahta dinî ve sosyal birçok alanda hizmet vermeye başladı. Hindistan'ın çeşitli bölgelerinin yanı sıra özellikle Orta Asya'dan gelip Mâ-

nerî'ye intisap eden müridlerin çoğunun tüccar, öğrenci ve halk kesiminden olduğu kaydedilmektedir.

Necîbüddîn-i Firdevsî'ye nisbet edilen Firdevsiyye'nin XIV. yüzyıldaki en büyük temsilcilerinden biri olan Mânerî'ye göre Allah'ın rızasını kazanmanın yolu insanlının gönüllerine huzur ve sükûn sunmaktan geçmektedir. Onun başarılı olmasının temel sebeplerinden biri de toplum içindeki durumlarına bakmadan insanlara eşit şekilde değer vermesi ve onları irşat etmeye çalışmasıydı. Mânerî ile birlikte Hindistan'da Çiştîyye'den sonra Kübrevî kültürü de yayılmaya başlamıştır.

Eserleri. 1. *Melfûzât*. Mânerî'nin tasavvufa intisap etmeden önceki dönemde verdiği derslerden oluşmaktadır. *Ma'denü'l-me'ânî* (Bihâr 1884) ve *Hân-ı Pürni'met* (Bihâr 1903) adlı kitaplar bu eserden yapılmış derlemelerdir. 2. *Mektûbât-ı Sadî*. Allah ve peygamberlik konusuna dair 100 mektuptan meydana gelen eserde Mânerî'nin nübüvvet-velâyet meselesiyle ilgili tartışmalara açıklık getirmeye, adını zikretmeksizin İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini anlatarak bunları yanlış anlamaları sebebiyle yolunu şaşıran sûfleri uyarmaya çalışmıştır. Eser Paul Jackson tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiştir (Bombay 1985). 3. *Mektûbât-ı Dü-Sadî*. Sultan Muhammed b. Tuğluk'un ve diğer bazı kimselerin kendisine gönderdiği mektuplara cevap olarak yazılmış 200 mektubu içeren eserde dinî ve tasavvufî birçok konuya temas edilmiştir. Eserin bir nüshası Lahor'da Kitâbhâne-i İslâmî'de bulunmaktadır. Mânerî'nin hayatının son günlerinde söylediklerinin *Vefeyâtnâme* adlı bir eserde derlendiği kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Abdülhak ed-Dihlevî, *Ahbarü'l-ahyâr*, Delhi 1283, s. 113; Muzaffer Belhî, *Mektûbât-ı Muzaffer-i Belhî*, Hudâbahş Ktp., Ms., nr. 1859/A; S. Trimmingham, *Sufi Orders in Islam*, Oxford 1977, s. 98; İqtidar Husain Siddiqui, "New Light on Bihar's Eminent Sufi Shaikh Sharaf al-Din Maneri and His Times", *Muslim Shrines in India* (ed. C. W. Troll), Delhi 1989, s. 262-274; a.mlf., "Firdeusi Silsilah and Shaykh Sharaf al-Din Yahya Maneri", *Tahkikât-i İslâmî: Quarterly*, VI/2, Aligarh 1897, s. 33-47.



İQTIDAR HUSAIN SIDDIQUI

MÂNEVİYYE

(bk. MANİHEİZM).

MANGIR

Osmanlılar'da bakır para.

Kelimenin Moğolca'da "nakit" anlamına gelen **mungun** / **mongondan** geldiği belirtilir. Kaynaklarda **manğur**, **mankur** ve **mankır** şeklinde de yazılır. Osmanlılar'da renginden dolayı buna "kızıl mangır" denildiği gibi halk dilinde "pul" olarak da geçer. İslâm dünyasında mangır daha ziyade Osmanlı bakır sikkeleri için kullanılır. Emevîler'in bakır sikkeleri ise **fels** adını taşır ve bunun Bizans bakır sikkeleri **folles** ile isim benzerliği dikkati çeker. Abbâsîler de bakır sikke bastırmıştır. Bu tür bakır sikkelerin sınırlı bir tedavül alanı vardır. Büyük Selçuklular'da bakır sikke az kullanılmıştır. Anadolu Selçukluları'nın ilk bakır sikkeleri (mangırlar) Bizans taklidi olup I. Mesud tarafından kestirilmiştir, bunlarda tarih ve darp yeri bulunmaz.

Osmanlı Devleti'nde ilk mangırların ne zaman basıldığı bilinmemektedir. İlk bakır sikkenin Orhan Gazi zamanında darbedildiği ileri sürülmekteyse de günümüze ulaşan ilk Osmanlı bakır sikkeleri I. Murad'a aittir. İlk tuğralı mangır ise Emir Süleyman Çelebi (1402- 1410) kestirmiştir. II. Murad'dan II. Süleyman'a kadar olan zaman diliminde mangırlar 1, 1/2 veya 1/4 dirhem olarak basılmış olup bunlara tam mangır, buçuk mangır, çeyrek mangır (cırık ya da gedik mangır) deniliyordu. Fâtih Sultan Mehmed devrinde Bursa Darphânesi'nde 1 dirhemden (3,20 gr.) üç adet mangır basılmıştır. Bu dönemde iki farklı mangır tedavüldeydi. Büyük boy mangırlar 1 dirhem olup sekiz tanesi 1 akçe değerindeydi. Küçük boy mangırlar ise dirhemden üçte biri ağırlığındaydı ve yirmi dört tanesi 1 akçe ediyordu. En fazla bakır para Kanûnî Sultan Süleyman döneminde basılıp dağıtılmıştır. XV ve XVI. yüzyıllar bakır para kulla-

nımının en çok olduğu devreyi oluşturur. Güney Amerika'dan Osmanlı topraklarına gelen bol ve ucuz gümüş sebebiyle III. Murad döneminden itibaren bakır para darbı azaldı. XVII. yüzyılın başından Tanzimat'a kadar olan zaman diliminde mangır basımında -en azından İstanbul'da- kayda değer bir düşüş söz konusudur; hatta XVII. yüzyılın ortalarında bakır sikke tedavülü durmuştu. Ancak II. Viyana Seferi ve sonrasında dört cephede birden savaşların başlaması neticesinde devlet maliyesinde kriz meydana geldi ve İstanbul'da Tavşantaşı'nda mangır kestirilmek üzere bir darphâne kurularak 12 Eylül 1688 tarihinde mangır darbına başlandı. Bundan amaç, basılacak yeni paralarla yeni finansman imkânları sağlamak ve buhranı aşmaktır. Bakır Gümüşhane ve Kastamonu - Küre madenlerinden sağlanıyordu. Tavşantaşı'ndaki darphânede 2 bakır sikkenin 1 akçeye eşit olduğu mangırlar kestirilmiştir ki bunların çapı 19 mm., ağırlığı ise 1/2 dirhemdi (1,60 gr.). Devlet bu dönemde mangır darbından büyük kâr elde etti. Bu mangırlar rağbet görünce değerleri arttırıldı ve 1 mangırın 1 akçeye eşitlenmesi için hükümler çıkarıldı. Mangırların ön yüzünde padişahın tuğrası ile "Süleyman b. İbrâhim el-muzaffer dâimâ" yazısı, arka yüzlerinde "duribe fî Kostantîniyye 1099" ibaresi yer almaktadır. Ancak kalpazanlar bu değerli mangırların sahtelerini basmakta gecikmedi; sonuçta güvensizlik ve itibar kaybı mangırların basımının 1691 sonbaharında durdurulmasına yol açtı. 1839 kararından sonra 40, 20, 10, 5 ve 1 paralık bakır sikkeler basıldı. Mangır en son II. Abdülhamid döneminde basılmış olup yine o devirde çıkarılan 1879 kararnâmesiyle tedavülden kaldırılmıştır.

İstanbul dışında mangır basımının Edirne, Bursa, Amasya, Ayasuluk, Ankara, Bolu, Tire, Kastamonu, Karahisar, Harput, Mardin, Halep, Serez, Van, Trabulus, Trablusgarp, Mısır, Bitlis, Tunus ve Hizan gibi çeşitli mahallî darphânelerde de gerçekleştirilmiş olduğu bilinmektedir. Devlet mahallî darphânelerdeki mangır basımı ve tedavülünü kontrol altında tutacak tedbirleri almıştı. Anadolu mangırını genelde üç yıllık bir süre için iltizama alan mültEZim belirli bir bölgedeki para basım ve dağıtım işini üstlenebilir, hatta kadılıkta karar altına alınmak şartıyla başka bir mültEZime de devredebilirdi. Bakır paranın iltizama alınıp pul darbı ve dağıtımı yapılması işine "pulculuk", pul dağıtımı yapana da "pul sar-

rafı" denirdi. Piyasaya yeni mangırlar sürülünce eskileri geçersiz sayılır ve tedavülleri yasaklanırdı. Bakır paranın esas olarak yöresel tedavül için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu işlevine en güzel örneği Sultan Abdülaziz döneminin bakır sikkelerinde görülen, "Dersaâdet'e mahsus sikke-i nühâsiyyedir" ibaresi oluşur.

Bakır paraların akçeye göre ağırlık ve değeri konusunda Fâtih Sultan Mehmed devrine (1451-1481) kadar kesin bilgiler yoktur. Fakat genel olarak büyük boy (ortalama 2,70 gr.) ve onun yarısı ağırlığında iki tür bakır para olduğu söylenebilir. Ancak zaman içindeki çeşitli ekonomik dalgalanmalar sebebiyle bakır paranın akçeye olan değerinde farklılıklar meydana gelmiştir. XVII. yüzyıl sonlarında 120 mangırın büyük boy Avrupa gümüş parası olan 1 esedî kuruşa eşitlendiğine ilişkin hükümler bulunmaktadır (BA, İbnü-lemin-Darphâne, nr. 89, 94).

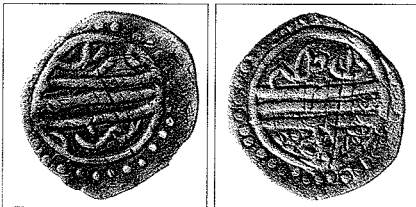
Mangır itibarî (nominal) değeri olan bir paraydı. Gerçek değeriyle devletin ona yüklediği itibarî değeri arasında büyük fark vardı. Bu fark bizzat devlet tarafından öngörülmekteydi. Halk belirli miktar bakır parayı gümüş para karşılığı almaya zorlanmakta ve dolayısıyla devlete gerçek ve itibarî değer arasındaki farkı peşin olarak ödemekteydi. Bu sebeple bakır paranın darbı ve piyasaya sürülmesi bir tür vergi uygulaması olarak kabul edilir; ancak burada devletin halkın bozuk para ihtiyacını karşılama amacı ve zorunluluğunu da hesaba katmak gerekir.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, İbnülemin-Darphâne, nr. 89, 94; Ekrem Kolerkılıç, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Para*, Ankara 1958, tür.yer.; Nuri Pere, *Osmanlılarda Madeni Paralar*, İstanbul 1968, tür.yer.; Cüneyt Ölçer, *Yıldırım Beyazid'in Oğullarına Ait Akçe ve Mangırlar*, İstanbul 1968, s. 11, 41-43, 59-60, 90-91; a.mlf., *Nakışlı Osmanlı Mangırları*, İstanbul 1975; Artuk, *İslâmî Sikkeler Kataloğu*, II, tür.yer.; İbrahim Artuk, "Sikke", *İA*, X, 631-632, 635; a.mlf., "Fels", *DA*, XII, 309-311; Celil Ender, *Başbakanlık Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivindeki Nümismatik ile İlgili Belgeler Kataloğu*, İstanbul 1996, bk. İndeks; Necdet Kabaklı, *Mangır. Osmanlı İmparatorluğu Bakır Paraları*, İstanbul 1998; Şevket Pamuk, *Osmanlı İmparatorluğunda Para*, İstanbul 1999, tür.yer.; Mustafa Öztürk, "Genel Hatlarıyla Osmanlı Para Tarihi", *Türkler* (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, X, 802-822; Halil Sahillioğlu, "Fatih'in Son Yıllarında Bakır Para Basılması ve Dağıtılması ile İlgili Belgeler", *BTTD*, VI (1968), s. 72-75; a.mlf., "Bakır Para Üzerine Bir Enflasyon Denemesi (H. 1099-1103 / 1687-1691)", *Türk Nümismatik Derneği Bülten*, sy. 10, İstanbul 1982, s. 7-40; İbrahim Hakkı Uzunçarşılı, "Mangır", *İA*, VII, 282-283.

ÖĞÜZ TEKİN

I. Bayezid dönemine ait mangır (Yapı ve Kredi Bankası sikke koleksiyonu, nr. 143)



MANGIŞLAK

Hazar denizinin doğu sahillerinde dağlarla kaplı yarımadada.

Kuzeyinin alçak yerleri tuzlu bataklıklarla kaplı olan (Buzaçi yarımadası) bölgenin merkezî kısmında kuzeybatıdan güneydoğuya uzanan Mangıstav dağları, dağların güneyinde Mangışlak platosu yer almaktadır. Platonun yanında deniz seviyesinden 132 m. aşağıda olan bir çukur vardır. Kuzeydoğusunda deniz seviyesinden 28 m. alçak yerlerin bulunduğu yarımadanın kuzeydoğu sınırları Üstyurt ile çevrilidir.

Mangışlak adının, eski Türkler'in ve özellikle Oğuzlar'ın hayvan sürülerini bu yarımadada barındırmalarından dolayı "bin kışlak" anlamına gelen Ming-Kışlag'dan geldiği kabul edilmektedir. Kelimenin yer aldığı ilk kaynak olan *Dîvânü lügâti't-Türk*'te "dört yaşındaki koyun" için "man yaşlı koy" denildiği (III, 157), dolayısıyla bölgenin adının "koyun barınağı" mânasına geldiği de ileri sürülmüştür. Kâşgarlı Mahmud bölgenin adını Man Kışlag şeklinde vermekte ve Oğuzlar ülkesinde bir yer olarak göstermektedir (a.g.e., I, 465).

Bölge İstahrî'nin (*Mesâlik*, s. 8, 218-219) ve İbn Havkal'ın (*Şûretü'l-arz*, s. 249, 277) eserleriyle *Hudûdü'l-âlem*'de (s. 60) Eski Türkçe Karadağ kelimesinin Farsça karşılığı olan Siyah-kûh (Cebelü siyah-kûh, mefâzetü siyah-kûh) adıyla zikredilmiştir. Öte yandan Aral gölünün batısına, Üstyurt taraflarına da bu adın verildiği görülmektedir (İbn Rüste, s. 92). Dolayısıyla İslâm tarihi kaynaklarında ilk zamanlarda Mangışlak'ın bir bölgeyi keşin olarak ifade etmediği, bazan Hazar'ın kuzey kıyılarında, bazan doğu kıyılarında bu ismin verildiği anlaşılmaktadır.

Bölgeden ilk bahseden İstahrî, önceleri boş ve ıssız olan Mangışlak'ın X. yüzyılda Oğuzlar tarafından doldurulduğunu kaydeder (*Mesâlik*, s. 219). Verimsiz olmakla birlikte diğer yörelere oranla daha güvenli olduğu ve hayvan yetiştirmeye uygun otlaklar bulunduğu için Oğuzlar'ın bir kısmı buraya yerleşmiştir. Bu dönemde Mangışlak, Hazar ülkesiyle Cürcâniye (Ürgenç) arasındaki sınır olarak gösterilmektedir (Makdisî, s. 355).

Alparslan devrinde Mangışlak'ta yaşayan Oğuzlar'ın bir beylikleri olduğu bilinmektedir. Beyliğin başında Kafşut adında bir bey bulunmaktaydı. 1065'te Man-

gışlak ve Üstyurt'a bir sefer düzenleyen Alparslan'ın, kervan yollarını tâciz eden Kıpçak ve Türkmenler'i vurduktan sonra atası Selçuk'un mezarını ziyaret için Cend şehrine gittiği bilinmektedir. XI. yüzyılın sonuna doğru Mangışlak beyi melik unvanıyla anılmaktaydı. Mangışlak Türkmenleri 1097'de Hârizmşah Kutbüddin Muhammed ve Tuğrul Tegin arasındaki mücadelelere karıştılar. Hârizmşah Atsız b. Muhammed, daha babasının sağlığında 1128 yılından önce Mangışlak'ı zaptetti. Selçuklu Hükümdarı Sencer, Atsız'ın kendisine bağlı bir bölge olan Mangışlak'ı yakıp yıkmasına karşı hiçbir şey yapamadı. Atsız'ın bu seferinden sonra Mangışlak Oğuzları bağımsızlıklarını kaybettiler. Kaynaklarda burada Oğuzlar'ın Yazır kabilesinin yaşadığına işaret edilmekte, XII. yüzyılın ortalarında Mangışlak'taki Oğuzlar'ın henüz müslüman olmadığı kaydedilmektedir. Selçuklular'ın yıkılışının ardından bölgeye Oğuzlar'ın Salur boyu yerleşmiştir.

Mangışlak, XIV. yüzyılın ortalarında Hârizm'in kuzeyi ve Balhan ile birlikte Altın Orda Hanlığı'na bağlandı. Ak Orda Hanlığı'nın nüfuzlu bir prensi olan Tuy Hoca burada valilik yaptı. Bu dönemde Togay Timur ve evlâtlarının yurdu olduğu bilinen Mangışlak'ın Timur devrindeki durumu hakkında bilgi bulunmamaktadır.

XVI. yüzyılın başında Hârizm'de kurulan Hîve Hanlığı Mangışlak'ı da kendine bağlamayı başardı. Mangışlak Türkmenleri'nin ancak bir asır sonra nisbeten bağımsızlıklarını kazanabildiği ve Hîve'de iç çatışmalardan kaçan Özbek emirlerinin buraya sığındığı görülmektedir. Mangışlak, Ruslar'ın 1556'da Astrahan'ı işgalinden sonra gelişen ticaret yollarından dolayı önem kazanmaya başladı. Bu dönemde Volga havzasından Hârizm'e uzanan ticaret yolları buradan geçiyor, Türkmenler bu ticaretten çeşitli şekillerde faydalanıyorlardı. Mangışlak'ın bir başka önemli yanı da Şirvan'a giden deniz yolunun başlangıç noktası olmasıydı. XVI. yüzyılın ikinci yarısında ve XVII. yüzyılın başlarında Şii İran'dan geçmek istemeyen Sünnî hacı adayları ve tüccarlar genellikle bu yolu kullanmışlardır.

Mangışlak'taki Türkmen kabileleri ve ticaret kervanları XVI. yüzyılın sonlarında Mangıtlar'ın saldırısına uğradı. XVII. yüzyılda Kalmuklar dalgalar halinde gelip Mangışlak'ı yağmalayınca Türkmenler bölgeyi terketmeye başladı. Bu arada bozkırın çölleşmesi Türkmenler'in buraları terketmelerini hızlandırdı. XVII. yüz-

yılın ortalarında Ersarı kabilesi tamamen, Salurlar kısmen Mangışlak'tan ayrıldı. Salurlar'ın bir kısmı XVII. yüzyılın başlarına kadar bölgede kaldı. Mangışlak'tan Türkmen göçü bununla da kalmadı, Kalmuklar Çavdur, İgdir ve Soynacı adlı üç Türkmen kabilesini Volga nehri havzasına kadar sürdüler. Çavdur ve İgdir kabilelerinden artakalanlar da 1700'lü yılların ilk dönemlerinde Hârizm'e göç etmek zorunda kaldılar. XIX. yüzyıl başlarında hâlâ Volga'yı aşarak Kuzey Kafkasya'ya gidip yerleşen Türkmen kabileleri vardı. 1819'da Mangışlak Türkmenleri Hîve Hanlığı'na bağlıydı. 1830'dan sonra bölgede yaşayan Kazak Türkleri'nin bir kısmı Rusya'ya bağlanmaya başladı. 1840 yılına gelindiğinde Mangışlak neredeyse Türkmenler tarafından tamamen boşaltılmıştı. Bu tarihten itibaren Mangışlak'a Kazaklar'ın Bavul ve Aday kabileleri yerleşti. Bu arada XVII. yüzyılın sonunda Nogaylar'dan bazı kitleler de Mangışlak taraflarına geldiler.

XVIII ve XIX. yüzyıllarda yirmiye yakın Rus heyeti Mangışlak'ta incelemelerde bulundu. Ruslar XIX. yüzyılda bölgede kaleler inşa etmeye başladılar. Orta Asya istikametinde yayılma çabası içindeki Rus Çarlığı, Mangışlak'ı kara ve deniz yolu üzerinde stratejik bir mevki olarak kullandı. Bu durum Hîve Hanlığı ile Rusya arasında önemli bir anlaşmazlık konusu oldu. 1839-1840 yıllarında Ruslar'ın Hîve Hanlığı üzerine yaptığı askerî harekât başarısızlıkla sonuçlandı. Mangışlak, bu olaydan sonra Hîve Hanlığı ve Rusya arasında rekabete sahne olmaya devam etti. Hîve Hanı Allah Kulu Han'ı cezalandırmak için harekete geçen Ruslar öncelikle Mangışlak civarında yaşayan Hîveliler'i tutukladılar. Mangışlak'ta yapılan savaşlarda Hîve kuvvetleri Ruslar'ı mağlûp etmeyi başardı (Aralık 1839). Her iki taraf da durumunu güçlendirmek için bölgede yaşayan Aday Kazakları'nı kendi yanına çekmeye çalışıyordu. Ruslar'ın 1868'de çıkardıkları geçici Bozkır eyaletlerini idare tüzüğünde Kazak halkına çok ağır vergiler koymaları, halktan zorla vergi toplamaları ve Adaylar'ı kendi topraklarından zorla çıkarmaya başlamaları üzerine Adaylar 22 Mart 1870'te Dosan Tacî, İsâ Tölenbay ve Alğı Calmambet'in liderliğinde ayaklandılar. Ayaklanma kısa zamanda bütün Mangışlak'a yayıldı. İsyanı katılanların 10.000 süvariye ulaşması Petersburg'daki merkezî hükümeti endişelendirdi. Ruslar her taraftan saldırıya geçerek mayıs ayının sonunda Mangış-

lak'ın bir kısmını tekrar kontrol altına aldılar. İsa Tölenbay Buhara'ya kaçarken Dosan Tacı esir düştü. Mangışlak 1870'te çarın emriyle Kafkas valiliğine bağlandı. Mangışlak'ı kesin olarak ele geçirmek için bir süre daha beklemek zorunda kalan Ruslar 1873'te Hıve'nin düşmesinden sonra Mangışlak'a sahip oldular. Mangışlak 1881'de Kafkas Ötesi Bölgesi Valiliği'ne dahil edildi. 1917'den sonra Kara Boğaz'ın güneyinden itibaren Türkmenler'den ayrılarak Kazakistan'a verildi.

Bölge, 1973'te Üstyurt platosu da dahil edilerek Mangışlak eyaleti (oblast) adını aldı. Yüzölçümü 167.000 km² olan eyaletin nüfusu 1973'te 199.000 idi. Üç şehri ve on bir küçük yerleşim yeri bulunan eyaletin merkezi 1960'ta kurulan Aktav şehridir. 1964'te adı Şevçenko olarak değiştirilen şehre 1991'den sonra tekrar önceki adı verilmiştir. Mangışlak eyaletinin nüfusu 1978'de 256.000 idi ve nüfusun yarısı Aktav'da yaşıyordu.

Mangışlak özellikle petrol, doğalgaz ve uranyum açısından çok zengin bir bölgedir. Sovyet makamlarınca varlığı gizlenen uranyum bu dönemde Aktav'daki atom enerjisi merkezinde kullanılmıştır. Mangıştav (Mangış-dağı) petrol tesisi dünya meşhurdur. Cetibay'da bütün Sovyetler'in en büyük maden yataklarının olduğu tesbit edilmiştir. Sovyetler döneminde Cetibay ve Cana Özen'den başka Tenge, Tasbolat ve Karamandibas'ta da maden yataklarının açıldığı bilinmektedir.

Günümüzde Kazakistan sınırları içinde yer alan Mangışlak'ta halkın çoğunluğu batıda sahillerde yaşamaktadır. Önemli şehirleri Aktav, Cana Özen (yeni ırmak) ve Tavşık'tır. % 89'u şehirlerde yaşayan halkın büyük bir kısmı Kazak olup Rus, Ukraynalı gibi yabancıların yanında Türkmenler ve Özbekler de bulunmaktadır. Mangışlak'ta koyun ve at yetiştirildiği gibi balıkçılık da halkın önemli geçim kaynakları arasındadır. Toprak verimsiz olduğu için bölgede tarım gelişmemiştir. Mangışlak'ta mimari eser olarak bazı kale harabelerine rastlanmakta, mescidlerin bir kısmının yerin altına inşa edildiği dik-kati çekmektedir.

XIX. yüzyılın sonunda Mangışlaklı âlim Ebû Bekir Molla'nın diğer Kazak molları gibi Kazak edebî dilinin gelişmesinde rolü olmuştur. Yine bu asrın sonunda yetişen Makıstav Tınıştıkulı adlı şair bazı destanları yazıya geçirmiştir. XX. yüzyıl başlarında eski bozkır kültürünün en canlı olarak devam ettiği yer Siriderya'nın kuzeyi ve Mangışlak bölgeleriydi.

BİBLİYOGRAFYA :

Divânü lügati't-Türk Tercümesi (trc. Besim Atalay), Ankara 1985, I, 465; III, 157; IV, 406; İbn Rüste, *el-A'lâku'n-nefise*, s. 92; İstahri, *Me-sâlik* (Abdülâl), s. 8, 218-219; İbn Havkal, *Şü-retü'l-arz*, s. 13, 249, 277-278, 282; *Hudû-dü'l-âlem* (Minorsky), s. 60, 193; Makdisi, *Ah-senü't-tekâşim*, s. 355; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, V, 249-250; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, X, 268; Ebûlğazi Bahadır Han, *Şecere-i Terâkime: Türklerin Soy Kütüğü* (haz. Muharrem Ergin), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 18 vd., 78, 79, 86, 87, 89, 90, 96; T. Talbot Rice, *Ancient Arts of Central Asia*, London 1965, s. 115 vd.; Mustafa Kafalı, *Altın Orda Hanlığının Kuruluş ve Yükseliş Devirleri*, İstanbul 1976, s. 35, 131; Emel Esin, *İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihî ve İslâma Giriş*, İstanbul 1978, s. 83, ayrıca bk. İndeks; R. Grousset, *Bozkır İmparatorluğu* (trc. M. Reşat Uzman), İstanbul 1980, s. 479; A. Zeki Velidi Togan, *Bugünkü Türkîli Türkistan ve Yakın Tarihi* (İstanbul 1942-47), İstanbul 1981, s. 15, 25, 41, 47, 140-142, 166, 178, 182, 221, 233, 312, 381, 492, 579; V. V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan* (haz. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1981, s. 405, 411, 413, 509; a.mlf., "Mangışlak", *İA*, VII, 283-284; İbrahim Kafesoğlu, *Harezmşahlar Devleti Tarihi*, Ankara 1984, s. 36, 43, 47, 72, 73, 94, 100, 205, 245; a.mlf., *Türk Milli Kültürü*, İstanbul 1987, s. 144-145; Ramazan Şeşen, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Ankara 1985, s. 28, 29, 174, 196, 267; a.mlf., *İbn Fazlan Seyahatnâmesi*, İstanbul 1995, s. 33-44; H. Argınbayev, *Qazaq Halkının Qolöne-ri*, Almatı 1987, s. 117-118; Mehmet Saray, *Rus İşgali Devrinde Osmanlı Devleti ile Türkistan Hanlıkları Arasındaki Siyasî Münasebetler*, İstanbul 1990, s. 41-42; Erdoğan Mercil, *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*, Ankara 1991, s. 52, 69, 191; Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri, Boy Teşkilâtı, Destanları*, İstanbul 1992, s. 240, 241, 253, 256, 260, 273; Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, Ankara 1993, I, 253, 254, 256, 259, 262, 263; C. M. Ahincanov, *Kıpçak*, Almatı 1995, s. 15, 198-222; A. Yu. Yakubovskiy, *Altın Ordu ve Çöküşü* (trc. Hasan Eren), Ankara 1995, s. 8, 145; O. Roy, *La nouvelle Asie centrale*, Paris 1997, s. 61-65; Yu. Bregel, "Mangışlak", *Et²* (İng.), VI, 415-417.



AHMET TAŞAĞIL

MANGITLAR

Deşt-i Kıpçak'ta
Türk boylarıyla karışıp
İslâmlaşan bir Moğol kabilesi.

Moğollar'ın efsanevi ataları olan Alan-koa'nın evlâtlarından Nirunlar'a bağlanan Mangitlar'ın ataları, Alankoa'nın yedinci göbekten torunu Tumine'nin dokuz oğlundan en büyüğü Caksu'nun Nuyaktin, Urut ve Mangkut adlı üç oğluna dayanır. Mangitlar, Cengiz Han zamanında Tayciyutlar ile bir arada yaşıyorlardı. Ancak Huyıldar Seçen, kendisini takip eden

bir grup Mangit ile birlikte Camuha'dan (Camuka) ayrılarak Cengiz Han'a katıldı (*Moğollar'ın Gizli Tarihi*, s. 62). Cengiz Han onu Anda diye anıyordu. Bu dönemde Cengiz Han ile birlikte hareket eden bu grup muharip olarak tanınıyor ve savaşlarda en önde yer alıyordu. Cengiz, Tayciyutlar'ı yendikten sonra onların yanındaki Mangitlar'ın büyük bir kısmını öldürttü, bir kısmını da Codi Noyan'a verdi. Kubilay Han döneminde Mangitlar'ın idaresini Codi'nin torunu Mangudai üstlendi. Babası Kutluğ Şah zamanında Mangitlar bir tümen (hazara) oluşturuyordu. Cengiz Han, Çin'e sefere gönderdiği Mukali'nin maiyetine diğer kabile mensuplarının yanı sıra 1000 kişilik bir Mangit birliği de vermişti (Fazlullah, I, 227).

Cengiz Han'dan sonra bütün Moğol gruplarının (ulus) bünyesinde bir miktar Mangit vardı, ancak bunlar ağırlıklı olarak Cuci ulusu içinde Altın Orda sahasında etkili oldular. Burada sadece kabile yapılarını korumakla kalmayıp diğer göçebe Türk toplumu ile birleştiler ve kendilerini Türk saymaya başladılar (Yakubovskiy, s. 133). Kabilenin İslâmiyet'i kabulü de yine bu sıralarda gerçekleşti. Mangitlar'ın meşhur beyi Edige'nin (İdigu, ö. 1419) atası Baba Tükles'in bu hususta önemli katkısı olmuştur. Baba Tükles'in dışında Seyyid Ata, Deşt-i Kıpçak sahasının en uzak yerlerine kadar giderek Özbek, Mangit ve Tatarlar'ın arasında İslâmiyet'in yayılması için çalışmıştı (De Weese, s. 104, 227). Mangitlar, Altın Orda alanında sadece Türkleşip İslâmlaşmakla kalmamışlar, aynı zamanda bir güç merkezi oluşturarak beyleri vasıtasıyla bu devletin tarihinde etkili rol oynamışlardır.

Mangit emirleri Tuda Mengü (1280-1282), Tula Buga (1287-1291) ve Tokta (1291-1313), hanlar döneminde Altın Orda'da hanları tahta geçirip tahttan indirecek kadar güç kazanmışlardı. Emîr Nogay 1299'da Tokta Han'a karşı giriştiği mücadelede ölünce ona bağlı kabileler bazan Nogay, bazan da Mangit-Nogay ulusu olarak anıldı (Kafalı, s. 132). Ruslar'ın Nogay diye adlandırdığı topluluk Orta Asya'da ve İran'da Mangit olarak biliniyordu. Öte yandan Kırım ve Osmanlı kaynaklarında XVI-XVIII. yüzyıllarda Nogay kelimesine rastlanır. Altın Orda içerisinde Mangitlar, esas olarak İdil (Etil) ırmağının iki tarafında ve Aral gölünden Sibir'e kadarki bölgede yaşamışlardır. XV ve XVI. yüzyıllarda Saraycık şehri Nogay ordasının en önemli merkezi sayılıyordu. Edige muhtemelen burada gömülüydü

ve oğlu Nûreddin dahil olmak üzere kabilenin önemli şahısları buraya defnedilmişti. Şehir 1581'de Kazaklar'ın tahribatına uğradı.

Emîr Edige sadece Mangıtlar'ın değil Altın Orda Hanlığı'nın tarihinde de çok etkili olmuş bir şahsiyettir. Onun kahramanlıkları Edige destanı olarak halk arasında çok yaygındır. Edige Altın Orda'daki taht mücadelelerinde etkili olmuş (1396-1411) ve Timur Kutluğ Oğlan'ı tahta geçmesi için desteklemişti. Toktamış'a karşı Timur Kutluğ ile birlikte bir ara Timur'a sığınan Edige, daha sonra Timur'un oğlu Şâhruh zamanında bu hânedanla iyi ilişkiler kurmuş ve Şâhruh'a elçi gönderdiği gibi Şâhruh da oğlu Cuki'yi Edige'nin kızı ile evlendirmek istemiştir (Hâfiz-ı Ebrû, I, 331-332).

XV. yüzyıl ortalarında Mangıtlar, Edige'nin torunu Vakkas Bey'in yönetimi altında Ebûlhayr Han'ın saltanatında önemli rol oynadılar. Benzeri bir duruma Şeybânî Han'ın saltanatı sırasında da rastlanır. Vakkas Bey'in oğlu Mûsâ Mirza, Şeybânî Han'ı destekledi. Şeybânî Han, Mâverâünnehir'i ele geçirmeden önce Mangıt kabilesi tarafından han olarak seçilmişti. Burada Mûsâ Mirza'nın desteği sadece Mangıt kabilesiyle sınırlı kalmıyor, Naiman, Durmen, Kuşçu gibi diğer kabilelerin desteği anlamına da geliyordu (Kılıç, sy. 3-4 [1997], s. 60-61).

Kazan Hanlığı'nın Ruslar'ın eline geçmesi Nogay- Mangıtlar'ın göç sahasını daralttı, bu durum kabileler arasında geçim sıkıntısına yol açtı. Bu şekilde başlayan huzursuzluk 1557-1558'den itibaren Nogaylar'ın ikiye ayrılmasıyla sonuçlandı. Nogay ulusunu oluşturan Şirin, Barın, Kıpçak, Argun, Alçın, Kıyat, Mangıt kabilelerinden ilk dördü Kırım Hanlığı sahasına girerek Küçük Nogay ulusu diye anıldı ve Kırım Hanlığı tarihinde etkili oldu. İdil'in doğusunda kalan kalabalık gruba ise Büyük Nogay ulusu denildi (Kurat, s. 282).

Mangıtlar'dan büyük bir kitle, Kalmuklar tarafından 1620'de sürülünceye kadar Volga ve Emba arasında yüz yıl daha kaldı. Büyük bir bölümü Kuzey Kafkasya'ya göçtü ve burada sadece Nogay olarak anıldı. Bir başka grup da Hıve Hanlığı'na göç etti ve Amuderya deltasına yerleşti. Mangıtlar'ın ve bunların içindeki diğer Türk gruplarının Hârizm'e göçü muhtemelen Ebûlgazi Bahadır Han'ın saltanatı (1642-1663) sırasında oldu. Hârizm'de

Mangıt kabilesi Kongratlar ile nüfuz mücadelesine girdi. Bu mücadelede Hârizm Mangıtları Mâverâünnehir'de kendi kabile mensupları tarafından destekleniyordu. Bazı başarılarından sonra 1740'lar da Mangıtlar Kongratlar'a yenildiler ve Hârizm'deki politik nüfuzlarını kaybettiler. Ancak Mâverâünnehir'deki etkileri daha uzun sürdü. Buhara Hanlığı'nda Canoğulları hânedanından sonra Mangıt hânedanı başa geçti. Mangıt hanları sülâlesinin reisi Atalık Muhammed Rahîm idi. Rahîm ve oğlu Dânyâl (Dâniyar) Buhara'da vezirlik yapmışlardı. Canoğulları'ndan son han olan Ebûlgazi, kızını Mangıtlar'dan Dânyâl'in oğlu Mîr Murad Ma'sûm Şah ile evlendirmişti. Böylece Mangıtlar ile Canoğulları arasında akrabalık bağı kurulmuştu. Sülâleden Mîr Murad Ma'sûm Şah'tan sonra halefleri emîr unvanını kullanmışlardı. Dânyâl, Murad Ma'sûm Şah, Haydar, Nasrullah, Muzafferrüddin, Abdülahad ve Âlim Han, Buhara Hanlığı'nı yöneten Mangıt hanlarıdır (ayrıca bk. BUHARA).

Mangıtlar'ın Buhara Hanlığı içindeki yerleşim yerleri daha ziyade Zerefşân vadisiydi. 1868'de Grebenkin'in Karşı'de topladığı bilgilere göre Mangıtlar kendi merkezleri olarak Karşı'yi görüyorlardı ve sayıları 30.000 civarındaydı. Katta Kurgan'daki mevcutları ise 2000 kadardı (Mirza Abdülazîm Sâmi, s. 129). 1923'te Mâverâünnehir'deki toplam sayı 100.000 idi. Bunun 44.000'i Buhara yakınlarında, 34.000'i Karşı bölgesinde, 10.500'ü de Hârizm'de bulunuyordu (Kazak Sovyet Ansiklopedisi, VII, 451). Mangıtlar, Kazak ve Özbek şecerelerinde bu ulusları oluşturan boy ve uruglar arasında zikredilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Rashiduddin Fazlullah, *Jami'u't-Tawarikh: Compendium of Chronicles* (trc. W. M. Thackston), Cambridge 1998, I, 102, 227; Hâfiz-ı Ebrû, *Zübdetü't-levârih* (nşr. Seyyid Kemâl Hâc Seyyid Cevâdî), Tahran 1372, I, 331-332; A. D. Grebenkin, "Uzbeki", *Russkiy Turkestan. Sbornik izdanniy po povodu Politekhničeskoy vystavki*, Moscow 1872, I, 87-89; Ali Suavi, *Hıve Hanlığı ve Türkistan'da Rus Yayılması* (haz. M. Abdülhaluk Çay), İstanbul 1977, s. 48; A. Zeki Velidî Togan, *Bugünkü Türkî Türkistan ve Yakın Tarihi* (İstanbul 1942-47), İstanbul 1981, s. 40, 43-44; *Moğolların Gizli Tarihi* (trc. Ahmet Temir) (Ankara 1948), Ankara 1986, s. 62, 93, 95; Mirza Abdülazîm Sâmi, *Târih-i Selâtin-i Mangitiye*, Moskova 1962; Mustafa Kafalı, *Altınordu Hanlığının Kuruluş ve Yükseliş Devri*, İstanbul 1976, s. 132; A. Şekerim Hudayberdiulu, *Türk, Kırgız-Kazak Hem Handar Şeceresi*, Almatı 1991, s. 60-61; Akdes Nimet Kurat, *IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadenizin Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri*, Ankara

1992, s. 282; A. Yu. Yakubovskiy, *Altın Ordu ve Çöküşü* (trc. Hasan Eren), Ankara 1992, s. 133; D. De Weese, *Islamization and Native Religion in the Golden Horde*, Pennsylvania 1994, s. 104, 227; Nurten Kılıç, "Change in Political Culture The Rise of Sheybani Khan", *Cahiers d'Asie centrale*, sy. 3-4, Tachkent-Aix-en-Provence 1997, s. 60-61; Yu. Bregel, "Mangit", *EP* (İng.), VI, 417-419; "Mangit", *Kazak Sovyet Ansiklopedisi*, Almatı 1971, VII, 451.



HAYRUNNİSA AKBIYIK

MANİK ALİ ÇELEBİ

(bk. ALİ ÇELEBİ, Hısım).

MANİ

(ö. 276)

Maniheizm'in kurucusu
(bk. MANİHEİZM).

MÂNİ

Anonim Türk halk şiirinde
bir nazım şekli.

Etimolojisi kesin olarak bilinmeyen mânî kelimesinin kökeni konusunda Arapça *ma'nânin* (معنى) Farsça'daki şekli olan *ma'niden* geldiği (Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 273; Boratav, *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, s. 171), Türk-türkî (türkü) varsak-varsağı, bayat-bayâtı örneklerinden hareketle Türkçe *man* kökünden (man-mani) doğduğu (Eset, *Mukayyeseli ve Neşredilmemiş Maniler*, s. 7-8) (Türkçe'de man diye bir kelime bulunmadığından bu görüş kâle alınamaz), bazı mânîlerin "yar, aman, aman ey (amani)" gibi ünlemlerle başladığı ve "a" ünlüsünün zamanla düşerek mânî kelimesinin ortaya çıktığı (Pakalın, II, 406), ayrıca Türkmânî'nin kısaltmış biçimi olduğu şeklinde farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bunların içinde genel olarak kabul edilen, mânînin mâna kelimesinden geldiğini savunan ilk görüştür. Başlangıçtan günümüze kadar söyleniş sebepleri göz önünde bulundurulduğunda mânî ile mânalı söz arasında bir ilişki olduğu görülür.

Mâniye Denizli ve yöresinde "mâna"; Urfa'da kadınların söylediğine "meani". erkeklerin söylediğine "hoayat"; Kars, Erzurum ve Artvin yöresinde "meni"; Erzincan ve yöresinde "ficek"; İç ve Batı Anadolu'da "mâni"; Trabzon yöresinde "atma-kışma"; Irak Türkleri'nde "hoayat-horyat"; Azerbaycan Türkleri'nde "bayatı, mahni"; Kırım Tatarları'nda "mane"; Ta-

tarlar'da ayrıca "çinik, çinig, cing, şın"; Kazan Türkleri ve Kırgızlar'da "ay tipa, kayım, öleng, ülenek"; Özbekler'de "koşuk, aşula" denir.

Mâni, "hece vezninin daha çok yedili veya sekizlisiyle dört mısralık bir bütün içinde kendine mahsus ezgiyle söylenen manzume" şeklinde tanımlanır (Elçin, s. 7). Mâninin sözlüklerdeki diğer tariflerinde de ezgi eşliğinde söylendiğine işaret edilmekle birlikte bu husus bazı yöreler dışında mâninin temel özelliklerinden değildir. Bu kanaati doğuran en önemli sebebin türkû nazım şeklinin bir bölümünü dört mısralık mânilerin oluşturmaları ve bunların bir ezgiye bağlanarak söylenmesi olduğu sanılmaktadır.

Kelimenin bugünkü anlamıyla ne zaman kullanılmaya başlandığı belli değildir. Bazı araştırmacılar mâninin *Kutadgu Bilig*'de (I, 329 [3233. beyit]) geçtiğini söylerse de burada mâni kelimesinin bir nazım şeklini ifade etmediği ve "anlam" karşılığı kullanıldığı açıktır. Mâni herhalde tıyûğdan doğmuş ve bu nazım biçimi giderek önemini kaybedip muhtemelen XV-XVI. yüzyıllarda yerini mâniye bırakmıştır.

Genellikle dört mısradan oluşan mâniler 3 + 4 = 7'li veya 4 + 3 = 7'li, çok az olarak da 5 + 2 = 7'li, 2 + 5 = 7'li hece ölçüsüyle söylenir. Sekiz heceli (4 + 4 duraklı) mâniler de yaygındır. Dört, beş heceden oluşan mâniler ise oldukça azdır. Özellikle bekçi ve davulcu mânileri denen ramazan mânilerinin çoğunluğu sekiz hecelidir. Mânilerin kafiyeleşme şeması aaba şeklindedir. Bilhassa Anadolu'nun kuzeydoğu yörelerinde, Karadeniz kıyılarında ve İstanbul meydan kahvelerinde abcb olarak kafiyeleşen mâniler de görülmektedir. Bazı araştırmacılar abcb kafiye örgüsündeki mânilerin daha eski olduğunu savunurken (Eset, *Mukayeseli ve Neşredilmemiş Maniler*, s. 16; El, V, 245-246) aaba şeklindeki kafiyeleşen mânileri daha eski bulanlar da vardır (İA, VII, 286). "Artık mâni" denilen ve mısra sayısı dörtten fazla olan mâniler asıl kafiye değişmesizin mâniye mısra eklenmesiyle oluşur. Bunlar daha çok ikiye bölünebilen mısra sayısına sahip olup aaba cada eafa ... şeklinde kafiyeleşir. Bu kafiyeleşme biraz da irticâlen söylenen mâniye kolayca kafiye bulma endişesinden kaynaklanmaktadır. Boratav, bazı durumlarda mânide mısra sayısının üçe indiğini ve bu mânilere "kesik mâni" adı verildiğini söyler (100 Soruda Türk Halk Edebiyatı, s. 173).

Ancak Anadolu'nun hiçbir yöresinde üç mısralık mânilere rastlanmamakta, ilk mısraı hece sayısı bakımından eksik, üç ya da dört heceli ve cinasa zemin hazırlayan mânilere kesik (cinaslı) mâni denilmektedir. Bazı mânilerle kesik mânilerin ilk mısraının başına "azizem, azizim, azziyem, men aziz, balâ, balâcan, ele mi, âşık, aşık der", daha sık olarak da "adam aman" sözleri eklenir. Karadeniz bölgesinde iki kişinin karşılıklı olarak ikişer mısra söylemesiyle dört mısraa tamamlanan mânilere bu söyleyiş özelliğinden dolayı "karşı-beri" adı verilmektedir. Bu mânilerin ikinci mısraları kafiyeleşip olup kafiye şeması abcb şeklindedir.

Anlam bakımından kendi içinde bir bütünlük taşıyan mânilerin birinci ve ikinci mısraları daha çok dinleyeni asıl konuya hazırlamak ve kafiyeleşmeyi oluşturmak için söylenir, bunlar "doldurma mısralar" olarak adlandırılır. Asıl maksat üçüncü ve özellikle dördüncü mısralarda dile getirilir. Üçüncü mısraın kafiye bakımından serbest oluşu mâniciye duygularını daha rahat söyleme imkânı sağlar. En güzel mâniler bütün mısraları arasında anlam ilişkisi bulunan mânilerdir.

Mâniler genellikle tek kişi tarafından söylenir. Karşılıklı söylenen ve "deyiş" adı verilen mânilerde mâni söyleyenin kimliği belirtilmez. Kars yöresinde özellikle oyun oynanırken karşılıklı söylenen mânilere "akışta", Doğu Anadolu'da dörtlükleri arasında mâni yerleştirilmiş halk hikâyesi türkülerine "peşrevî" adı verilir. Koşma dörtlükleri arasına mâni kıtalarının yerleştirilmesine "yedekli koşma" denir. Bazı türküler mâni dörtlüklerinden oluşmuştur. Nitekim İranlı ve Azerbaycanlı Türk âşıkları türkünün her dörtlüğünden sonra genellikle cinaslı bir mâni söyler. Bu tür mâniler destan ve ağıtların sonunda da bulunur.

"Adam aman" tekerlemesiyle başlamaları ve özel bir ezgiyle okunmaları İstanbul mânilerinin önemli bir özelliğidir. İlk mısradaki tekerlemenin ardından gelen sözler mâninin kafiyesini de belirler. "Adam aman kuzusu / Çay kuru çeşme kuru / Nerden içsin kuzu su / Beni yakıp bitiren / Bir ananın kuzusu" tipik bir İstanbul mânisidir.

Mânilerin doğup şekillenmesinde tabii, sosyal ve ekonomik çevrenin büyük rolü vardır. Bazan toplumsal olaylara da yer verilmekle beraber mânilerde en çok işlenen konu aşk ve sevgidir. "Katma" adı verilen cinaslı mânilerle Kerkük hoyrat-

larını andıran mânilerde dinî muhtevalı söyleyişlere sıkça rastlanır. Mâniler söyleyiş sebeplerine göre niyet, atışma, bekçi, davulcu, satıcı mânileri, mektup ve düğün mânileri, âşık-hikâyecilerin mânileri, laf atma kabilinden veya semâi kahvehanelerinde söylenen cinaslı mâniler gibi birçok türe ayrılır.

Anadolu'da mâni en çok köylerde ve kâdınlar tarafından söylenir. Saz şairleri ve karşılıklı atışmalar dışında erkeklerin mâni söylemesine pek rastlanmaz. Mâni söylemeye halk arasında "mâni yakmak, mâni düzmek, mâni atmak"; mâni söyleyenlere de "mânici, mâni yakıcı, mâni düzücü" denir. Mâniciler, irticâli söyleme güçleriyle tanınan ve halk hayatının çeşitli yönlerini duygulu bir biçimde dile getiren kimselerdir. Bu özellikleriyle mâniler halk hayatını doğrudan yansıtan etkili örnekler arasında yer alır. Mâni söyleme geleneği Kerkük, Kars, Erzurum ve Ardahan'da halen devam etmektedir. Irak Türkmenleri arasında çok yaygın olması türün Kerkük dolaylarında doğup geliştiği görüşünün kanıtı olarak gösterilmektedir.

Mâniler tekke ve saz şairleri arasında da ilgi görmüş, bazı tekke ve saz şairleri bu tarz manzumelere söylemiştir. Kerkük Türkleri arasında, "Güle naz / Bülbül eyler güle naz / Girdim bir dost bağına / Ağlayan çok gülen az" mânisinin Fuzûlî'ye ait olduğu kanaati yaygındır. Tekke ve saz şairleri tarafından söylenen mânilerde birinci mısradaki şairin adına ya da mahlasına yer verilir (Gölpınarlı, s. 265-270). *Tâhir ile Zühre*, *Arzu ile Kamber*, *Ferhad ile Şirin* gibi halk hikâyelerinde koşma-türkü yerine mâni nazım biçiminin tercih edilmesi mâninin yaygınlığını göstermesi bakımından önemlidir. Millî Edebiyat döneminde yerli-millî konu ve biçimlere yönelen bazı şairler mâni yazmayı denemişlerse de anonim mânilerdeki duyuruşu dile getirmede başarılı olamamışlardır.

Mâni derleme çalışmalarına diğer halk edebiyatı ürünlerinde olduğu gibi XIX. yüzyılın ikinci yarısında başlanmış, Anadolu'nun hemen her yöresinden derlenen mânileri içeren kitaplar yayımlanmıştır (bk. bibl.). Ancak mâni üzerinde yeterli bilimsel çalışmaların yapıldığını söylemek mümkün değildir.

BİBLİYOGRAFYA :

Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig* (haz. R. Rahmeti Arat), İstanbul 1947, I, 329 (3233. beyit), 346 (3448. beyit); I. Kunoş, *Halk Edebiyatı Örnekleri: I-Mâniler*, İstanbul 1339; a.mlf., *Türk Halk Edebiyatı*, İstanbul 1925, s. 56-58, 170-

173; M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul 1926), İstanbul 1981, s. 273; a.mlf., *Anadolu Türklerinin Halk Edebiyatı: I-Mânîler*, İstanbul 1928, tür.yer.; Sadettin Nüzhet [Ergun] – Mehmet Ferit, *Konya Vilâyeti Halkiyat ve Harsiyatı*, Konya 1926, s. 149-207; Kılıslı Rifat [Bilge], *Mânîler*, İstanbul 1928; Ahmet Talat [Onay], *Halk Şiirlerinin Şekil ve Nevî*, İstanbul 1928, s. 37-47; Vasfi Mahir [Kocatürk], *En Güzel Türk Manileri*, İstanbul 1933, tür.yer.; Naki Tezel, *Bilmeceler ve Mânîler*, Ankara 1941; Niyazi Eset, *Mukayeseli ve Neşredilmemiş Mânîler*, Ankara 1944; a.mlf., *Mânîler Kılavuzu*, Ankara 1947; Pertev Nalî Boratav, *Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği*, İstanbul 1946, s. 169-172, 239-242; a.mlf., *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, İstanbul 1992, s. 170-181; a.mlf., "Mânî", *İA*, VII, 285-288; a.mlf., "Mânî", *El* (İng.), VI, 420-421; E. Susey, *Türk Halk Edebiyatı* (trc. İlhan Başgöz), İstanbul 1952, s. 15-16; İlhan Başgöz, *Mânîlerimizden*, Ankara 1959, s. 7-12; a.mlf., "Yayınlar Üzerine", *DTCFD*, III/3 (1943), s. 333-339; Selami Münir Yurdatap, *Niyetli ve İlahî Aşk Mânîleri*, İstanbul 1960; Abdülbaki Gölpınarlı, *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, İstanbul 1963, s. 265-270; Hikmet Dizdaroğlu, *Halk Şiirinde Türler*, Ankara 1969, s. 51-68; L. Sami Akalın, *Türk Mânîlerinden Seçmeler*, İstanbul 1972, I-II; Ata Terzibaşı, *Kerkük Hoyratları ve Mânîleri*, İstanbul 1975; a.mlf., "Türk Edebiyatında Mânî Biçiminin Doğuşu ve Gelişmesi", *TY*, III/3-4 (1961), s. 41-43; *Azerbaycan Halk Yazını Örnekleri* (der. Ehlilman Ahundov, trc. Semih Tezcan), Ankara 1978, s. 141-148; Cem Dilçin, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, Ankara 1983, s. 279-289; Şerif Öktürk, *Türk Mânîleri Antolojisi*, İstanbul 1985; Şükrü Elçin, *Türkiye Türkçesinde Mânîler*, Ankara 1990; Fahrettin Kırzioğlu, "Halk Edebiyatı Deyimlerimiz", *TDL*, XI/128 (1962), s. 659-660; a.mlf., "Halk Edebiyatı Deyimlerimiz-V", a.e., XI/130 (1962), s. 786; Rıza Filizok, "Manilerin Tasnifi Problemi ve Manilerde 'Değişmeyen' Unsurlar", *TDEAD*, sy. 1 (1982), s. 165-175; Nevzat Gözaydın, "Anonim Halk Şiiri Üzerine", *TDL*, LVII/445-450 (1989), s. 3-25; Kowalski, "Mani", *El*, V, 245-246; Pakalın, II, 405-406.



NURETTİN ALBAYRAK

MÂNÎ'

(المانع)

Allah'ın isimlerinden
(esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte "mahrum etmek, vermemek, engel olmak" mânasındaki **men'** kökünden türemiş bir sıfat olup "kötü şeylere engel olan, bunların gerçekleşmesine müsaade etmeyen" anlamında Allah'ın isimlerinden biridir. Men' kavramı Kur'an-ı Kerim'de on altı âyetle yer almakla birlikte bunların hiçbirinde men' eylemi Allah'a nisbet edilmemiştir (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "mn'a" md.). "Mûcizeler göndermemize engel olan tek şey öncekilerin bu tür mûcizeleri yalanlamış olmasıdır" meâlindeki âyetle geçen men' fiilinin

(el-İsrâ 17/59) zât-ı ilâhiyyeye izâfe edilmesi "Allah'ın mûcize göndermeyi terketmesi" anlamında bir istiare olarak kabul edilmiştir (Zemahşerî, II, 674). Mânî ismi hem İbn Mâce hem de Tirmizî'nin esmâ-i hüsnâ rivayetinde yer almış (İbn Mâce, "Du'â", 10; Tirmizî, "Da'âvât", 82), ayrıca men' çeşitli hadislerde isim ve fiil sıgalarıyla Allah'a nisbet edilmiştir (Wensinck, *el-Mu'cem*, "mn'a" md.). Eserlerinde mânî ismine yer veren hemen hemen bütün müellifler, bunun için Hz. Peygamber'in farz namazlardan sonra tekrarladığı rivayet edilen "lâ ilâhe illallâhu vahdehü ..." cümlesinin devamındaki şu ifadeyi kaynak gösterirler: "Allahım! Kimse senin lutfettiğin şeye engel olamaz, kimse de vermediğin şeyi temin edip veremez. Hiçbir zengin'in serveti senin nezinde ona bir fayda sağlayamaz" (Buhârî, "Ezân", 155; Müslim, "Şalât", 94, 205, 306).

Âlimler, genellikle mânî ismini karşıtı olan mu'tî ile (lutfedip veren) birlikte yorumlamışlar ve belli bir dengeyi sağlamaya yönelik dâr-nâfi', kâbız-bâsit vb. isimlerde olduğu gibi birlikte ele alınmasının gereği üzerinde durmuşlardır. Kur'an-ı Kerim'de "atâ" ve "itâ" kavramlarının yanında çoğunlukla aynı mânaya gelen "itâ" kavramı birçok âyetle Allah'a nisbet edilmiş (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "atv", "itâ" md.leri), aynı kavramlar çeşitli hadis rivayetlerinde de zât-ı ilâhiyyeye izâfe edilmiştir (Wensinck, *el-Mu'cem*, "atv", "itâ" md.leri).

Mânî ismi müelliflerce "yaratıklardan dilediğine dilediği şeyi vermeyen, istediğine de istediğini veren" şeklinde geniş çerçevede açıklanmıştır. Bunun yanında daha belirgin anlamlar da verilmiştir. Allah lâıyk olanlardan lutfunu esirgemeyen, olmayanlara da lutfu bulunmayandır (*Lisânü'l-'Arab*, "mn'a" md.). O, dostlarını onların düşmanlarından koruyup kendilerine gelebilecek kötülöklere engel olandır. Allah'ın lutfu bulunmayışı cimrilik değil yerli yerince muamele etmektir. Lutfkârlığı da cömertlik ve merhametinin eseridir (Hattâbî, s. 93-94). Kuşeyrî'ye göre mânî isminin nihaî mânası Cenâb-ı Hakk'ın dostlarından belâyı defetmesi veya dilediği kimselere nimet vermemesidir. Allah'ın, dostlarından belâyı defetmesi güzel bir lutf, dünya malı vermemesi ise ileri derecede bir iyilik sayılır. Allah dünyayı sevdiğine de sevmediğine de verir, fakat dostu olmayan bir kulun kalbini aykırı davranışlardan korumaz (*et-Taḥbîr*,

s. 89). Gazzâlî de mânî ile hafız isimleri arasında münasebet kurarak birincisinin maddî ve mânevî alandaki yok edici veya bozucu sebepleri ortadan kaldırmayı amaçladığını, ikincisinin ise yok olmaktan koruduğunu, böylece hıfz kavramının men'in hedef ve gayesini oluşturduğunu söylemiştir (*el-Makşadü'l-esnâ*, s. 156). Mânî Allah'ın kâinata yönelik (fiilî) isim ve sıfatları içinde mütalaa edilir. Ayrıca "koruyup gözetken, dengede tutan" anlamındaki hafız ismiyle paralellik arzederken "karşılık beklemeden bol bol veren" mânasındaki vehhâb ismiyle denge sağlayıcı bir münasebet içinde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "mn'a" md.; *Kâmus Tercümesi*, "men'c" md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, "mn'a", "atv", "itâ" md.leri; M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "mn'a", "atv", "itâ" md.leri; Buhârî, "Ezân", 155; Müslim, "Şalât", 94, 205, 306; İbn Mâce, "Du'â", 10; Tirmizî, "Da'âvât" 82; Zeccâc, *Tefsiru esmâ'illâhi'l-hüsnâ* (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk), Beyrut 1395/1975, s. 63; Hattâbî, *Şe'nü'd-du'â* (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk), Dimaşk 1404/1984, s. 93-94; Ebû Abdullah el-Halîmî, *el-Minhâc fî şu'abi'l-imân* (nşr. Hilmi M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 200, 206; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Esmâ' ve ş-şifât*, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 205^a-206^a; Kuşeyrî, *et-Taḥbîr fî'l-tezkîr* (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 89; Gazzâlî, *el-Makşadü'l-esnâ* (Fazluh), s. 156, 174; Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut), II, 674; Fahreddin er-Râzî, *Levâmi'u'l-beyyînât* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1404/1984, s. 244.



BEKİR TOPALOĞLU

MÂNÎ'

(المانع)

Şer'i bir hükmün veya sebebinin gerçekleşmesini engelleyen vasıf ya da durum anlamında fıkıh usulü terimi.

Sözlükte "mahrum etmek, vermemek, engel olmak" gibi mânalara gelen **men'** kökünden ism-i fâil olan **mânî'** kelimesi, fıkıh usulünün tedvini ve terimleşmesi sürecinde bu ilim dalında özel bir anlam kazanmış, "varlığı sebebe hüküm bağlanmaması veya sebebin gerçekleşmemesi sonucunu doğuran açık (zâhir) ve istikrarlı (munzabıt) vasıf" şeklinde tanımlanmıştır (Şevkânî, s. 6).

Fıkıh usulünde şer'i hüküm "şâriin iktizâ, tahyîr ve vaz' bakımından mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı veya bu hitabın neticesi" olarak tarif edilip teklîf ve vaz'î olmak üzere iki kısma ayrılır. Bunlardan vaz'î hüküm "şâriin bir şeyi başka bir şey için sebep, şart veya mâni kılması"

(iki durum arasında böyle bir bağın bulunması) şeklinde tanımlandığında mâni' vaz'î hükmün bir çeşidinin adı olmaktadır (bk. HÜKÜM). Nitekim Fahreddin er-Râzî, İbnü'l-Hâcib ve Şevkânî vaz'î hükümleri sebep, şart ve mâni' olarak üç kısımda (*el-Maḥşûl*, I, 24; *Münteha'l-vüṣûl*, II, 7-8; *İrşâdü'l-fuḥûl*, s. 5-6); Âmidî sebep, mâni', şart, sıhhat, butlân ve azîmet-ruhsat olmak üzere altı kısımda (*el-İhkâm*, I, 118-123); Şâtıbî ise sebep, şart, mâni', sıhhat-butlân ve azîmet-ruhsat olmak üzere beş kısımda (*el-Muvâfakât*, I, 187) incelemektedir. Zerkeşî buna edâ-kazâ-iade grubunu da ilâve eder (*el-Baḥrû'l-muḥîṭ*, I, 336-340). Usulcüler içerisinde mâni' kavramı hakkındaki en geniş doktriner değerlendirmeleri yapan kişi Şâtıbî'dir. Bunun sebebi hüküm konusunun Şâtıbî'nin "makâsîdû's-şer'ia" nazariyesinin en önemli unsurlarından birini teşkil etmesi olmalıdır. Klasik dönem usulcülerinin bir kısmı vaz'î hükmü farklı tasniflere tâbi tutar ve mâni' vaz'î hükmün müstakil bir çeşidi olarak görmez (Gazzâlî, I, 93-99; Sadrüşşer'ia, II, 130-131; Molla Hüsrev, s. 285). Mâni' vaz'î hükmün müstakil bir çeşidi olarak inceleyen usulcülerin bu kavramı açıklarken verdikleri örneklerin büyük çoğunluğu, aralarında Hanefîler'in ağırlıkta olduğu diğer usulcülerin ruhsat ve azîmet konusunda verdikleri örneklerle büyük ölçüde benzeşmekte (krş. Şemsüleimme es-Serahsî, I, 117-124; Şâtıbî, I, 285-291), dolayısıyla ikinci grubun mâni' ruhsat ve azîmet kavramları çerçevesinde değerlendirdiği görülmektedir. Öte yandan Hanefî usulcüler, illetin tahsisinin cevazı tartışmasıyla bağlantılı olarak hükmün mâni'ini beş grupta ele alırlar (Sadrüşşer'ia, II, 87-89; Bihârî, II, 277-278, 281).

Mâni', vaz'î hükmün müstakil bir çeşidi olarak inceleyen usulcüler onu sebebin ve hükmün mâni' olmak üzere iki kısma ayırır. Sebebin mâni' varlığı kesin olarak sebebin hikmetini ihlâl eden bir vasıftır. Bu durumda sebebin şartlarından biri ortadan kalkmış demektir. Meselâ zekât için gerekli olan nisab miktarı mala sahip bir kişinin üzerinde bu miktarı etkileyen bir borcun bulunması bu tür bir mâni'dir. Çünkü zekâtın vücûb sebebi nisab miktarına mâlik olmaktır. Bu borç zekâtın vacip olma sebebinin gerçekleşmesini engellemektedir. Hükmün mâni' varlığı sebebin hükmünün zıddını gerektiren bir vasıftır. Burada sebep gerçekleştiği ve şartları bulunduğu halde ona hükmün bağlanmaması sonucunu doğuran bir du-

rum söz konusudur. Meselâ vârisin mûrisini kasten öldürmesi, "Kâtil mirasçı olamaz" hadisi gereği (*Müsned*, I, 49; Dârimî, "Ferâ'iz", 41; Ebû Dâvûd, "Diyât", 18) onun hakkında miras hükmünün doğmasına engel olur. Burada, miras hükmünün sebebi olan akrabalık veya evlilik bağı mevcut olsa ve hüküm için gerekli şartlar gerçekleşmiş bulunsu bile mûrisini öldürme mâni' miras hükmünün doğmasını engellemektedir. Aynı şekilde kâtilin maktulün babası olması durumunda, "Babaya çocuğuna karşılık kısas uygulanmaz" hadisi gereği (Tirmizî, "Diyât", 9) Mâlikiler dışındaki İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre kâtile kısas cezası uygulanmaz. Zira burada kısas hükmünün sebebi olan kasıt ve düşmanlık mevcut ve bu cezanın uygulanması için gerekli şartlar yerine gelmiş olsa bile babalık kısas hükmünün sübûtuna engeldir. Sebepleri gerçekleştiği halde hayız ve nifasın namazın vücûbuna, din farklılığının mirasa engel olması da böyledir. Mâni' illeti ve hükmü hangi aşamada engellediğine göre de bazı ayırmalara tâbi tutulmaktadır (Debûsî, s. 334-335; Zerkeşî, I, 311).

Mâni' teklifi hükümlerle ilişkileri açısından üç kategoride ele alınır. Birincisi teklifi hükümle birleşmesi imkânsız olan mâni'lerdir; uyku, delilik ve baygınlık gibi aklın gitmesinde etkili olan mâni'ler böyledir. Bu tür mâni'ler teklifi hitap için gerekli olan ehliyeti ortadan kaldırır. Zira aklı başında olmayan kimsenin herhangi bir teklifle yükümlü tutulması mümkün değildir. İkincisi teklifin aslı ile birleşmesi düşünülebilen mâni'lerdir ve bunlar da teklifin aslını ortadan kaldırır. Meselâ murdar et veya domuz eti yemeyi ya da içki içmeyi mubah kılabilir her hangi bir zaruret hali böyledir. Bu durumlarda teklifin aslı yani haramlık hükmü ortadan kalkmaktadır ki buna Hanefîler'de "iskat ruhsatı" adı verilir. Üçüncü kategorideki mâni'ler ise teklifin aslını ortadan kaldırmayıp sadece onun lüzumunu ortadan kaldırarak muhayyerliğe çevirir. Buna da "terfi ruhsatı" denilir. Meselâ hastalık cuma namazının vücûbuna mâni'dir. Ancak hasta bir kimse cuma namazını kılarsa namazı sahih olur.

Şer'î hükmün veya onun sebebinin gerçekleşmesi konusunda çok önemli role sahip olan mâni'lerin, teklifi hüküm kapsamındaki dinî değeri ve emredilen / yasaklanan bir husus olması dışında vaz'î hüküm olarak mükellefler tarafından ortaya konulması veya ortadan kaldırılma-

sı yönünde şâriin özel bir kastı bulunmamaktadır (M. Sellâm Medkûr, s. 153). Mükellefin irade ve kastının mânie etkisi de önemli bir metodolojik sorundur. Mükellefin şer'î bir mâni' emredildiği veya yasaklandığı ya da muhayyer bırakıldığı şekilde ifa ya da terketmesi zorunludur. Mükellefin kendiliğinden herhangi bir mâni' ortaya koyma veya ortadan kaldırmaya yönelik girişimine gelince, onun yöneldiği mâni' şer'an da kabul edilmiş bir mâni' ise bu takdirde onun kastı şâriin maksadına uygun düşmüş demektir ve bu tür şer'î bir mâni' normal olarak kendi fonksiyonunu icra eder. Ancak mükellefin yöneldiği mâni' şer'an kabul edilmiş veya yok hükmünde bir mâni' ise bu tür bir mâni' dinî bir değeri yoktur ve hukuken de yok hükmündedir. Zira burada mükellef, şer'î bir hükmün sebebi tahakkuk ettiği halde söz konusu hükmü iptal etmek için kendiliğinden mâni'ler icat etmeye kalkışmakta ve böylece şâriin maksadına muhalefet etmektedir. Meselâ nisaba mâlik olan bir kimse, kendisinden zekâtı düşürmek amacıyla ve yıl geçince de kullanmadan iade etmek kastıyla borç alacak olsa onun bu borcu yani mâni' yok hükmündedir ve o zekâtla mükelleftir.

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, I, 49; Dârimî, "Ferâ'iz", 41; Ebû Dâvûd, "Diyât", 18; Tirmizî, "Diyât", 9; Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkḥ* (nşr. Halîl Muhayyiddin el-Mîs), Beyrut 1421/2001, s. 334-335; Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Uṣûl* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1393/1973, I, 117-124; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, Bulak 1324, I, 93-99; Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl*, Beyrut 1408/1988, I, 24; Seyfeddin el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-aḥkâm*, Kahire 1387/1968, I, 118-123; İbnü'l-Hâcib, *Münteha'l-vüṣûl*, Bulak 1403/1983, II, 7-8; Karâfî, *el-Furûk*, Kahire 1347 → Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), I, 110-112; Sadrüşşer'ia, *et-Tavzîḥ fi halli gâvâmiẓi't-Tenkîḥ* (Teftâzânî, *et-Telviḥ* içinde), Kahire 1377/1957, II, 87-89, 130-131; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I, 187, 265-266, 273-291; Zerkeşî, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ* (nşr. Abdülkâdir Abdullah el-Ânî), Küveyt 1413/1992, I, 310-312, 336-340; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-uṣûl*, İstanbul 1296, s. 285; Bihârî, *Müsellemü's-şübût fi usûli'l-fıkḥ* (Gazzâlî, *el-Müstasfâ* içinde), Bulak 1324, II, 277-278, 281; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuḥûl*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 5-6; M. Ebû Zehre, *Uṣûlû'l-fıkḥ*, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 62-64; M. Sellâm Medkûr, *Mebâhişü'l-hüküm 'inde'l-uṣûliyyîn*, Kahire 1379/1959, s. 150-154; Saîd Ali M. el-Humeyrî, *el-Hükümü'l-vad'î 'inde'l-uṣûliyyîn*, Mekke 1405/1984, s. 261-288; Abdülazîz b. Abdurrahman b. Ali er-Rebia, *'inde'l-uṣûliyyîn*, Riyad 1407/1987, s. 109-178; Zekiyyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1990, s. 232.



FERHAT KOCA

MANİHEİZM

III. yüzyılda

Mani tarafından eski İran'da kurulan ve günümüzde müntesibi bulunmayan gnostik bir din.

Mani 216 yılında Güney Mezopotamya'da doğdu. Ailesinin heterodoks hristiyan mezhebi Elkesai'ya bağlı olması, içinde yetiştiği ortam ve Maniheizm'deki hristiyan unsurlarının kaynağı hakkında bir fikir vermektedir. Kaynaklarda on iki yaşında iken Mani'ye bir meleğin görüldüğü, yirmi dört yaşına geldiğinde "ikizi" (Tavm) adını verdiği bu melekten aldığı öğretiler doğrultusunda yeni dini yaymaya başladığı belirtilmektedir. Sâsânî Kralı I. Şâpûr zamanında Mani'nin hareketine müsamaha gösterilmiş ve bu sayede Mani başta İran olmak üzere çeşitli bölgelerde dinini yayma fırsatı bulmuştur. Kral I. Behram'ın son günlerine kadar süren bu olumlu hava, imparatorluğun Mecûsî başrahibi Kartir'in öncülüğünde Maniheizm'le karşı yoğun bir sindirme kampanyası başlatılması neticesinde sona ermiştir. Yakalanıp zindana atılan Mani 276'da öldürülmüştür.

Mani'nin öğrencileri onun misyonunu devam ettirmiş, Mani'yi Mecûsîler'e "Zerdüş'tün mânevî oğlu," Budistler'e "geleceğin Buda'sı" (Maitraya) ve hristiyanlara "Faraklit" şeklinde anlatmışlardır. Gelişmiş bir misyonerlik teşkilâtına sahip olması sebebiyle Güney İran ve Mezopotamya sınırlarını aşarak Mısır, Anadolu, Avrupa ve Asya içlerine kadar ulaşan Maniheizm IV. yüzyılda Hristiyanlığın en büyük rakibi konumuna gelmiş, VIII. yüzyılda Böğü Han'ın gelmesiyle Doğu Türkistan'da Uygurlar'ın resmî dini olmuştur. Ancak VI. yüzyıldan sonra Batı'da, XII. yüzyıldan sonra da Asya'da gerilemeye başlamıştır. Mezopotamya ve İran'ın VII. yüzyılda müslümanlar tarafından fethedilmesiyle Maniheizm'e zimmilik statüsü tanınmış ve Abbâsî döneminde olduğu gibi bazı zamanlarda konulan yaptırımlar dışında genelde dinî açıdan müsamaha gösterilmiştir. Ortaçağ'da Maniheizm, düalist karakterli çeşitli heterodoks hristiyan mezheplerinin oluşumunu etkilemiştir. VII. yüzyılda Ermenistan'da ortaya çıkan Paulikanlar, X. yüzyıldan itibaren Balkanlar'da görülen Bogomiller ve XII-XIII. yüzyıllarda Güney Fransa ve Kuzeydoğu İtalya'da etkili olan Katarlar ve Albigenler'le Maniheizm arasında önemli paralellikler mevcuttur. Bu akim-

lar Ortaçağ Maniheizmi veya Neo-Maniheizm olarak da adlandırılmaktadır.

Kutsal Metinler. Mani, sağlığında öğrencilerini yazıya geçiren ve bazılarını çizimlerle süsleyen ender din kurucularındandır. Aralarında Hayat İncili, Hayat Hazinesi, Şapuragan, Pragmateia, Sırlar Kitabı, Devler Kitabı, Mektuplar ve İlâhiler'in bulunduğu, Süryânî ve Pehlevî dillerinde yazılmış olan bu eserler, ancak Mani'nin öğrencilerinin eserlerinde parçalar halinde günümüze ulaşmıştır. Dolayısıyla öğrencileri ve takipçileri tarafından farklı dillerde (Kiptice, Süryânîce, Uygurca, Çince, Farsça ve Latince) kaleme alınan veya derlenen bu yazmalar Maniheizm'in ilk elden kaynaklarını oluşturmaktadır. Mani'nin Mektupları, İlâhî Kitabı, Hayat İncili Yorumu, Köln Mani Kodeksi ve Vaazlar bunlardandır.

İnanç Esasları. Maniheizm inancın temelini, ışık ve karanlık yahut iyilik ve kötülük şeklindeki birbirine zıt iki aslî prensibe dayanan gnostik bir düalizm oluşturmaktadır. Nitelik olarak tamamen farklı karakterlere sahip olan bu prensiplerin her ikisi de ezelî ve ebedîdir. Sevgi, iman, sadakat, iyilik, hikmet özelliklerini temsil eden ve hava, rüzgâr, ışık, su, ateşten oluşan ışık âleminin hâkimi yüce ışık (nur) tanrısıdır. Ulûhiyyet, nur, güç ve bilgi kudretine sahip olan bu tanrı "yüceliğin babası, ışık âleminin kralı", bazan da İran geleneğine uygun olarak Zervân (Zervân) şeklinde adlandırılmaktadır. Işık âlemi için "hayat ağacı" tasviri de kullanılmaktadır. Aynı şekilde karanlık âleminin başında çoğunlukla canavar olarak tanımlanan karanlık kralı ya da tanrısı bulunmaktadır. Onun etrafında da sayısız kötü varlık ve duman, ateş, rüzgâr, acı su, karanlıktan oluşan beş zulmet âlemi ve her bir zulmet âleminin yöneticisi olan insan üstü varlıklar (arkon) vardır. Tamamen olumsuz niteliklerle ve "ölüm zehiri" denilen bir dumanla kaplanmış olan bu âlemde maddeyi sembolize eden, sayısız dallarından savaş, şiddet, kin ve her türlü kötülüğün fışkırdığı bir "ölüm ağacı" mevcuttur. Bu iki âlem arasında yaşanan sonsuz çekişme açısından zaman Mani tarafından üçe ayrılmıştır: Pasif mücadelenin söz konusu olduğu geçmiş ve gelecek zamanlarla aktif bir mücadeleye sahne olan şimdiki zaman.

Maniheizm'e göre bu mücadele, kaos ve verimsizlik özelliklerine sahip olan karanlığın (huşuk) hayat ve düzeni temsil eden ışık âlemini ele geçirmek amacıyla

saldırıya geçmesiyle başlar. Karanlığı tekrar kendi mekânına hapsederek ezeli pasif konumuna döndürebilmek için kurtuluş planı yürürlüğe konur. Plan gereği bu âlemde tutsak olan ışık ruhlarını kurtarmak üzere gönderilen ışık elçilerinin faaliyetleriyle kâinat, yeryüzü, hayvanlar ve bitkiler oluşturulur. Dolayısıyla bütün bu varlıklar, karanlıkla ışık unsurlarından oluşan zıt ilkelerin farklı oranlarda birleşmesiyle meydana gelmiştir. Bu süreçte ilk insan çifti olan Âdem ve Havvâ da oluşturulur. Bütün gnostik sistemlerde olduğu gibi Maniheizm'de de insanın yaratıcısı Tanrı değil kötülük güçleridir. Böylece insanda da diğer varlıklarda olduğu gibi hem ışık unsuru (ruh) hem kötülük unsuru (beden) bulunmaktadır. Işık tanrısı insana kurtuluşun yolunu öğretmek üzere "muhteşem İsa'yı" gönderir. Ondan kurtarıcı ilâhî bilgiyi alan Âdem, kendi mahiyeti ve ilâhî âlemle ilgili hakikatı kavramak suretiyle kurtuluşu hak etmiş olur. Bu arada Âdem, kendisini bu süflî âleme bağlayacağı için daha az ışık parçacıkları taşıyan Havvâ ile cinsel ilişkide bulunmaması konusunda da İsa tarafından uyarılır ve başlangıçta buna riayet eder. Bunun üzerine Havvâ babası kötü arkonla birleşir ve Kâbil doğar. Ardından Kâbil'le birleşir ve Hâbil doğar. Bu uygunsuz birleşmeler birbirini takip eder. Daha sonra bir arkon (Sindid) Havvâ'ya Âdem'i sihirle nasıl kandıracağını öğretir ve onunla birleşmesini sağlar. Bu birleşmeden de Âdem'in gerçek oğlu ve gnostiklerin atası olarak kabul edilen Şit doğar. Âdem Şit'e hakikati öğretir. Bu arada Sindid, Âdem'le tekrar birleşmesi için Havvâ'yı kışkırtır. Âdem yine aldanmak üzereyken Şit babasını ikaz eder ve onu kendisiyle birlikte doğuya, ışık âlemine gelmeye davet eder. Böylece öldükten sonra Âdem ve onun nesli ışık âlemine yükselir. Havvâ ve nesli ise cehenneme gider.

Bu şekilde kötü beden içerisinde ışık âlemine ait olan ruhun hapisane hayatı yaşadığı insanlık üremeye ve çoğalmaya başlar. Fakat Âdem'den kaynaklanan insanlığın kurtuluşu için İsa, bütün ışık elçilerinin babası olarak kabul edilen "ışık zihni"ni (Manuhmed) görevlendirir ve o kurtarılacak olan her insana mânen gelir. Ruh onu beşli özelliğinden tanıır ve davete icâbet eder. Kurtuluşu hak etmeyen, dolayısıyla ışık zihni tarafından uyandırılmamış olan ruh ise kurtuluşu hak edene ya da son hesap gününe kadar yeryüzünde tekrar tekrar doğar. Ruhun bu

sınırlı ruh göçüne (reenkarnasyon) tâbi olması bir yönden onun kötülükten temizlenme süreci, diğer yönden uyarılmayı hak etmeyen ruha beden hapisanesinde kalma cezasının verilmesi olarak görülmektedir.

Maniheistler, çeşitli zamanlarda ışık elçilerinin (Faraklit) insanlara kurtuluş yolunu öğretmek üzere yeryüzünde yaşadıklarına ve Mani'nin bu elçilerin sonuncusu olduğuna inanırlar. Dolayısıyla Zerdüşt, Buda ve İsa gibi şahsiyetlerin insanlara ışık yolunu tebliğ eden ve Mani'nin gelişine zemin hazırlayan elçiler olduğuna inanılır. Mani'nin ardından başka bir elçi gelmeyecek, ancak yalancı elçiler zuhur edecektir. Mani yeryüzünden ayrıldıktan sonra doğrudan ışık âlemine gitmemiştir; yükselişteki ilk durak olan ayda yeryüzündeki son ışık nüvesinin de kurtuluşuna kadar beklemekte ve oradan ruhlarla yol göstermeyi sürdürmektedir. Maniheizm'e göre beden hapisanesinden kurtulan ruh önce Samanyolu'nu izleyerek aya yükselir. Bir müddet burada ikamet edip güneşe geçer, bir müddet de burada kaldıktan sonra ışık âlemindeki dünyalara (aeon) yükselir.

Mani'ye göre ruhların ışık âlemine yükselmesine paralel olarak dünyada zulüm

ve şiddet artacak, kötülük çoğalacaktır. Âhir zamanda yalancı peygamberler zuhur edecek ve yalancı Mithra (deccâl) ortaya çıkıp insanları saptırmaya çalışacaktır. Son ışık parçasının da kurtuluşunun yakın olduğu bir dönemde dünyanın sonunun yaklaştığının habercisi olan büyük bir savaş çıkacak, ardından dünyaya yalnızca günah ve kavga hâkim olacaktır. Daha sonra ışık elçisi İsa Mesih ikinci defa yeryüzüne gelecek ve insanları yargılamaya başlayacaktır. O ana kadar henüz süflî yeryüzünden ayrılmamış olan Maniheistler ona katılarak sağ tarafına oturacak ve meleklerle dönüştürülecektir. Onun solunda yer alan günahkârlar ise cehenneme atılacaktır. Ardından İsa Mesih'in Samanyolu şeklindeki ilâhî varlığa ve kâinatı ayakta tutan beş ışık ruhuna yerlerinden ayrılmaları için işaret vermesiyle bütün kâinat çökecek ve 1468 yıl sürecek olan büyük bir ateş çıkacaktır. Işık elçisiyle birlikte son ışık unsurları da ilâhî ışık âlemine yükselirken savaşı kaybeden karanlık güç ve taraftarları, kendileri için hazırlanmış olan büyük bir çukura çekilecek ve çukurun deliği büyük bir kayayla kapatılacaktır. Böylece iyilikle kötülük arasındaki aktif mücadele dönemi tamamlanmış olacak ve geçmişte ışık ve karanlığın birbirinden ayrı olarak varlıklarını sürdürdükleri aslî konuma tekrar dönüşmüş olacaktır.

Dinî Kurallar. Mani'nin öğretilerine göre kurtuluşu elde etmek için ruhun "beş emir" ve "üç mühür" olarak adlandırılan bazı fiillerden uzak durması ve çeşitli kurallara uyması gerekmektedir. Beş emir arasında oruç, dua ve sadakayı yerine getirmek, yalan söylememek, hiçbir canlıyı öldürmemek ve et yememek, temizlik ve sağlığa dikkat etmek, mala mülke önem vermeyip fakirliği gözetmek ve alçak gönüllü olmak yer alır. Üç mühür ise eline, diline ve gönlüne (düşüncesine ya da beline) hâkim olmak prensibidir. Ağzın mührü kötü söz söylememeyi, bitkilerden daha az ışık unsuru taşıdığı için etten kaçınmayı, sarhoş ettiği ve ışık tanrısını düşünmekten alıkoyduğu için içki içmeyi gerektirir. Elin mührü ise inanana, madde içerisinde tutsak olan ışık unsurlarına zarar verecek herhangi bir davranışta bulunmaktan alıkoymak demektir. Buna göre ideal davranış tarzı hayvan öldürmemeyi, bitkilere zarar vermemeyi, hatta toprağı sürmemeyi ve hasat yapmamayı gerektirir. Gönlün ya da belin mührü ise evlenmemeyi ve cinsellikten uzak durmayı öngörür. Maniheizm'e göre

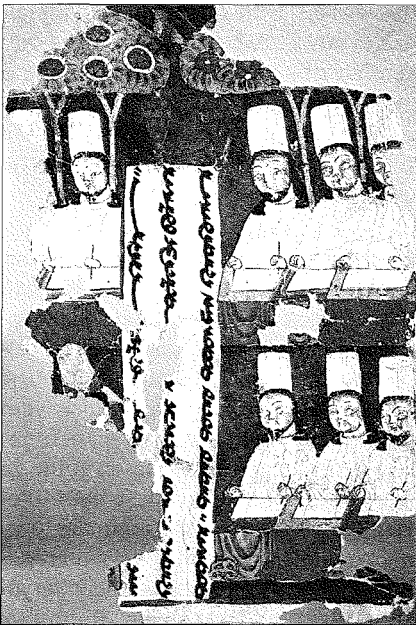
re maddî varlığın devamını sağlayan ve yeni bedenlerin oluşmasına imkân veren evlenme kötü arkonların âdetini taklitten ibarettir.

Kurallara uyma noktasında Maniheist cemaat tam anlamıyla kurallara bağlı kalan seçkinler, kurallara tam olarak riayet etmeyen ve halkın ekserisini oluşturan dinleyiciler olmak üzere ikiye ayrılır. Seçkinler öldüklerinde temizlenmiş olarak doğrudan ışık âlemine yükselirler. Kurallara riayet etmeyenlerse seçkinler tabakasından biri olarak doğuncaya kadar reenkarnasyona tâbi olurlar. Onların, seçkinlere yaptıkları hizmetler ve dinî öğretiyi destekleme konusunda gösterdikleri tutum bir sonraki hayatlarında daha iyi biri olarak bedenleşmelerini sağlayacaktır. Ayrıca yalnız şu on kurala uymaları dine mensubiyetlerinin devamı için yeterli olmaktadır: Tek evlilik yapmak, zinadan, yalandan, hırsızlıktan, riyakârlıktan, putperestlikten, sihirden, hayvanları öldürmekten ve dinî herhangi bir şüpheden uzak durmak, seçkinlere hizmet etmek.

İbadet. Maniheizm'in temel ibadetleri arasında dua ve oruç yer almaktadır. Dinleyiciler günde dört defa ibadet ederken seçkinlerin yedi vakit kuzeye dönerek dua etmeleri şarttır. Dua sırasında yüce ışık tanrısına hamd ve tesbihi içeren çeşitli metinler ve ilâhiler okunur. Ayrıca pazar günleri tutulan haftalık orucun yanı sıra yılın çeşitli zamanlarına serpiştirilmiş oruç günlerine riayet söz konusudur. Seçkinler yılın toplam 100 gününü oruçlu geçirirken dinleyiciler yılda toplam otuz günlük oruçla mükelleftir. Kutsal günler ve bayramlar arasında Berna kutlaması ya da anma töreni ilk sırada yer alır. Mani'nin ıstırap çekerek öldürülmesi anısına oruç ve yıllık tövbe ayı olan on ikinci ayın sonunda düzenlenen bu törende Mani için çeşitli ilâhiler, dualar ve methiyeler okunur. Bundan başka musafaha yapma ve kutsama törenleri, ölümler için anma töreni de yapılmaktadır. En önemli âyinlerinden biri de seçkinlerin günlük genel yemeğinin dinleyiciler tarafından düzenlenmesidir. Ayrıca haftalık tövbe ve günah itirafı törenleriyle yılda bir defa cemaat halinde yapılan tövbe âyini vardır. Dinleyicilerin gelirlerinin yedide ya da onda birini cemaat için vermeleri de dinî görevler arasında sayılmaktadır.

Vaaz, dinî öğretilerin tâlimi, cemaati temsil etme ve âyinleri idare etme gibi işler seçkinler grubu tarafından yürütülür. Belli bir hiyerarşiye göre düzenlenmiş

Türkistan'ın Tüfhan bölgesinde Cotsko'da VIII-IX. yüzyıllarda yazılmış bir Maniheist kitabındaki minyatür (Berlin Museum für Indische Kunst, nr. III, 6368)



olan bu grup Mani'nin vekili olarak cemaati yöneten bir lider, on iki öğretici, yetmiş iki piskopos, 360 kişilik yaşlılar grubu ve sıradan seçkinlerden oluşmaktadır. Sıradan seçkinler arasında kadınlar da yer alırken diğer birimler sadece erkeklerle mahsustur.

İslâm Kaynaklarında Maniheizm. Maniheizm, tevhid inancına aykırı olan düalist karakterli ve âlemin ezeliğini gerektiren inanç sistemleri sebebiyle kelâm kitaplarının ilâhiyyât bölümlerinde, "el-milêl ve'n-nihal" türü mezhepler tarihi kitaplarında ve diğer tarih kaynaklarında kurucusunun ismine nisbetle Mânîyye, Mânîviyye veya Mennânîyye isimleriyle ele alınmıştır.

Ebû'l-Hasan el-Eş'arî *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinde (s. 332, 336, 337, 349). Mennânîyye'nin insanı kendileri de cisim olan beş duyardan ibaret saydığını, onlara göre her şeyin nur ve zulmetten meydana geldiğini belirtmiştir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd*'inde (s. 239-249), Mennânîyye'nin âlemin nur ve zulmet olmak üzere kadîm ve ezeli iki prensipten yaratıldığına, bunların bir gün ayrılacağına inandığını aktardıktan sonra onların tasvir ettikleri prensiplerin ve birleşmelerinden meydana gelen âlemin de aslında sonlu olduğunu ispat yönünde farklı deliller ileri sürmüştür. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muḡnî* adlı eserinin diğer dinlere ayırdığı V. cildinde (s. 9-15) öncelikle tevhid inancına aykırı bulunduğu düalist inanç sistemlerini (Seneviyye) ele almış, onlardan Mânîyye'nin âlemin nur ve zulmet olmak üzere kadîm ve ezeli iki prensipten yaratıldığına, bu iki aslın da farklı cevher, nefis, fiil ve sıfatlara sahip bulunduğu inandığını, ancak yaratılışı sağlamakta iki kadîm aslın bir araya gelme ve ayrılma hususunda görüş ayrılığına düşüğünü belirtmiştir.

Abdülkâhîr el-Baḡdâdî, Mani'nin tenâsûhe ve âlemin ezeliğine inandığını, ona göre bedenlerinden ayrıldıktan sonra doğru kimselerin ruhlarının nura giderek orada ebedî mutluluk içinde kalacağını, kötülerin ruhlarının ise arıncaya kadar hayvanların bedenlerine geçeceğini ve daha sonra nura kavuşacağını aktarmaktadır (*el-Fark*, s. 271). Şehristânî ise Mânîviyye olarak adlandırdığı bu dinin, âlemin nur ve zulmetten meydana geldiği temel prensibi üzerine kurulduğunu ifade ettikten sonra bu iki prensibi birbirinden ayıran temel özelliklere geniş yer vermiş, âlemi meydana getirmek için bir

araya gelmeleri hususunda ortaya çıkan görüş ayrılıklarına değinmiş, Mani'nin bütün mallardan onda bir nisbetinde zekâtı, günde dört vakit namazı ve duayı emrettiğini, yalan söylemeyi, adam öldürmeyi, hırsızlığı, zinayı, sihri ve putlara tapınmayı yasakladığını belirtmiştir (*el-Milêl*, I, 244-249). Tarihçi Ya'kûbî de Sâsânî Kralı I. Şâpûr ve I. Behram dönemlerinde Mani'nin ve onun ölümünden sonra öğrencilerinin faaliyetleri hakkında bilgi vermekte, Mani'nin kitapları ve öğretilerini de ana hatlarıyla tanıtmaktadır (*Târîḥ*, I, 159-161).

BİBLİYOGRAFYA :

Ya'kûbî, *Târîḥ*, I, 159-161; Eş'arî, *Maḳālât* (Ritter), s. 332, 336, 337, 349; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 239-249; Baḡdâdî, *el-Fark* (Abdülhamîd), s. 271; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muḡnî*, V, 9-15; Şehristânî, *el-Milêl* (Kilânî), I, 244-249; S. Runciman, *The Medieval Manichee*, Cambridge 1955; J. P. Asmussen, *Manichaean Literature*, New York 1977; *The Cologne Mani Codex* (trc. R. Cameron – A. J. Dewey), Missoula 1979; K. Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of an Ancient Religion* (trc. R. Mc. L. Wilson), Edinburgh 1983, s. 326-342; S. N. C. Lieu, *Manichaeism*, Manchester 1985; Harun Güngör, "Maniheizm", *Eḳ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V (1988), s. 145-166; G. Gnoli, "Manichaeism", *ER*, IX, 161-170; W. Sundermann, "Dinâvariya", *Etr.*, VII, 418-419.



ŞİNASİ GÜNDÜZ

MANİSA

Ege bölgesinde şehir
ve bu şehrin merkez olduğu il.

Eski adı Sipylos (Sipil) olan Manisa dağının kuzey eteğinde Gediz nehrinin geçtiği ovanın kenarında denizden 50-70 m. yükseklikte yer alır. Anadolu'nun iç kesimlerini Ege denizi kıyılarına bağlayan yol üzerinde önemli bir yerleşim yeridir. Tarih boyunca bu özelliğini koruyan şehir, Osmanlı döneminde XVI. yüzyıl sonlarına kadar hânedan mensubu şehzadelerin idarî tecrübe kazanmak üzere bulundukları siyasî merkez olarak dikkati çekmiştir. Manisa adının nereden geldiği hususu tartışmalıdır. Genel olarak adını bu bölgeye yerleşen Magnetler'den aldığı, bundan dolayı Magnesia dendiği kabul edilir. Antik kaynaklarda Büyük Menderes nehri civarındaki Maiandros (Menderes) Magnesia'sından ayırt edilmek için buraya Magnesia ad Sipyllum (Sipil Manisası) denmiştir. Magnesia zamanla Türk hâkimiyeti sırasında Mağnisiye, Mağnisa, Manisa şekline dönüşmüştür.

Tarih. Eskiçağ'larda Batı Anadolu'nun Lydia / Lidya denilen kesiminde yer alan şehrin ne zaman ve nasıl kurulduğu bilinmemektedir. Bugünkü şehrin 7 km. kadar doğusunda bulunan harabelerin (Tantalıs) ilk iskân mahalli olduğu ve milâttan önce II. bine çıkan bir geçmişi bulunduğu ileri sürülür. Hititler'in etki alanına giren ve milâttan önce XII. yüzyıl başlarından itibaren Anadolu'ya gelen kavimlerce tahrip edilen bu şehrin yerine Frigler'in Spilyos adlı bir yerleşim yeri kurdukları, milâttan önce VII. yüzyılda bu civarda ortaya çıkan ve Magnesia denilen şehrin bunların yerini aldığı belirtilir. Sipil / Manisa dağının eteklerinde son derece müstahkem bir mevkiye önündeki geniş ovaya hâkim bulunan Magnesia bir süre Lidyalılar'ın idaresinde kaldı. Onların Persler'e yenilmesi üzerine (m.ö. 546) I. Pers satraplığına dahil edildi. Meşhur kral yoluna yakın olması sebebiyle ekonomik yönden gelişme gösterdi. Ardından Büyük İskender'in nüfuzu altına girdi. Onun ölümünden (m.ö. 323) sonra haleflerinin (Diadokhlar) mücadelesine sahne oldu. I. Selevkos milâttan önce 281'de bütün Küçük Asya'yı ele geçirdi. Şehri oğlu I. Antiokos'un idaresine verdi. Milâttan önce 245 yılına ait bir kitâbeden şehrin Smyrnalı (İzmir) bir kumandanın idaresinde askerî bir koloni olduğu anlaşılmaktadır. Burası bir şehir (polis) değil askerî bir üs haline gelmiş ve İzmir ile birleşmişti. Selevkiler arasındaki taht mücadelelerinden etkilenen şehir bir ara Bergama Kralı I. Attalos'un nüfuzu altına girdi. III. Antiokos'un kuzeni Akhaios milâttan önce 220'de burayı yeniden ele geçirdi. Milâttan önce 190'da Romalılar Magnesia yakınlarındaki savaşta III. Antiokos'u yenince şehir halkı elçiler göndererek Roma hâkimiyetini kabul etti. Roma Senatosu, şehri savaş sırasında kendilerine yardım eden Bergama Kralı II. Eumenes'e bıraktı (m.ö. 189). Bergama hâkimiyeti altında iken para basma yetkisi tanındı. Milâttan önce 133'te Bergama Krallığı'nı vesayet altına alan Romalılar milâttan önce 126'da Bergama Krallığı'nın kontrolünü ele geçirdi. Magnesia da onların hâkimiyetinde muhtar bir yönetime kavuştu. Bir ara Pontus Kralı Mithridates'in hâkimiyetine girdiyse de bu durum çok kısa sürdü. Roma idaresi altında Asya eyaletinin önemli bir şehri oldu. Milâttan önce 20'de Augustus'un eyalet düzenlemeleri sırasında yarı otonom bir statü kazandı. Milâttan sonra 17'de bütün Gediz havzasını etkileyen şid-

detli depremde büyük hasar gördü. İmparator Tiberius tarafından yeniden inşa edildi. İmparator Claudius döneminde (41-54) su seti yapıldı. Efes-Manisa-Sipil yolu tamir gördü. Roma'nın ikiye ayrılması üzerine Doğu Roma'nın Batı Anadolu'daki önemli askerî üslerinden biri haline geldi, etrafı surlarla çevrildi ve tahkim edildi. Ayrıca bir piskoposluk merkezi oldu ve Thrakesion idarî bölgesi içinde kaldı. Latinler'in 1204'te İstanbul'u almalarından sonra İznik İmparatorluğu'nun sınırlarına dahil edildi. İmparator III. İoannes Vatatzes (1222-1254) bir süre Magnesia'da oturdu, kendi adına bir kilise yaptırdı ve öldüğünde buraya gömüldü.

1071'den itibaren Anadolu'ya giren Türkler'in Ege sahillerine kadar uzandığı bilinen akınlarında şehrin nasıl etkilendiği hakkında bilgi yoktur. Ancak kuvvetli bir askerî istihkâma sahip bulunması bu akınlar sırasında durumunu koruduğuna işaret eder. Anadolu Selçuklu Devleti ile Bizans İmparatorluğu'nun sınır hattının biraz gerisinde kalan Magnesia'nın durumunda XIII. yüzyılın sonlarına kadar önemli bir değişiklik olmadı. Anadolu'nun Moğol nüfuzu altına girmesi sınır hattındaki diğer şehirler gibi Magnesia'yı da etkiledi. Moğol baskısından kaçan Türkmen boyları Batı Anadolu bölgesine yığıldı ve 1280'lerden itibaren siyasî birlikler kurarak bölgedeki şehirleri ele geçirmeye başladı. Bizans imparatoru 1302 baharında oğlu Mikael'i (IX.) bölgeye gönderdi. Magnesia yakınlarında kamp kuran Mikael Türkler tarafından kuşatıldı. Mağlûbiyete uğratılınca buradan Bergama'ya çekildi. Magnesia Bizanslı süvari askerlerinden Attalios adlı birinin yönetimine geçti. Türkler'le savaşmak üzere Bizanslılar tarafından parayla tutulan Katalan / İspanyol askerî grubu Roger de Flor liderliğinde 1304'te şehre geldiyse de Attalios kendileriyle anlaştı ve onları içeri sokmadı. Katalanlar burayı ganimetlerini muhafaza ettikleri bir depo gibi kullandılar. Hatta kurmayı düşündükleri

bağımsız İspanyol prensliğinin idarî üssü yapmayı da planladılar. Şehre giremeyince kuşatma altına aldılar da daha sonra geri çekildiler. Onların ayrılması üzerine Türkler baskılarını daha da arttırdılar. Bölgede faaliyet gösteren Saruhan Bey, 1305'e doğru etrafını ele geçirdiği şehri 1310'dan sonra 1314'e doğru uzun bir ablukanın ardından zaptetmeyi başardı. Manisa'nın fetih tarihi ve nasıl ele geçirildiği hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Halk arasındaki efsaneler Saruhan Bey'in Kırtık / Çaybaşı mevkiinden şehre girdiğini belirtir.

Saruhanogulları'nın merkezi olarak gelişme gösteren Manisa ilk defa Yıldırım Bayezid'in 791-792 (1389-1390) kışındaki askerî harekâtı sırasında Osmanlı idaresi altına alındı. Timur'un Yıldırım Bayezid'i yendiği Ankara Savaşı'ndan sonra yeniden Saruhanogulları'nın idaresine girdi. Ancak ondan önce Timur'un Batı Anadolu seferi ve İzmir kuşatması sırasında Timurlu askerlerin karargâhı oldu. Timur'un torunu Emîrzade Muhammed Sultan burada kışladı. Timurlu ordusunun çekilmesinin ardından Saruhanoglu Orhan Bey 17 Ağustos 1402'de şehre gelip idareyi ele geçirdi. Osmanlı Padişahı Çelebi Mehmed 1405-1406'da Manisa üzerine yürüyerek şehre girdiyse de onun çekilmesinden sonra Saruhanoglu İshak Bey'in diğer oğlu Saruhan Bey buraya hâkim oldu. Osmanlı idaresi ancak 818'den (1415) biraz önce tam olarak kurulabildi. Osmanlı hâkimiyetine girmesinin ardından şehrin karşı karşıya kaldığı ilk olay, Şeyh Bedreddin'in müridlerinden Torlak Kemal'in yakalanarak Manisa'da idam edilmesidir (819/1416). Bunun ardından İzmir Beyi Cüneyd'in sebep olduğu karışıklıklardan etkilendi. Yanında muhtemelen Saruhanogulları'na mensup şahısların da bulunduğu Cüneyd Bey şehir yakınlarında Osmanlı kuvvetleri karşısında yenildi (827-828/1424-1425). II. Murad bölgede sükûneti sağladıktan sonra buraya idareci olarak oğlu Alâeddin'i gönderdi (841/1437). Şehir XVI. yüzyılın sonlarına

kadar önemli bir olayla karşılaşmadı, ancak şehzadelerin gelişi, aralarındaki taht mücadeleleri, buradan padişah olarak ayrılmaları belli başlı hadiseleri oluşturdu. Bu dönemde âdeta ikinci bir siyasî merkez haline geldi. Özellikle II. Murad'ın, oğlu Mehmed'le (II) saltanat değişimi ve Manisa'ya gelişi ilk defa burayı bir siyasî merkez olarak Bursa ve Edirne'nin önüne çıkardı. Manisa'da tahttan çekilmiş bir padişah gibi davranmayan II. Murad şehrin imarında rol oynadı. Yeniden tahta geçince de oğlu Mehmed'i tekrar Manisa'ya yolladı (850/1446). II. Mehmed burada iken oğlu Bayezid (II) doğdu, ikinci defa tahta çıkınca da ortanca oğlu Mustafa'yı şehre gönderdi. Daha sonra Manisa II. Bayezid'in oğulları Abdullah'a, Şehinşah'a, Korkut'a, Âlemşah'a ve Mahmud'a ev sahipliği yaptı. Bu son iki şehzade Manisa'da iken vefat etti (909/1503 ve 913/1507). II. Bayezid'in oğulları arasındaki taht kavgası sırasında Manisa tekrar ön plana çıktı. Şehzade Korkut bir olubitti ile gelip yeniden şehre yerleşti. Yavuz Sultan Selim babasını tahttan indirip padişah olunca Manisa'daki Korkut'un üzerine yürüdü, şehri kuşattı. Korkut gizlice kaçtı; Yavuz Sultan Selim, şehirde ve bölgede bozulan düzeni yeniden sağlamak için oğlu Süleyman'ı (Kanûnî) idareci olarak tayin etti (919/1513). Şehzade Süleyman 926'da (1520) tahta çıkıncaya kadar şehirde annesi Hafsa Sultan ile birlikte kaldı. Padişah olunca da 921'de (1515) Manisa'da doğan oğlu Mustafa'yı şehre yolladı (Receb 939 / Şubat 1533). Onun 948'de (1541) Amasya'ya nakli üzerine yerine Receb 949'da (Ekim 1542) Şehzade Mehmed geldi. Mehmed 950'de (1543) burada hastalanıp öldü. Bunun üzerine Selim (II) 951'de (1544) Manisa'ya tayin edildi. Burada iken annesi Hürrem Sultan ve kardeşi Cihangir gelip onu ziyaret etti (953/1546). Aynı yıl Selim'in oğlu Murad (III) Bozdağ yaylağında dünyaya geldi. Bir süre sonra babasının cülûsunun ardından o da artık veliaht şehzadelerin makamı haline gelen Manisa'ya gönderildi (969/1562). On iki yıl şehirde kaldıktan sonra padişah oldu. Şehre yollanan son şehzade yine 973'te (1566) burada doğmuş olan Mehmed'dir (III); 992'den (1584) tahta çıktığı 1003'e (1595) kadar burada idarecilik yapmıştır.

XVI. yüzyılın sonlarına doğru bütün Anadolu'yu etkileyen sosyal karışıklıklar Manisa ve yöresinde huzursuzluğa yol açtı. XVII. yüzyıl başlarında Celâli Kalenderoğlu Mehmed Manisa'ya yürüdü, kendi



Bizans dönemi surlarının kalıntıları

sine yüklü miktarda para verilerek şehir girişi önlenemedi. Ancak 1015 (1606-1607) kışı boyunca Manisa yakınlarında kaldı, şehrin ileri gelenleriyle iyi ilişkiler kurdu. Onun ardından 1016'da (1607) eşkıya takibine gitmediği için azledilen Aydın muhassılı Yûsuf Paşa şehrin etrafındaki kasaba ve köyleri ele geçirdi. Buraların halkı Manisa'ya sığındı. Celâlî reislerinden Birgili Cennetoğlu Manisa'ya saldırdıysa da Manisa ovasında 1035 Rebûlevvelinde (Aralık 1625) hükûmet kuvvetlerine yenilip idam edildi. 1040'ta (1631) İlyas Paşa, Saruhan sancağı mutasarrıfı İbrâhim Paşa ile anlaşmazlığa düşünce onu bozguna uğratarak Manisa'ya girdi, şehri yağmaladı, halk korkudan dağlara kaçtı. XVIII. yüzyılda şehirde bazı küçük olaylar dışında önemli bir hadise vuku bulmadı. Bu dönemde ahalinin bir kısım idarecilerle olan anlaşmazlıklar sonucu mahkemeyi bastıkları ve karışıklıklara yol açtıkları tesbit edilmektedir. Bu olaylardan en ciddi olanları 1117 (1705) ve 1146 (1733) yıllarında meydana gelmiştir. Yüzyılın ikinci yarısında şehir bölgenin güçlü ayan ailelerinden Karaosmanoğulları'nın etkisi altına girdi. 1798'de çıkan yangın şehirde tahribata yol açtı. XIX. yüzyılın başlarında şehirde resmî kayıtlara da intikal eden bazı olaylar meydana geldiyse de fazla büyümeden sükûnet sağlandı. Bu dönemdeki en önemli hadise Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Anadolu'ya sevk ettiği kuvvetlerin şehri işgalidir. İşgal sırasında Manisa kapıcıbaşılardan Ali Bey'e verilmiş, o da kalabalık bedevî süvarileriyle gelmiş ve şehir halkı tarafından merasimle karşılanmıştı. Ancak ağır vergi konulması ve bedevî askerlerin yağma hareketleri halkı çok rahatsız etmişti. Bu kuvvetler Kütahya Anlaşması üzerine geri çekildi (1833). Manisa ikinci büyük işgali Yunanlılar'ın Batı Anadolu harekâtı sırasında yaşadı. Yunan kuvvetleri 26 Mayıs 1919'da şehre girdi. Manisa 1922 Eylülüne kadar Yunan işgalinde kaldı. Yunan kuvvetleri çekilirken 5 Eylül Salı günü şehri ateşe verdiler, akşam söndürülen yangın sabah çarşı kesiminde tekrar başladı ve 8 Eylül'de kendiliğinden söndü. Yangın sırasında halk dağlara kaçtı, bu büyük yangın neredeyse şehrin tamamını etkiledi, 10.700 ev, on üç cami, 2728 dükkan, on dokuz han yandı, Manisa tam bir harabeye dönmüştü. 8 Eylül'de Türk birlikleri Manisa yakınlarındaki küçük bir çarpışmanın ardından şehre girdi. Cumhuriyet döneminde bu tahribatın izleri kaptandı ve şehir yeniden gelişmeye başladı.

Fizikî, Sosyal ve Ekonomik Durum. Manisa, Eskiçağ'lar boyunca daha çok askeri üs özelliği taşıması sebebiyle bir kale olarak önem kazanmıştır. Şehrin sivil iskâna açık bir yerleşme yeri olarak genişlemesi Geç Roma ve Bizans devrine rastlar. Bu dönemde şehir, bugün harap haldeki iç kale kesiminde ve bunun biraz aşağısındaki alana doğru yayılmıştı. Bizans devri sonlarında surlarla çevrili alan içinde yer almaktaydı. İznik İmparatoru Vatatzes'in ikametî, daha sonra Katalanlar'ın burayı merkez yapmak istemeleri şehrin fizikî yapı itibarıyla gelişmiş olduğuna işaret eder. Öte yandan metropolitlik merkezi olarak gösterilmesi sivil iskânı bakımından önemli bir ölçüdür. Manisa'nın fizikî durumu hakkında ilk ciddi bilgileri, XIV. yüzyıldan bugüne ulaşabilen tarihî eserlerin bulundukları mevkiiler sağlar. Güneyinde yer alan surlarla çevrili kesimin ve iç kalenin Bizans'tan intikal eden iskân alanını belirlediği şehir, Saruhanoğulları döneminde daha aşağı bölgelere doğru genişleme göstermiştir. Böylece gelişme kuzeye ovaya doğru yönelmiştir. Şehrin iskân mahallerini belirleyen coğrafi şartlara, dağdan aşağı inen bir nevi sel yatağı durumunda bulunan üç dereyi eklemek gerekir. Bunlardan Akbaldır ve Serâbâd / Tabakhâne dereleri Osmanlı döneminde de belirleyiciliğini sürdürmüştür. Saruhanoğulları devri Manisa'sı dağın eteklerinde kalenin alt kesiminde ince bir yerleşme şeridi halindedir. Bu iskânda özellikle ulucaminin bulunduğu yer dikkat çekicidir. Öte yandan Saruhanoğulları dönemine ait İlyas Bey Mescidi (Cemâziyelevvel 764 / Mart 1363), Girdecî Mescidi (795/1393), Gürhâne Mescidi (799/1397'den önce), Eskihişar Mescidi (İshak Çelebi dönemi) bu yerleşme şeridini belirler. Arşiv belgelerinden Saruhanoğulları döneminde varlığı tesbit edilen yerleşme yerleri Câmi-i Kebîr (Ulucami), Çarşı, Bölücek, Gürhâne, De-rehamam, Zindan, Çapraslar, Narlıca, Serâbâd ve Girdecî (Yenice) adlı mahallelerdir. Bu durum, Osmanlılar'a intikal eden şehrin fizikî gelişme yönünün Saruhanoğulları zamanına dayandığını ortaya koyar. Bizans Manisası'nın kaleye sıkışmış yerleşmesi giderek terkedilmiş ve şehir ovaya, düzlüğe doğru inme eğilimi göstermiştir. Osmanlı döneminde inşa edilen ulucaminin kuzeybatısındaki Ali Bey Camii (831/1427), Çarşı mahallesinin güneyindeki Çaşnigir Camii (878/1474), Karaköy semtindeki Hacı Yahyâ Camii (879/1474), Çaybaşı Mutlu mahallesindeki İvaz

Paşa Camii (889/1484) iskân yönünün eski yerleşim yerleri üzerindeki görüntüsünü oluşturur. Gelişmiş bir şehir için gerekli olan merkezilik ise ulucami mihverinden kayarak Hatuniye Camii'nin (896/1490) bulunduğu düzlüğe inmiştir. Bu kesim, Saruhanoğulları zamanında da sur dışındaki alanda olduğu anlaşılan pazar yerinin yanı başındadır ve bir bakıma şehrin fizikî gelişmesine ilk ciddi Osmanlı katkısını teşkil eder. II. Murad'ın 849 (1445) yılında kuzeydoğuda ovada yaptırdığı Manisa Sarayı, 929'da (1523) Hafsa Sultan (Sultâniye) Külliyesi'nin inşası, düz kesimdeki Osmanlı dönemi Manisa'sının yönünü tayin eden ana mihverleri oluşturmuştur.

XV ve XVI. yüzyıllarda şehzadelerin Manisa'da ikametleri fizikî görünüşte etkili oldu; özellikle şehzadelerin yanında bulunanlar tarafından yaptırılan tarihî eserler zamanla çevrelerinde birer yerleşme alanının oluştuğu merkezle dönüştü. Meselâ Kanûnî Sultan Süleyman'ın annesi Hafsa Sultan tarafından inşa ettirilen Sultâniye Külliyesi, etrafında yerleştirilen yirmi hâne ile bir iskân mahalli olmuştur. 937 (1531) tarihli tahrir defterine göre şehirdeki mahalle sayısı otuz yedi idi. Bu rakam 983'te (1575) kırk ikiye yükseldi. Söz konusu dönemde sur içindeki yerleşme hemen hemen tamamen ortadan kalkmış, buradaki Eskihişar mahallesi de boşalmıştı. Ali Ağa, Câmi-i Cedîd (Sultâniye), Hacı Yahyâoğlu, Karayûnus, Alaybey 1531'den sonra ortaya çıkan yerleşme alanlarıydı. 1531'de en kalabalık mahalle Karaköy idi. Buranın şehrin dış mahallelerinden biri oluşu iskânın yönü hakkında fikir verir. Yine Ulucami, Attar Ece Camii, Gürhâne, Bölücek ve Çapraslar adlı mahalleler eski yerleşim alanı üzerinde kalabalık bir nüfusu barındırmaktadır. 1575'te en kalabalık mahaller içinde Çapraslar'ın yer alması nüfusun hâlâ eski şehir dokusu üzerinde toplanmış olduğunu gösterir. Şehrin toplam nüfusu 1531'de 1258 hâne (yaklaşık 6500-7000 kişi), 1575'te ise 1530 hâne (8000-8500 kişi) idi. Bu nüfus yapıyla Manisa, bölgesindeki en büyük merkez durumundaydı. Şehzadelerin şehre geldikleri ve kaldıkları dönemlerde nüfus daha da yoğunlaşıyordu. Bunların kalabalık hizmetli grupları sosyal yapıda yeni değişimlere sebep oluyordu. Böylece hayli hareketli, o ölçüde de renkli ve dışarıya açık bir nüfus birikimi bulunuyordu. XVI. yüzyılın başlarında beri yörük / konar göçer statüsündeki gruplar da şehirdeki çeşitli mahallelerde düzenli olarak

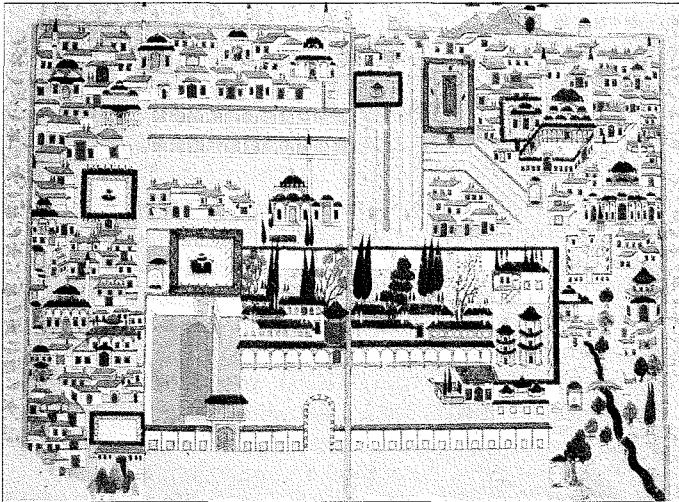
oturmakta idiler. Bu durum, Manisa yerli halkının büyük bölümünün Türkmen kökenine işaret eden önemli bir ip ucu sağlar. Gerek Saruhanoğulları gerekse Osmanlı hâkimiyeti altında şehirde XVI. yüzyıla kadar hristiyan nüfus bulunmaktaydı. XVI. yüzyıl boyunca tek gayri müslim topluluğu, İspanya'dan çıkarılıp 1500 yılından itibaren şehir yerleşen yahudi grupları oluşturmuştu. Manisa yakınlarındaki Horos adlı köyde küçük bir Rum nüfusu (1531'de yedi hâne, 1575'te yirmi iki hâne) şehzade sarayının hizmetinde istihdam ediliyordu. Şehirdeki yahudiler 1531'de seksen sekiz hâne (yaklaşık 500 kişi), 1575'te 117 hânelik (yaklaşık 700 kişi) nüfusa sahipti. Bunlar, şehir içindeki bazı vakıflara ait odalarda ve Amalar adlı mahallede ikamet etmekteydi. XVII. yüzyıldan itibaren yahudilerin nüfusu azalırken şehirde Ermeni ve Rum yerleşmeleri görülmeye başlandı.

XVII. yüzyılda şehzadelerin sancağa çıkma usullerinin kaldırılması, Celâfî isyanları, bozuk iktisadî şartlar, liman şehri İzmir'in yükselişi Manisa'nın durumunu sarstı. Bununla beraber nüfus giderek arttı, ancak kapasite yetersizliği sebebiyle önemli zorluklar yaşandı. XVII. yüzyılın ilk yarısında mahalle sayısı kırk dörde, ortalarında ise elli ikiye ulaştı. Bölgeyi sarsan Celâfî isyanları etrafı duvarla çevrilmiş şehre yönelik göçleri arttırdı. Daha önce III. Murad döneminde şehir halkının bazı vergilerden (avârız türü) muaf olması da bu göçte etkili oldu. Celâfî isyanları dolayısıyla İç ve Doğu Anadolu'dan kaçan Türk, Rum ve Ermeni gruplarının bir kısmı buraya yerleşti. Bunlara XVII. yüzyılın ortalarında İran tebaası olup ipek ticareti yapan Ermeni tâcirler de eklendi. Yine çevrede az sayıdaki Rum'un emni-

yetsiz ortam dolayısıyla artık şehirde ikamet etmeye başladıkları dikkati çeker. Hatta bu yüzyılda Manisa yeniden metropolitlik merkezi olarak zikredilmiştir. 1608'de Manisa'ya gelen Polonyalı Simeon, diğer bazı Batı Anadolu şehirleri gibi Manisa'da da henüz buraya yeni gelmiş küçük bir Ermeni topluluğundan bahseder ve bunların derme çatma ahşaptan iki kiliseleri olduğunu belirtir (*Polonyalı Simeon'un Seyahatnamesi*, s. 18). 1071 (1660-61) tarihli resmî bir sayımda, 1575'tekine göre önemli ölçüde bir nüfus artışı olduğu belirlenmiştir. Manisa'nın bu sırada nüfusu 3684 hâneye ulaşmıştı. Mevcut elli iki mahallesi içinde Yarhasanlar, Arpaalanı / Dâvud Fakih, Hacı İlyâs-ı Kebîr, Alaybey 100'er hâneyi geçen nüfuslarıyla şehrin kalabalık mahallelerini oluşturuyordu. Şehirde iki Ermeni, bir Rum ve bir de yahudi mahallesi vardı. Bu üç gayri müslim topluluk içinde en kalabalık grubu 800 kişiyi (172 hâne) biraz geçen nüfusuyla Ermeniler teşkil ediyor, bunu 300 dolayındaki nüfusuyla (altmış iki hâne) Rumlar ve yine 300'e yakın nüfusuyla (yetmiş üç hâne) yahudiler izliyordu. Şehrin toplam nüfusu 18.000 dolayına erişmişti ve gayri müslim topluluklar bu nüfus içinde 1200 kişiyle temsil ediliyordu. 1081'de (1670-71) Manisa'ya gelen ve şehrin etrafı bir tasvirini yapan Evliya Çelebi'nin nüfusla ilgili verdiği 6660 hâne rakamı hatalı olup bunu on yıl öncesinin resmî kayıtları ışığında 3660 olarak anlamak gerekir.

XVIII. yüzyıl Manisa'sının geçmiş asırdaki durumunu koruduğu, mahalle sayısının elli dört, nüfusun ise 20-24.000 arasında olduğu avârız vergisiyle ilgili sayımlardan çıkarılabilmektedir. 1699'da şehri gören E. D. Chishull, burayı büyük

ve güzel bir şehir olarak tarif ederken yirmi kadar camisinin bulunduğunu, kalenin artık harap halde olup zindan olarak kullanıldığını, hisar içinde bir kilisenin yer aldığını belirtir (*Türkiye Gezisi*, s. 28-34), ancak nüfus yapısı hakkında bilgi vermez 1701'de gelen Tournefort ise burayı konumu itibarıyla Bursa'ya benzetir, onun yarı büyüklüğünde olduğunu yazar, tıpkı Evliya Çelebi gibi doğudan batıya doğru genişlediğini belirtir. Şehir bu yüzyılda Karaosmanoğulları'nın nüfuzu altında biraz daha gelişme kaydetti. 1770'lerde Mora İhtilâli sırasında buradan ve ekonomik bakımdan yetersiz adalardan kaçan Rumlar'ın bir bölümü Karaosmanoğulları'nın bölgedeki geniş çiftliklerinde istihdam edilmeye başlandı, zamanla bunların bir kısmı Manisa'ya yerleşti ve giderek şehrin en kalabalık gayri müslim topluluğu haline geldi. XIX. yüzyıla ait resmî nüfus verileri Rumlar'ın Ermeniler'in iki katı nüfus yoğunluğuna ulaştığını ortaya koyar. Bu yüzyılda şehre gelen seyyahlar nüfus hakkında farklı ve yüksek rakamlar verirler. 1828'de Ch. McFerlane 20.000 Türk, 9000 Rum, 3000 Ermeni, 1000 yahudiden oluşan 33.000 kişinin bulunduğunu yazar. Charles Texier 1832'de 25.000 dolayında nüfusun 4000'ini Rumlar'ın, birkaç yüzünü Ermeniler'in teşkil ettiğini belirtir. Buna karşılık 1834-1835 resmî nüfus sayımları, bu dönemde Manisa nüfusunun ancak 22-24.000 arasında olabileceğini gösteren rakamlar verir; bu sayılar 1842 sayımında da hemen hemen aynı kalmıştır (1834'te 8201 Türk, 2079 Rum, 1235 Ermeni, 344 yahudi; 1842'de 7569 Türk, 2523 Rum, 1126 Ermeni, 412 yahudi erkek fert sayılmıştı). Bu son tarihte hemen hemen XVI ve XVII. yüzyıllardaki adlarını koruyan elli dört mahalle tesbit edilmiş, bunların yirmi altısında müslüman ve gayri müslim grupların beraber yaşamakta olduğu belirlenmiştir. En kalabalık muhiti 200'er hâneyi geçen nüfuslarıyla Alaybey (366), Yarhasanlar (293), Ali Ağa / Saray (264), Demirkapı (236) mahalleleri oluşturmuştur (Bilgi, *Manisa Araştırmaları*, I, 94-96). Yüzyılın ikinci yarısında nüfus biraz daha arttı. 1890'lara doğru Şemseddin Sâmî ve Cuinet 21.000 Türk, 10.400 Rum, 2000 Ermeni, 1000 yahudi, 600 yabancı olmak üzere toplam nüfusu 35.000 dolayında gösterirler. 1317 (1899-1900) yılı salnâmesinde şehirde 24.079 müslüman Türk, 5953 Rum, 2488 Ermeni, 1578 yahudi, 146 Protestan, 338 yabancıdan oluşan 34.572 kişi tesbit edilmiştir (1317 *Senesi*



XVI. yüzyılın sonlarında Manisa Sarayı'nın minyatürü (*Şemâilnâme-i Âl-i Osmân*, TSMK, III. Ahmed, nr. 3592, vr. 10^b-11^a)

Aydın Vilâyeti Salnâmesi, s. 340). 1908'de toplam nüfus 35.000'di. İşgal yılları ve sonrasında geçirdiği ağır tahribatın neticesinde Cumhuriyet'in ilk nüfus sayımı sırasında (1927) şehir ancak 28.635'ten ibaret bir nüfusa ulaşabilmişti.

Manisa Eskiçağ'lardan beri İç Anadolu'dan Ege kıyılarına ulaşan tarihî yolların kesişme noktasında olmakla ekonomik yönden de gelişme göstermiştir. Antik dönemde verimli ovanın ürünlerinin pazarlandığı bir merkez olarak öne çıkan, ancak zamanla askerî bir üs haline dönüşüp bu fonksiyonunu kaybeden şehir, Geç Roma ve Bizans devirlerinde az da olsa ekonomik yönden bir gelişme seyri yakalamıştır. Fakat asıl önemini Saruhanoğulları'nın merkezi olduğu dönemde kazanmaya başladı. Saruhan Bey'in hüküm sürdüğü yıllarda şehre gelen İbn Battûta burayı zengin ve güzel bir belde olarak tarif eder. Denize açılan Saruhanoğulları'nın seferler sonucu elde ettikleri ganimetler ve İtalyan devletleriyle yapılan ticaret şehrin zenginleşmesini sağladı. Ayrıca bu devirde şehir iyi gelir getiren esir ticaretinin önemli bir merkezi durumundaydı. Osmanlı hâkimiyetine girince gelişmesini daha da arttırdı. İzmir'in XVII. yüzyılda dışa açık bir liman şehri olarak yükselişine ve kozmopolit bir merkez haline gelişine kadar da bölgenin başta gelen ticaret ve pazar yeri olma özelliğini taşıdı. Burada toplanan ziraî mahsuller ve sınaî mâmuller İzmir, Foçalar (Eski ve Yeni Foça), Urla, Seferihisar ve Çeşme iskeleleriyle dışarıya pazarlanıyordu. Şehzadelerin bulunduğu XVII. yüzyılın sonlarına kadar sadece dışarıya değil dışarıdan da şehre ve özellikle şehzade sarayına çeşitli kumaşlar, eşyalar ve Mısır'dan pirinç ve baharat geliyordu. Manisa çarşısı ve pazarları hayli hareketli bir ticarî faaliyete sahne oluyor, bunda İtalyan tâcirler ve onlara aracılık yapan yahudiler önemli rol oynuyordu. XVI. yüzyıla ait şer'iyye sicil kayıtları Manisalı Türk, yahudi ve İtalyan tâcirler arasındaki çeşitli ticarî işlemler konusunda bilgiler verir. Özellikle tahıl, yünü, pamuklu kumaş ve bezler, iplik, ham pamuk bu ticaretin temel mallarını oluşturmaktaydı. Söz konusu malların Manisa'nın ticarî hayatındaki yeri ve önemi sonraki yüzyıllarda da aynen devam etmiştir. Ancak XVII. yüzyılda siyasî merkez olmaktan çıkışı, sarayla olan bağının kesilişi, vaktiyle limanı durumunda bulunan İzmir'in milletler arası ticarete yıldızının parlamaya başlaması şehri gidecek geri plana itti. Bu defa Manisa İz-

mir'in art alanında ziraî ürünlerin toplandığı bir antrepo özelliği kazandı. Ancak bu yüzyılda dünya pazarlarında giderek önemi artan pamuk üretimi ve yarı mâmul pamuklu imalâtiyle ilgi çekti. Sonraki asırlarda buna üzüm ve tütün eklendi. Ticarî faaliyetlerde XVII ve XVIII. yüzyıllarda yahudi araçların yerini Ermeni ve Rum tâcirler aldı, XIX. yüzyılda ise Rumlar hem ticarete hem üretim dallarında ön plana çıktı ve giderek zenginleşti. Bununla beraber Manisalı yerli tüccar ve zanaatkârın daima aktif bir iktisadî faaliyetin içinde bulunduğu sicil kayıtlarından anlaşılmaktadır. Aynı yüzyılda dışarıya satılan mallar arasında pamuk, tahıl, yapağı, meşe palamudu, kök boya başta geliyordu.

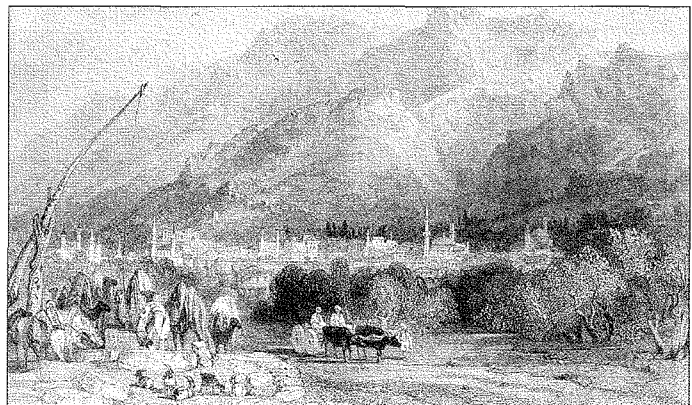
Şehirde sınaî üretimi XVI. yüzyılda daha çok küçük esnaf gruplarınınca yapılmaktaydı. Bu sırada dokumacılık ve dericilikle ilgili meslek kollarında çalışanlar diğerlerine göre sayıca fazlaydı. Özellikle bogasi (ince pamuklu), astarlık alaca, tül-bent, bez, makrama, gömleklik bezle yünlü kumaş imalâtı vardı. Devlet adına donanmanın ihtiyacı olan yelken bezleriyle forsa gömleklik bezlerinin önemli bir bölümü Manisa'da dokunuyordu. Pamuklu üretimi önemi azalmaksızın sürmüştü. XIX. yüzyıl sonlarında Manisa merkezli kazada 950 kadar dokuma tezgâhı tesbit edilmişti. Bunun büyük bölümü şehirde faaliyet gösteriyordu. Ayrıca yünlü kumaş üretimi de devam ediyordu. Serâbâd ve Akbaldır dereleri etrafında toplanmış olan dericiler sahtiyan, sarı meşin, gön imal ediyorlardı; bunlar çoğunlukla Manisalı esnaf tarafından mâmul hale getiriliyordu. Manisa çarşısı Hatuniye Camii'nden Alacahamam semtine, Kurşunluhan civarından Ali Ağa Camii'ne kadar uzanan geniş bir kesimi içine alıyordu. Burada iki bedestende pamukluların tezgâhlıldığı dükkânlar vardı. XIX. yüzyılın sonlarına doğru şehirde on dokuz

han, 153 mağaza, iki un ve iki pamuk fabrikası, yirmi tabakhâne, on dört yağhâne, sekiz dokuma fabrikası ve dokuz kiremit-hâne mevcuttu.

Saruhan Beyliği'nin merkezi olarak Manisa aynı zamanda kültürel faaliyetlerin yoğunlaştığı bir şehir hüviyeti kazandı. İbn Battûta'nın ifadeleri Manisa'da en azından bir medresenin bulunduğuna işaret eder. Daha sonra İshak Bey'in idaresi altında şehir onun inşa ettirdiği ulucamisi, medresesi ve mevlevîhânesiyle kültürel alanda ilerleme kaydetmiş olmalıdır. Şehzadelerin ikametına ayrıldığı dönemde ise âdetâ kültürel bir merkez haline geldi. Pek çok şair, edip, ilim adamı, mûsiki üstadı şehzadelerin yanında toplandı. Şehzade Korkut burada iken şöhetini duyduğu ilim ve sanat adamlarını yanına çağırıyordu. Ayrıca kalede yüzlerce ciltlik bir kütüphane oluşturmuştu. XVI. yüzyılın sonlarına kadar Manisa merkezli kültürel hareketlilik hızını kesmeden sürdü. Osmanlı tarihçisi Âfî Mustafa Efendi, coğrafyacı ve seyyah Âşık Mehmed bir süre burada kaldı. Derûnî Çelebi, Serîrî, Şühûdî, Câmî gibi şairler bu şehirde yetişti. Sonraki devirlerde yine isim yapmış Manisalı şair ve ilim adamına rastlanır. Şehzadelerin sancağa çıkma usulleri kaldırılınca Manisa da kültürel bakımdan hareketliliğini kaybetti, ancak oluşan kültürel vasat birçok şairin yetişmesine zemin hazırladı. Yine şehirde bulunan ve burada yetişen devlet adamları da vardır (Lâla Mustafa Paşa, Kara Üveys Paşa, Defterdar İbrâhim Çelebi, Mehmed Paşa gibi). XIX. yüzyıl sonlarında şehirde yirmi beş medrese, bir idâdî, iki rüşdiye, onu müslümanlara, ikisi Rum, ikisi Ermeni ve biri yahudilere ait on beş mektep bulunuyordu. Bu sıralarda birkaç kütüphanenin de faaliyet gösterdiği belirtilir.

İdarî Yapı. Manisa'nın merkez olduğu bölge Saruhanoğulları döneminde Alaşe-

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Manisa'nın Thomas Allom tarafından yapılan bir gravürü (R. Walsh, *Constantinople and the Scenery of the Seven Churches of Asia Minor*, London 1840, I, 8)



hir'den İzmir körfezine, Bergama'dan Turgutlu ve Kemalîye'nin güneyine kadar uzanan sahayı içine alıyordu. Saruhan Beyliği Osmanlılar'a katılınca oluşturulan idarî bölge yani sancak hemen hemen beylik sınırlarını korudu. Merkezi olan Manisa'nın değil beyliğin adını taşıyan Saruhan sancağı Anadolu beylerbeyliğine bağlı olup XVI. yüzyılda merkez kaza dışında on bir kazadan oluşuyordu. Bunlar Adala, Akhisar, Demirci, Gördek, Gördes, Güzelhisar, İlica, Kayacık, Marmara, Menemen ve Nif kazaları idi. Sancağın bir ucu Menemen vasıtasıyla Foçalar'a uzanıyor, denize açılıyordu. Manisa merkez kazasında ise altı nahiye bulunuyordu (Manisa, Canşa, Doğanhisar, Palamut, Yengi ve Emlak). Şehzadelerin idareci oldukları sırada sancak yöredeki diğer sancakların merkezi oluyordu. XVII. yüzyıl kayıtları sancağın sınırlarında herhangi bir değişikliğin olmadığını, ancak bazı nahiyelerin kaza haline getirilip kaza sayısının arttırıldığını gösterir. 1628'de Men-dehorya (Kemaliye) ve Borlu kaza oldu, ardından Turgutlu merkez kazadan ayrılıp müstakil kaza yapıldı. Bu durum XIX. yüzyıla kadar sürdü. 1833'te Mısır ordusunun Kütahya'dan ayrılması üzerine Anadolu eyaleti dörde ayrılınca, Saruhan sancağı Aydın vilâyetine bağlandı. 1834-1835'te Saruhan sancağının on beş kazası bulunuyordu. Daha öncekilere Foça da eklenmişti. 1842'de Sart Salihli kazası katıldı. 1845'te Aydın'dan ayrılıp Karesi ile birleştirildi. İki yıl sonra yeniden Aydın'a bağlandı. Bu durumunu 1922'ye kadar sürdürdü. 1867'de sancakta dokuz kaza vardı ve daha önce adlarına rastlanan Eşme, Kula, Alaşehir buraya bağlanmıştı. 1880'de Kırkağaç, 1881'de Bergama, Soma ve Gediz dahil edildi. Foçalar ve Menemen 1869'da İzmir'e nakledilmişti. 1882'de sancağın kazaları hemen hemen bugünkü durumunu almış oldu. 1900'de sancak merkez kaza dışında Akhisar, Alaşehir, Demirci, Salihli, Soma, Kırkağaç, Kasaba / Turgutlu, Kula ve Gördes'ten oluşuyordu.

Manisa merkezli Saruhan sancağı XVI. yüzyılda 150.000 dolayında nüfusa sahipti. Bunun 50.000'ine yakını yörük grupları teşkil ediyordu. Bu rakam yüzyılın ikinci yarısında iki katına ulaştı. XIX. yüzyılın istatistikî verilerine göre sınırlardaki oynamaların da rolüyle 300.000'i aşan nüfusu vardı. Manisa merkez kazası genellikle Manisa ovasını içine alan kesimi oluşturuyordu. XVI. yüzyılda burası Manisa şehri hariç 10.000 dolayında bir nü-

fusu barındıran 100'den fazla köye sahipti. 1885-1900 yıllarında şehir nüfusu dahil merkez kazada 87-100.000 arasında nüfus mevcuttu. Saruhan sancağı köyleri XIX. yüzyılın sonlarından itibaren Mora'dan, Kafkasya'dan ve daha sonra Balkanlar'dan gelen yoğun göçmen yerleşmelerine sahne oldu.

Manisa Cumhuriyet dönemine Yunan işgalinin ve bunun sebep olduğu büyük yangının tahribatını gidermekle başladı ve şehir âdeti yeni baştan imar edildi. Geniş caddeler, meydanlar ve parklar bu dönemde açıldı. Cumhuriyet'in ilk nüfus sayımında nüfusu henüz 30.000'i bulmazken (28.635) özellikle 1950'den sonra çevresine yeni ve düzenli karayollarıyla bağlanması sanayi (ham maddesini tarımdan alan çeşitli sanayi) ve ticaret faaliyetlerinin canlanmasına paralel olarak hızla artmaya başladı. 1960'ta 60.000'e (59.675), 1980'de 100.000'e (94.165) yaklaştı. İlk defa 1985'te 100.000'i geçen nüfusu (127.012) 1997'de 200.000'i aşarak (201.340) 2000 yılında 214.345'i buldu. Bu nüfusuyla Manisa, XXI. yüzyıla girerken İzmir ve Denizli'den sonra Ege bölgesinin üçüncü büyük şehri durumuna geldi. Nüfus artışıyla birlikte mekân üzerindeki büyümesini de sürdüren şehir kuzeyde istasyona, batıda İzmir istikametine doğru genişlemiştir. Bu gelişme şehre sonradan eklenen, cadde ve sokakları birbirini dik olarak kesen yeni kesimlerle dar ve dolambaçlı sokaklara sahip eski yerleşme alanlarının kolaylıkla birbirinden ayrılabilceği bir özellik taşımaktadır.

Manisa şehrinin merkez olduğu Manisa ili İzmir, Balıkesir, Kütahya, Uşak, Denizli ve Aydın illeriyle çevrilmiştir. Merkez ilçeden başka Ahmetli, Akhisar, Alaşehir, Demirci, Gölçümarmara, Gördes, Kırkağaç, Köprübaşı, Kula, Salihli, Sarıgöl, Saruhanlı, Selendi, Soma ve Turgutlu adlı on beş ilçeye ayrılır. 13.096 km² genişliğindeki Manisa ilinin sınırları içinde 2000 yılı

nüfus sayımına göre 1.260.169 kişi yaşıyordu, nüfus yoğunluğu ise 96 idi.

Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2002 yılı istatistiklerine göre Manisa'da il ve ilçe merkezlerinde 385, kasabalarda 181 ve köylerde 1010 olmak üzere toplam 1576 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı yetmiş ikidir.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, TD, nr.165; nr. 166, s. 301-364; nr. 398, s. 1-60; BA, KK, nr. 180; nr. 181; nr. 2631; TK, TD, nr. 115; nr. 544, vr. 2^a-29^a; 1317 Senesi Aydın Vilâyeti Salnâmesi, 20. Def'a, s. 328-341; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 337-338; Âşık Mehmed, Menâzırü'l-avâlim, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 606, vr. 328^a-b; Polonyalı Si-meon'un Seyahatnamesi: 1608-1619 (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1964, s. 18-19; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 635; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 66-79; E. D. Chishull, Türkiye Gezisi ve İngiltere'ye Dönüş (trc. Bahattin Orhon), İstanbul 1993, s. 28-34; Tournefort, A Voyage into the Levant, London 1741, III, 328; R. Chandler, Travels in Asia Minor and Greece, Oxford 1825, s. 330 vd.; F. J. Arrundel, Discoveries in Asia Minor, London 1834, s. 212-213; C. MacFarlane, Constantinople in 1828, London 1829, s. 180 vd.; B. Poujoulat, Voyage à Constantinople, Paris 1840, s. 92; Ch. Texier, Küçük Asya (trc. Ali Suad), İstanbul 1339, II, 84-85; Cuinet, III, 536-542; İbrahim Gökçen - M. Çağatay Uluçay, Manisa Tarihi, İstanbul 1939; M. Çağatay Uluçay, Saruhanogulları ve Eserlerine Dair Vesikalar, İstanbul 1940-46, I-II; a.mlf., XVII. Yüzyılda Manisa'da Ziraat, Ticaret ve Esnaf Teşkilâtı, İstanbul 1942; a.mlf., XVII. Asırda Saruhan'da Eşkıyalık ve Halk Hareketleri, İstanbul 1944; a.mlf., Manisa Ünlüleri, Manisa 1946; a.mlf., 18 ve 19. Yüzyıllarda Saruhan'da Eşkıyalık ve Halk Hareketleri, İstanbul 1955; a.mlf. - Besim Darkot, "Manisa", İA, VII, 288-294; İbrahim Gökçen, XVI. ve XVII. Yüzyıl Vesikalarına Göre Manisa'da Deri Sanatları Tarihi Üzerinde Bir Araştırma, İstanbul 1945; a.mlf., 16. ve 17. Asır Sicillerine Göre Saruhan'da Yürük ve Türkmenler, İstanbul 1946; a.mlf., Manisa Tarihinde Vakıflar ve Hayırlar, İstanbul 1946-50; I-II; a.mlf., Tarihte Saruhan Köyleri, İstanbul 1950; Nusret Köklü, Dünkü Manisa, Ankara 1970; a.mlf., "Saruhanlılar Devrinde Manisa", Manisa, sy. 4, Manisa 1983, s. 22-40; Kamil Su, Manisa ve Yöresinde İşgal Anıları, Ankara 1982; Oktay Akşit, Manisa Tarihi, İstanbul 1983; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazası, Ankara 1989; a.mlf., Unutul-



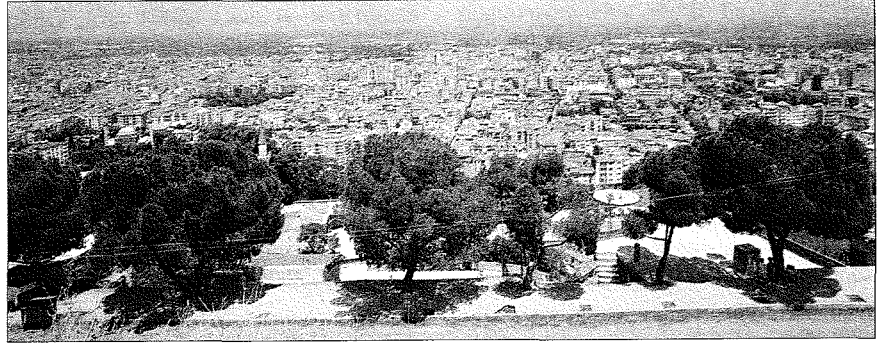
Manisa
Hükümet
Konağı

muş Bir Cemaat: Manisa Yahudileri, İstanbul 1997; a.mlf., *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası*, İstanbul 2003, tür.yer.; a.mlf., "Evliya Çelebi'nin Manisa'ya Dair Verdiği Bilgilerin Değeri", *MÜTAD*, sy. 4 (1989), s. 215-223; Teoman Ergül, *Kurtuluş Savaşında Manisa (1919-1922)*, İzmir 1991; Hilal Ortaç, *Tanzimattan Birinci Meşrutiyete Manisa* (doktora tezi, 1996), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Y. Nagata, *Tarihte Ayanlar: Karaosmanoğulları Üzerinde Bir İnceleme*, Ankara 1997, tür.yer.; Hakkı Acun, *Manisa'da Türk Devri Yapıları*, Ankara 1999; Nuran Tezcan, *Manisa nach Evliya Çelebi*, Leiden 1999; Mehmet Günay, *XVII. Yüzyılın İkinci Yarısında Manisa'nın Sosyal ve Ekonomik Durumu, 1650-1675* (doktora tezi 2000), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Önder Bayır, *XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Manisa'nın Sosyal ve İktisadi Durumu* (doktora tezi, 2001), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Nejdett Bilgi "1834-1835 Yıllarında Saruhan Sancağında Nüfus", *Manisa*, sy. 13 (1997), s. 21-22; a.mlf., "1842 Yılında Saruhan Sancağının Nüfusu ve İdari Bölünüşü", *Manisa Araştırmaları*, I, Manisa 2001, s. 87-122; *Kâmûsü'l-a'lâm*, IV, 4348-4349; V. Minorsky - [S. Faruqî], "Maghnisa", *El²* (İng.), V, 1169-1171.



FERİDUN EMECEN

□ MİMARİ. Lidyalılar, Persler, Make-donya ve Bergama krallıklarının yönetiminde kaldıktan sonra Roma, Bizans imparatorlukları dönemlerinde Batı Anadolu'nun önemli kalelerinden biri olan, Saruhanlılar ve Osmanlılar'ın önemli bir merkezi haline gelen Manisa sanat yönünden zengin bir potansiyele sahiptir. Bizans öncesine ait izler kaybolmuş, sadece Niobe Anıtı denilen, Yunan mitolojisiindeki bahtsız annenin taşlaşmış silueti olduğu söylenen Sipil (Spylos) dağının eteğindeki kaya kalmıştır. Sipil dağında iç



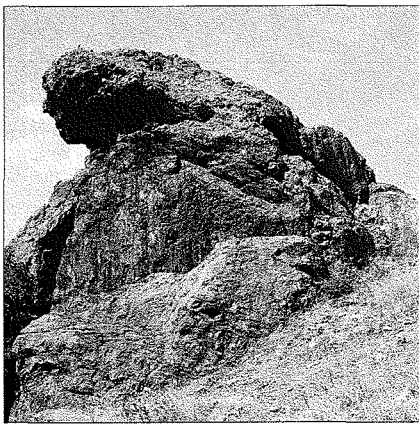
Manisa'dan bir görünüş

kalenin doğu kısmındaki duvarlar Helenistik dönem kalesine ait olmalıdır. Roma devrinde şehir doğuya düzenlenen seferlerin hareket noktasıydı. Bina ve tapınakları milattan sonra 17 yılındaki depremde yıkılınca İmparator Tiberius şehri imar ettirmiştir. Bizans döneminde Hristiyanlığın benimsendiği ilk şehirlerden biri olan Manisa kısa sürede piskoposluk merkezi haline gelmiştir. Laskarisler zamanında darphâne ve hazinenin bulunduğu, ekonomik ve stratejik yönden önemli bir merkez olmuştur. Bu dönemden günümüze ulaşabilen Bizans istihkâmı dağın eteğindeki dış kale ile Akropolis'teki iç kaledir (Sandikkale). 1313'te Saruhanlılar'ın kaleyi onararak kullandığı, XV. yüzyıldan sonra şehrin sur dışına taşıdığı, Osmanlılar devrinde yine onarım gördüğü, XVI. yüzyıl sonlarında kalede mahkûmların tutulduğu bilinir. XVII. yüzyılda iç kale küçük bir yerleşme durumunda olup aşağı kale haraptır. XVIII. yüzyıldan itibaren terk edilen kale harap olmuştur. III. İoannes Vatatzes zamanında (1222-1254) şehre büyük bir manastır yapılmıştı. Ayrıca Akbaldır deresinde bir su yolunun izleri görülür. Türk dönemi yapılarında devşirme olarak kullanılan parçaların başlıcaları ulucami ve medresesinin avlusundaki sütun başlıklarıyla gövdeleri, İlyas Bey Mescidi'nin son cemaat yerindeki sütun başlığı, Revak Sultan Türbesi'nin güney duvarındaki örgü motifli döşeme parçası, İvaz Paşa Camii'nin son cemaat yeri sütun başlıkları, pencere söveleri, duvar dolgularıyla Manisa Müzesi'ndeki parçalardır. Şehrin tarihî eser zenginliğini Saruhanlılar ve Osmanlılar zamanında yapılmış binalar teşkil eder.

Külliyeler. Manisa'nın en eski külliyesi Saruhanlılar devrinde İshak Çelebi'nin

Emet b. Osman'a yaptırdığı Manisa Ulu Camii Külliyesi'dir (bk. ULUCAMİ). Cami, medrese, türbe, hamam ve çeşmeden oluşan külliye cami ve medrese 780 (1378-79) tarihlidir. İshak Çelebi'nin türbesi medrese avlusunun kuzeyinde yer alır. Caminin kuzeydoğusundaki hamam ise haraptır (bk. ÇUKUR HAMAM). Külliye imaret, mektep ve çeşmeyle bütünleniyordu. Kapının köşesindeki saat kulesi XVII. yüzyılda yapılmıştır. Mevlevîhâne imaret olarak inşa edilmiş, sonraları fonksiyonu değiştirilmiş olmalıdır (bk. MANİSA MEVLEVÎHÂNESİ). Hatuniye Külliyesi 896 (1490-91) tarihlidir. Cami, medrese, imaret ve mektepten oluşan külliye günümüze yalnız cami ve mektep ulaşabilmiştir (bk. HATUNİYE KÜLLİYESİ). Hafsa Sultan Külliyesi'nin mimarı Acem Ali'si'dir. Cami, medrese, imaret, mektep, dârüşşifâ ve hankahtan oluşan bu külliye 929'da (1523) inşa edilmiştir. Külliye Kanûni Sultan Süleyman tarafından 945-946'da (1538-1539) dârüşşifâ ve hamam eklenmiştir (bk. HAFSA SULTAN KÜLLİYESİ). Hüsrev Ağa'nın cami ve hamamdan oluşan külliyesinin cami kısmının inşa tarihi kubbe aleminde 962 (1554-55) olarak kayıtlıdır. Kare planlı hariminin üzerini sekizgen kasnaklı basık bir kubbe örter. Kaba taş ve tuğla almaşık örgülü duvarları, mermer söveli, alınlıkları sivri kemerli, alçı şebekeli pencereleri vardır. Hamamın inşa tarihi 966'dır (1558-59). Giriş cephesi sivri kemerli yan yana üç derin eyvan şeklinde düzenlenmiş, bunlardan ortadakinden bir kapıyla soyunmalığa geçiş verilmiştir. Bu bölüm sekizgen kasnaklı ve ortası aydınlık fenerli kubbeye örtülmüştür. Sıcaklık ve halvetleri küçük kubbe, dikdörtgen planlı hazne ve külhanı meyilli çatıyla örtülmüştür. Murâdiye Külli-

Manisa'da Sipil dağının eteğindeki Niobe Anıtı



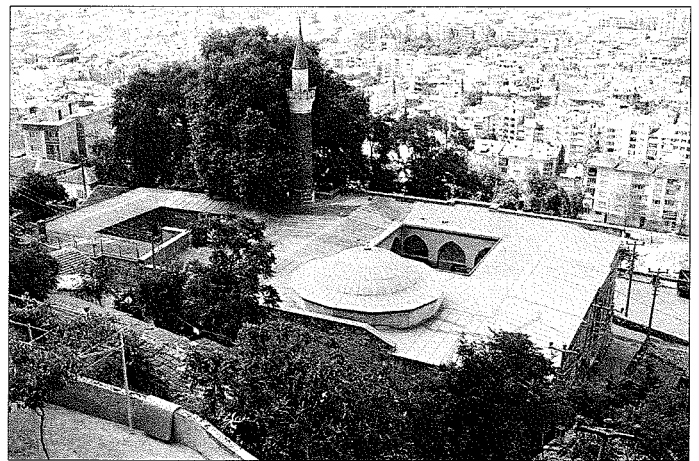
yesi III. Murad tarafından yaptırılmıştır. 991'de (1583) inşasına başlanan cami 994'te (1586) tamamlanmış, külliye'nin yapımı 1001'de (1592-93) bitirilmiştir (bk. **MURÂDİYE KÜLLİYESİ**). Timurtaş Paşaoğlu Ali Bey'in 831'de (1427-28) inşa ettirdiği Ali Bey Camii ve İmareti 978'deki (1570-71) tâdilâtla cuma namazı kılınmasına uygun hale getirilmiş, son onarımı 1978'de yapılmıştır. Cami zâviye planlı, üzeri alaturka kiremit kaplı çatıyla örtülüdür. Minaresi mihrap duvarına bitişiktir. Çanşığı Sinan Bey Camii 879'da (1474) yaptırılmıştır. Kesme taştan inşa edilen yapının harimi enine dikdörtgen planlıdır. Mihrap önünde iki sütunla duvarlara oturan 9,5 m. çapındaki bir kubbe ve bunun iki yanında elips şeklindeki ikişer kubbeyle örtülüdür. Son cemaat yeri ortada iki kubbe ve yanlarda aynalı tonoz örtüleriyle dört bölümlüdür. Minaresi doğuda, camiye bu yönden bitişik kütüphane ile cami arasındadır. Kütüphane kare planlı, sekizgen kasnağa oturan kubbeye örtülü, kuzey cephesinde yuvarlak kemerli, üzeri üç kubbeli bir revaka sahiptir. Cami gördüğü onarımlarla Fâtih Sultan Mehmed devri özelliklerini kaybetmiştir. Attar Hoca Camii Kurtuluş Savaşı yıllarında yanınca 1926'da eskisinden farklı biçimde yapılmış, son tamirlerde de şimdiki şeklini almıştır. 889 (1484) tarihli İvaz Paşa Camii harimi sekizgen kasnaklı orta kubbe ve iki yanında ikişer kubbe ile örtülü, son cemaat revakı dört bölümlü bir yapıdır (bk. **İVAZ PAŞA CAMİİ**). İnşa tarihinin ebcedle 977 (1569-70) olduğu anlaşılan Hacı Mehmed Bey'in yaptırdığı Lala Paşa Camii kesme taştan olup aralarda hatıllar halinde tuğla kullanılmış, harimi kalın duvarlara oturan bir kubbeyeyle örtülmüştür. Bütün kenarlarında birer pencere bulunan sekizgen kasnaklı kubbesi pandantiflidir. Son cemaat yeri beş sütunun taşıdığı sivri kemerli ve dört kubbelidir. Ferhad Ağa'nın 979'da (1571-72) inşa ettirdiği Alaybey Camii enlemesine dökdörtgen planlı, üzeri kiremit kaplı çatıya sahip bir yapıdır. Kurtuluş Savaşı'nda yanınca yerine bugünkü cami yapılmıştır. Aslı XV. yüzyıla ait olan, fakat geçirdiği yangından sonra 1894'te yerine yenisi inşa edilen Derviş Ali Camii de bir önceki yapının plan ve mimari özelliklerini gösterir. 1059 (1649) tarihli Serâbâd Camii kırma çatılı bir yapıysa da esası kubbeli olmalıdır. Geometrik desenli tuğla örgülü minaresi dışında mimari özelliklerini yitirmiştir. Defterdar Mahmud Efendi'nin yaptırdığı Arpaalanı Camii de

özgün mimarisini kaybetmiştir. Enine dikdörtgen planlı harimi düz bir çatıyla örtülüdür. Mihrabının iki yanında dâirevi pencereler bulunur. Sekiz destekli son cemaat yerine iki yandan merdivenlerle ulaşılır. Velioglu Camii de (Hacı Mahmud Camii) enlemesine dikdörtgen planlı, ahşap çatılı bir yapıdır. Dört sütunla bağlantılı sivri kemerli son cemaat revakının üzerini düz bir çatı örter. 25 Cemâziyelevvel 1204 (10 Şubat 1790) tarihli vakfiyesinden anlaşıldığına göre yıkılan bir yapının yerine Hacı Mehmed Ağa'nın inşa ettirdiği Mütesselim Camii'nin bitişğinde ders hane, on iki hücreli medrese ve çeşme bulunuyordu. XIX. yüzyıla ait Karaosmanoğlu Yetim Ahmed Ağa'nın yaptırdığı cami de yok olmuştur.

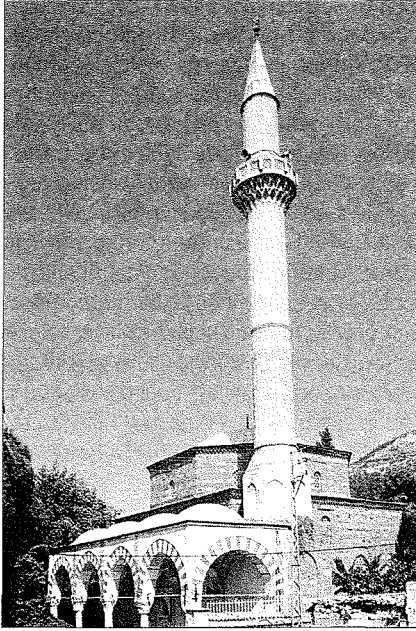
Mescidler. Manisa'da Saruhanlılar döneminin en eski yapısı olan İlyas Bey Mescidi, kitâbesinden anlaşıldığına göre 764 yılı Cemâziyelevvel başlarında (Şubat 1363 ortaları) yapılmıştır (bk. **İLYAS BEY MESCİDİ**). Sur içindeki Hâcet Mescidi de Saruhanlılar dönemine aittir. Kare planlı yapının üzerini geçişleri Türk üçgenleriyle sağlanmış bir kubbenin örttüğü anlaşılar. Hâki Baba Mescidi'nin beden duvarlarıyla minaresi tamamen yenilenmiştir. Gülgün Hatun Hamamı'nın yanındaki mescid de yıkılarak yerine yeni bir cami yapılmıştır. Ortadan kalkan Kırdecı Mescidi, Manisa Müzesi'ndeki kitâbesine göre 795'te (1393) İbrâhimoğlu İsmâil tarafından yaptırılmıştır. Saruhanlılar devrine ait Gûrhâne Mescidi'nin yeri ve yapım tarihi bilinmemektedir. Manisa'da Osmanlı dönemine ait tarihi bilinen en eski mescid Göktaşlı Mescidi'dir. 899'da (1493-94) inşa edilen yapı 1040'ta (1630-31) cami haline getirilmiştir. Kare planlı yapı sekizgen kasnaklı, alaturka kiremit kaplı basık bir kubbe ile örtülüdür. Yük-

sek kürsülü minaresi batı cephesine bitişiktir. İbrâhim Çelebi'nin yaptırdığı mescid ve medrese cümle kapısı üzerindeki kitâbeye göre 956 (1549) tarihlidir (bk. **İBRÂHİM ÇELEBİ CAMİİ**). Molla Şâban Camii ve Mektebi XVI. yüzyıla aittir. Cami 1964'te yıktırılmıştır, mektep ise harap durumdadır. Yapı dikdörtgen planlı olup kare planlı iki odacığın üzerini sekizgen kasnaklı ve tromplu birer kubbe örter. İnşa tarihi bilinmeyen Taşçılar Mescidi sekizgen kasnaklı, pandantifli yayvan bir kubbeyeyle örtülü, kare planlı bir yapıdır. Ayn Ali Mescidi üç kubbeli son cemaat yeri, sekizgen kasnaklı tek kubbeli harimiyle taş ve tuğladan inşa edilmiş bir yapıdır. Mihrabı kaval silmeli ve barok üslûbunda bitkisel süslemelerle taçlandırılmıştır. Nişancı Paşa Mescidi enlemesine dikdörtgen planlı bir yapıdır. Yuvarlak kemerli pencerelerinde ve kapıda empire üslûbu özellikleri görülür. Hacı Yahyâ Mescidi 879'da (1474) yaptırılmıştır. Kesme taş ve tuğla ile inşa edilen yapı kare planlı, tek kubbelidir. Sekizgen kubbe kasnağında alçı şebekeli pencereler yer alır. Son cemaat yeri üç kubbeyeyle örtülmüştür. Emîr Çavuş Mescidi dikdörtgen planlı, meyilli çatıyla örtülü küçük bir yapıdır. XIX. yüzyıl sonlarındaki onarımla özgün şeklini yitiren mescidin kuzeybatı köşesinde bodur gövdeli minare bulunur. Çatal mescid tek kubbeli, kare planlı basit bir yapıdır.

Mektep ve Medreseler. Şehzadeler şehri olduğundan Manisa'nın eğitimle ilgili yapıları çoktur. Külliyelerin parçası durumundakiler hariç şehirde mevcut en eski ve âbidevi medrese Sinan Bey'in XV. yüzyılda yaptırdığı binadır. Ortasında kare şeklinde revaklı avlusu bulunan medresenin kapısı kuzey cephesinin ortasında yer almaktadır. Avlunun doğu ve batı kanat-



Manisa
Ulucamii



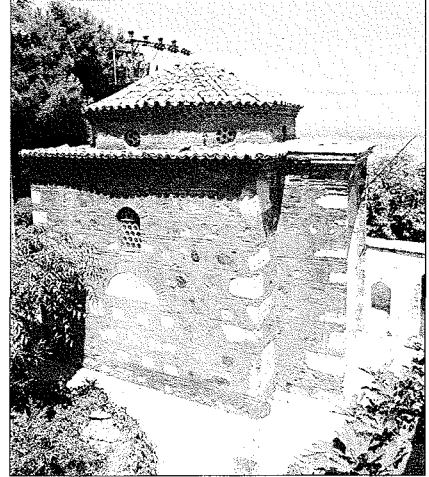
Manisa'da Lala Paşa Camii

larında beşerden on derslik yer alır. Kapının karşısında ana eyvan şeklindeki mescid-dershane kare planlı ve üzeri tromplu bir kubbeyle örtülüdür. Sekizgen kasnaklı kubbeyle geçiş stalaktitlerle sağlanmıştır. Merdivenle çıkılan mescidin mihrabı mukarnas kavsaralıdır. Dersliklerin üzeri kubbelerle, revaklarda çapraz tonozlarla örtülmüştür. Avludaki sütun başlıklarının bir kısmı Bizans yapılarından devşirilmiştir. Binanın inşaatında kesme taş ve tuğla kullanılmıştır. Saçaklarında iki sıra testere dişi görülmektedir. Veled Bey'in XV. yüzyılda inşa ettirdiği Hindistanî Medresesi kare planlıdır ve sekizgen kasnaklı kubbeyle sahiptir. Güney duvarında mihrap, karşısındaki duvarda kapı yer alır. Yapı kaba taştan inşa edilmiştir. Yâkub Ağa Sıbyan Mektebi'ni (Kurşunlu Mektep) Kızlarağası Yâkub Ağa 980'de (1572-73) yaptırmıştır. Enine dikdörtgen planlı yapının kapısı sivri kemerli bir açıklık halindedir. Kesme taş ve tuğladan kaliteli duvar işçiliğine sahiptir. Kapı ve pencerelere nöbetleşe kırmızı ve beyaz yontma taşlar yerleştirilmiştir. Üzeri sekizgen kasnaklı ve tromplu iki kubbeyle örtülüdür. Ferhad Ağa Sıbyan Mektebi, Fahrünisâ Dilşikâr Hatun tarafından kocası Ferhad Ağa'nın yaptırdığı camiye bitişik olarak inşa edilmiştir. Yapı sivri kemerle birbirine bağlanan, üzeri birer pandantifli

kubbeyle örtülü iki bölümden oluşur. Kaba taş ve tuğla ile inşa edilen binanın kubbe eteğinde üç sıra kirpi saçak kullanılmıştır. Veysi Çelebi'nin XVI. yüzyılda yaptırdığı Çapraz-ı Sagir Mektebi önceki mekteplerin planlarını tekrarlamakta olup gördüğü tamiratlarla mimari kimliğini yitirmiştir. XVII. yüzyılın Manisa kadılarından Molla Şâban'ın inşa ettirdiği cami yola gitmiş, yakınındaki sıbyan mektebi harap vaziyette günümüze ulaşmıştır. Enine dikdörtgen planlı ve üzeri sekizgen kasnaklı iki kubbeyle örtülü yapı moloz taş ve tuğla ile inşa edilmiştir. XVIII. yüzyıla ait Hacı Mustafa Ağa Sıbyan Mektebi enine dikdörtgen planlı bir yapıdır. Üzeri aynalı tonoz örtülü hazırlık mekânı ve buna bir kapıyla bağlı kubbeli dershaneden oluşur.

Kütüphaneler. Şehrin müstakil kütüphanelerinden Çaşnigir Camii yanındaki, Karaosmanoğlu Hacı Eyüb Ağa tarafından inşa edilen Çaşnigir Kütüphanesi 1247 (1831-32) tarihlidir. Önünde üç birimli revakı olan yapı kare planlı ve üzeri sekizgen kasnaklı basık bir kubbeyle örtülüdür. Camiye bitişik bir başka kütüphane yine Karaosmanoğulları'ndan Hacı Osman Ağa'nın Nişancı Paşa Kütüphanesi idi. 1203 (1789) tarihli yapı altıgen planlı, kubbeli küçük bir yapıydı. Çatalcamii bitişikindeki kütüphane ise camiye eklenmiştir. Sekizgen planlı, kubbeli, kesme taştan inşa edilen Demirci Mahmud Çelebi Kütüphanesi 1279 (1862-63) tarihlidir.

Tekkeler. XIV. yüzyıla ait Vakvak Tekkesi-Türbesi kesme taş ve tuğladan yapılmış kare planlı bir yapıdır. Doğu cephesi satıhtan taşkın, yüksek taç kapısıyla belirginleştirilmiştir. Sekizgen şekilli kubbe kasnağına pandantifler aracılığıyla geçiş sağlanmış, üzerine basık piramidal kub-



Vakvak Tekkesi - Türbesi - Manisa

be oturtulmuştur. Hacı Hüseyin'in XVI. yüzyılda inşa ettirdiği Kabak Tekkesi kare planlı, üzerinde kasnaklı kubbe bulunan küçük bir yapıdır. Kubbeyle geçişler tromplarla sağlanmış, sekizgen kasnağın üstüne alaturka kiremit örtülü basık kubbe yerleştirilmiştir. Yapı düzgün kesme taş, kaba taş ve tuğla ile inşa edilmiştir. Çatı hizası ve kubbe eteğinde iki sıra kirpi saçak çepeçevre dolandır. İbrâhim Seydî'nin XVII. yüzyılda yaptırdığı Seyyid Hoca Tekkesi harap durumdadır. Kare planlı yapıyı sekizgen kasnaklı, tromplu basık bir kubbe örter. Kapısı batı cephesinde asimetrik bir yerde olup bu cephedeki kemer izleri iki kubbeli bir revakın varlığına işaret eder. Yapımında kesme taş, moloz taş, tuğla ve devşirme malzeme kullanılmıştır. Mihrap duvarı yıkıldığından orijinal şeklini yitiren, aslı Rifâi Tekkesi

Manisa
Sinan Bey
Medresesi'nin
avlusu



Kabak Tekkesi ile Seyyid Hoca Tekkesi – Manisa

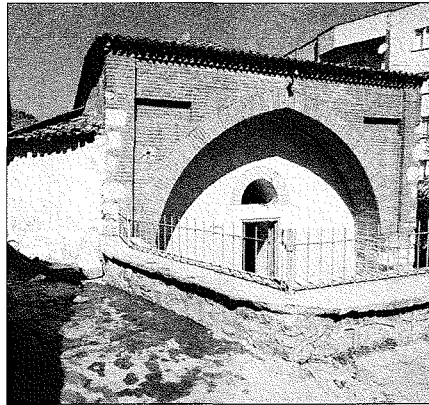


olan mescidin, girişi dışarıdan sağlanan kafesli bir kadınlar mahfeli vardır. Üzeri meyilli ve alaturka kiremit kaplı bir çatıyla örtülüdür. Mescidin batı kısmındaki kare planlı türbede tekkenin bânisi medfundur. Hacı Mehmed Efendi'nin yaptırdığı Nakşibendî Tekkesi hakkında fazla bilgi yoktur. Günümüze ulaşmayan yapı XVIII. yüzyıl sonlarına ait olmalıdır.

Türbeler. Murâdiye Camii'nin batısındaki meydanda bulunan türbenin Saruhan Bey'e ait olduğu ve 746'da (1345-46) yapıldığı kabul edilir. Kaba taş ve tuğla ile inşa edilen yapı dikdörtgen planlıdır. Kapısı kuzey cephesindeki geniş ve yüksek sağır niş içinde yer almakta, bunun iki yanında birer küçük pencere bulunmaktadır. Yapının batı ve güney duvarlarındaki pencereler son onarımda açılmıştır. Sandukalı mekânın üzerini bir kubbe örtmektedir. Geçişleri Türk üçgenleriyle sağlanan kubbenin altındaki ziyaret mekânına tonozlu bir koridorla geçilir. Yapının kuzeydoğu köşesindeki izler bu türbeyle tekke veya mescidin bağlantılı olabileceği hususunda fikir verir. Yedi Kızlar Türbesi (XIV. yüzyıl) dikdörtgen planlı, kaba taş ve tuğladan inşa edilmiştir. Yüksek kemerli sağır bir niş halindeki giriş cephesinin ortasında kapıyla üzerinde küçük bir pencere yer alır. Dört cephede de birer pencere bulunur. Yapının içi, enine uzanan tonoz örtülü mekânın ardından yedi sandukanın yer aldığı, üzeri kubbeyele örtülü bölümden meydana gelir. Revak Sultan Türbesi, düzgün taş ve tuğladan kaliteli bir işçilikle inşa edilmiş olup tarihi belli değildir. Horasan pîrlerinden olan

Revak Sultan Halvetî şeyhidir. Türbenin çevresinde müridlerinin mezarları bulunmaktadır. Yapı kare planlı olup kuzeydeki giriş cephesi yuvarlak kemerli sağır bir niş halindedir. Küçük kemerli köşe bingileriyle sekizgene dönüşen yapının üzeri yüksek sekizgen piramidal kubbelerdir. İçinde üç adet sanduka bulunmaktadır. Yirmiiki Sultanlar Türbesi kesme taştan yapılmış olup sekizgen planlıdır. Kuzey cephesindeki taçkapı mukarnaslı kavsaralıdır. Diğer cephelerde altı üstlü pencereler yer almakta olup üzeri kubbeyele örtülüdür. Ayn Ali Türbesi altıgen planlı, üstü kubbeyele örtülü bölümle buna güneyden bitişik, meyilli çatıyla örtülü giriş mekânından ibarettir. Şeyh Terzi Ahmed

Yedi Kızlar Türbesi ile Revak Sultan Türbesi – Manisa



Efendi Türbesi kare planlı bir yapıdır. Üzerini pandantifli, basık bir kubbe örter. XVII. yüzyıla ait olan yapı moloz taştan inşa edilmiş olup kapısı doğu cephesindedir. Kare planlı ve tek kubbeli bir başka türbe Tezveren Dede Türbesi'dir. Batı cephesinde kapısı yer almakta olup pencereleri örülerek kapatılmıştır. Hüsrev Ağa Camii hazîresinde anonim bir açık türbe bulunur. Altıgen gövdeli, kenarlarında sivri kemerli açıklıklar olan türbenin üzerini kiremit kaplı basık bir kubbe örter. Kemer ayakları kesme taştan, diğer kısımları kesme taş, moloz taş ve tuğladan yapılmış olan bina 1024 (1615) tarihlidir. Manisa'da bazı hazîrelerde eski mezar taşları bulunmaktadır. Bunlardan tepeliklerinde naturistik dekor içinde cami tasvirleri olan mezar taşları bölgesel bir karakteri yansıtır.

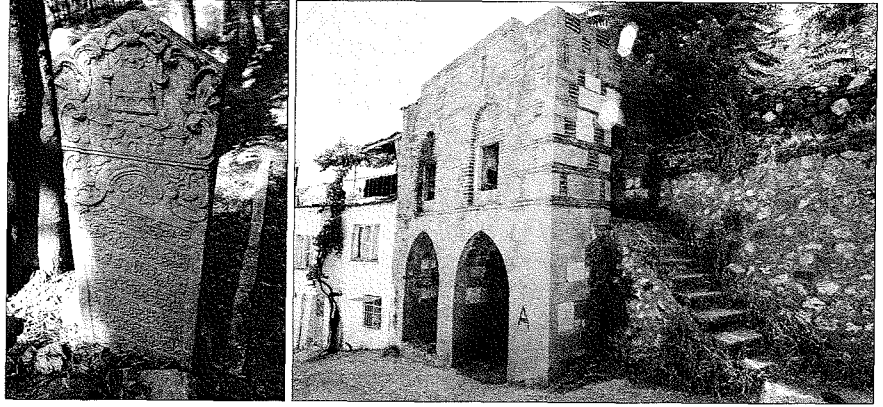
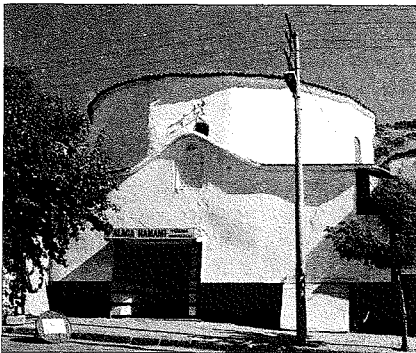
Bedesten ve Hanlar. Rum Mehmed Paşa Bedestenini kuzey-güney doğrultusunda dikdörtgen planlı bir yapıdır. 42 m. uzunluğundaki binanın üzeri kırma çatıyla örtülüdür. Dört cephesinde birer kapısı bulunan yapı taş ve tuğla duvar işçiliğine sahiptir. Hatuniye Külliyesi'nin parçası olarak değerlendirilen (Yüksel, s. 340-341) Kurşunlu Han iki katlı, revaklı avlulu bir yapıdır (bk. KURŞUNLU HAN). Karaosmanoğulları'na izâfe edilen Yeni Han XIX. yüzyıla aittir. Bugün aslı işlevini koruyan bu han enine dikdörtgen planlı, ortasında avlu bulunan iki katlı bir binadır. Güney cephesinde yer alan kapının sol kısmındaki taş merdivenle üst kata çıkış sağlanır. Yapı kesme taş, moloz taş ve tuğla duvar işçiliği gösterir. Manisa'da Karaosmanoğulları'na ait, günümüze ulaş-



mamış, Hacı Mustafa Ağa, Hacı Atâullah Ağa, Hacı Pulat Mehmed Ağa ve Hacı Osman Ağa hanlarının olduğu bilinir. Arkeolojik çalışmalarda içinde çok sayıda sikkeler bulunduğu darphâne olduğu kabul edilen bina XIV. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenir. Kare planlı, üzeri kubbeye örtülü, iki katlı yapının alt katı üzeri sivri beşik tonozlu iki mekândan oluşmaktadır. Üst katın ön cephesinde iki pencere bulunmakta, kapısına batıdaki taş merdivenle ulaşılmaktadır.

Hamamlar. Mahalle hamamlarından Saruhanlılar dönemine ait Gülgün Hatun Hamamı sıcaklık bölümü haçvari planlı, dört köşesinde halvetleri bulunan klasik tipte bir yapıdır. Bir bölümü yıkık olan soyunmalık kısmı aydınlık fenerli büyük bir kubbeye sahiptir. Buradan geçitle ulaşılan kubbeli ılıklik bir yandan usturalığa, diğer kapıyla sıcaklığa açılır. XV. yüzyıla ait Alaca Hamamı çift hamam olarak düzenlenmiştir. Soyunmalığı kare planlı olup üzeri kubbe ile örtülüdür. Tonoz örtülü küçük ılıklik, ortasında bir göbek taşı bulunan sıcaklık, güneyinde simetrik planlı halvetler ve su haznesinden oluşmaktadır. Dârüssaâde ağası Yâkut Ağa'nın yaptırdığı, Cumhuriyet Hamamı denilen yapı 982 (1574) yılına ait bir çift hamamdır. Soyunmalıkları kare planlı ve ortaları şadırvanlı, sıcaklıkları ise kubbe ve tonozlarla örtülüdür. İvaz Paşa Vakfı Karaköy Hamamı, Bizans başlıklı üç sütuna dayanan sivri kemerleriyle revaklı bir giriş cephesine sahiptir. Kemer aralarında zarif desenli tuğla süslemeler bulunur. Sekizgen kasnaklı, aydınlık fenerli, tromplu büyük bir kubbeye örtülü soyunmalığın ardında ılıklik ve sıcaklık yer alır.

XV. yüzyılın ortalarına ait Alaca Hamam – Manisa



Manisa'da Alaybeyi Camii hazîresinde, tepelik kısmı cami tasvirli mezar taşlarından biri ile darphâne denilen bina

Çeşmeler. Evliya Çelebi'nin şehirde olduğunu bildirdiği 3000 çeşmeden çok azı günümüze kadar gelebilmiştir. Kitâbeli en eski çeşme 995 (1587) tarihli Pîr Nefes Çeşmesi'dir. Arpaalanı Camii'nin köşesindeki bu çeşme kesme taştan yapılmıştır. Sivri kemerli bir niş içinde mermer ayna taşıyla üzerinde kitâbe yer alır. 1176 (1762-63) tarihli Derviş Hasan Çeşmesi, Yerhasanlar Camii'nin hazîre duvarına komşudur. Altı satırlık kitâbesi ve ayna taşı sivri kemerli niş içine alınmıştır. 1205 (1790-91) tarihli Karaosmanoğlu Hacı Pulat Mehmed Ağa Çeşmesi çift cephelidir. Kübik gövdesinin üzerinde küçük bir kubbe bulunur. Cepheleri mermer kaplamalı olup çifte porfir sütunçelerin taşıdığı atnalı kemerin çevresinde taş süslemeler vardır. 1214 (1799) tarihli Taşçılar Mescidi Çeşmesi, Çarşı Camii'nin duvarına bitişik olarak yapılmıştır. Kemerinin içinde bitkisel bezemeler ve ibrik-maşrapa tasviri olan kabartmalar görülür. Süleyman Paşa'nın 1224'te (1809) yaptırdığı empire çeşme yuvarlak kemerli üç sağır niş ve arkasındaki hazneden ibarettir. Süleyman Paşa'nın Manisa'daki diğer çeşmesi Molla Şâban Mescidi duvarına bitişikti. Önceki çeşmeyle aynı kaynaktan beslenen ve kitâbe metni diğerinin aynı olan bu çeşme günümüze ulaşmamıştır. Vakvak Tekkesi'ne bitişik çeşme şehrin günümüze gelen en eski çeşmesi olmalıdır. Tek kemerli basit çeşmelerden bazıları Ulucami, Dokur, Dördiler, Serâbâd, Lala Paşa Camii, Dere Mahallesi ve Mısıroğlu çeşmeleridir. XV. yüzyıla ait Kaval Çeşme ayna taşına gömülü pâyeciklerle barok tarzda yenilenmiştir. Murâdiye Külli-

yesi çeşmeleri klasik tarzdadır. Dereboyu'ndaki Anonim Çeşme ve Saat Kulesi önündeki çeşmenin ayna taşlarında zarif süslemeler görülür. Bedesten kapısı yanındaki çeşme Batı zevkini yansıtır. Saruhan Bey parkının ortasında yekpâre mermerden yapılmış selsebilli çeşme ise XIX. yüzyıl sonlarının özelliklerini taşır. Çaşnigir Camii'nin abdest muslukları üzerindeki 1328 (1910) tarihli kitâbeden Karaosmanoğlu Hacı Mahmud Bey'in eşi Cemile Hanım'ın Manisa'da bir sebîl yaptırdığı anlaşılır. Karaosmanoğulları'ndan Hacı Osman Ağa'nın Nişancı Paşa mahallesindeki sokağına ve hanının içine birer çeşme inşa ettirdiği vakfiyelerinden anlaşılmaktadır. Hacı Ahmed Ağa'nın eşi Zeliha Hanım'ın 1338 (1919-20) tarihli vakfiyesinde bu zatın Manisa'da bir sebîl yaptırdığı kayıtlıdır.

Diğer Yapılar. Sarây-ı Âmire şehrin kuzey kısmındaki düzlükte elli altı dönümlük alanı kaplıyordu. II. Murad devrinde 849'da (1445) inşa edilen saray Fâtih Sultan Mehmed döneminde genişletilmiştir. Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâme*'sinde anlatılan bu saray (IX, 76) Hasan Paşa'nın *Şemâilnâme-i Âl-i Osmân* adlı eserinin şehir tasvirinde de (TSMK, III, Ahmed, nr. 3592, vr. 10^b-11^a) görülür. Revaklı avlusu, köşkleri, kuleleri ve hamam, havuz, çeşmeden oluşan saray III. Mehmed devrinden sonra önemini yitirmiş, gördüğü onarımlarla Kurtuluş Savaşı yıllarına kadar gelmiş, savaş esnasında ahşap kısımları yanmış, kâğır kısımlarıysa harap olmuştur. Daha sonra yerine halkevi binası yapılmıştır. Yazlık saray Bozdağ'ın üzerindeydi. Şehzade Korkut'un XVI. yüz-

yıl başında inşa ettirdiği sarayın yeri ise bilinmemektedir.

Manisa, Saruhanlılar döneminde doğu-batı doğrultusunda ovaya doğru, Osmanlılar devrinde ise kuzey-güney yönünde gelişme göstermiştir. Böylece değişik yerlere inşa edilen yapıların etrafı iki katlı evlerle dolmuştur. Tournefort ve Allom'un gravürleri XVIII. yüzyılın başlarında ve XIX. yüzyılda Manisa'nın bu manzarasını yansıtır. XVII. yüzyıl Manisa'sını Evliya Çelebi şöyle anlatır "... 6660 kadar güzel evden meydana gelmiş, tamamı altmış mahalledir. Büyük saraylarla süslü şehir baştan başa kiremitlerle örtülü, güzel ve temiz, altı üstü iki katlı evlerle hoş görünümlüdür. Bunlar birbiri üzerine kale dağına yapılmış hanelerdir. Yüzleri baştan başa pencere ve balkon olan bu evler kuzey taraftaki ovaya, Gediz nehrine bakar. Bu ova bağ ve bostanlarla ve reyhan, gül gülistan mâmur köylerle dolu, verimli bir ovadır. Evlerin pencerelerinden bu ova seyredilirken insan hayat bulur ..." Evliya Çelebi kale içindeki bağ evlerinin sayısının kırk-elli kadar olduğunu, aşağı şehre göç edildiğinden evlerin bayındır olmadığını belirtir (*Seyahatnâme*, IX, 69). Şehirde bey konakları da bulunuyordu. Eski kaynaklarda iki katlı kırk-elli odalı Hacı Pulat Mehmed Ağa Konağı, Mütesellim Konağı'nın yakınındaki Hacı Ahmed Ağa Konağı, Hacı Ömer Ağa Konağı, Süleyman Ağa Konağı, Ali Ağa Konağı ve Yetim Ahmed Ağa Konağı'nın adları geçer. Sipil dağının kuzey eteğinde ve ovada yoğunluk gösteren ahşap ev ve konaklardan hiçbiri -Yunan işgal kuvvetlerinin Manisa'nın neredeyse bütününe yakmalarından dolayı- kalmamıştır. Manisa'da XIX. yüzyıl sonu ve XX. yüzyıl başlarına ait kâğıt binalardan olan hükümet konağı Cumhuriyet döneminin gösterişli örneklerindenidir. 1924-1925'te Rüstem Bakoğlu'nun yaptığı, enine gelişen dikdörtgen planlı ve üç katlı yapının kuzeydeki ön cephesi, iki yandan merdivenlerle ulaşılan sundurma ve bunun üzerindeki balkonla hareketlendirilmiştir. Vali konağı çift katlı bir yapıdır. Ön cephesinde girişin her iki yanındaki çokgen gövdeli kulevari çıkıntılarla değişik bir stil gösterir. Türk neoklasik üslûbundaki halk eğitimi binası iki katlı bir yapıdır. Alt kat pencereleri sivri kemerli, üst kat pencereleri dikdörtgen olan yapının üzerini geniş saçaklı, meyilli bir çatı örter. Aynı üslûptaki Borsa Kahvesi tek katlı küçük bir bina olup geniş sivri kemerlerin hâkim olduğu cephele-

den birinin köşesi çeşme olarak düzenlenmiştir. Âlim Efendi'nin evi olarak kabul edilen çift katlı binanın alt katı dükkânlarla ayrılmış, üst katta sivri kemerli pencereler ve balkonlarla hareketli cephele meydana getirilmiştir. Aynı üslûpta Atatürk Bulvarı'ndaki binalardan biri otel olarak kullanılmaktadır, diğeri ise boşdur. Sade bir örnek olan bina tekel idaresi olarak hizmet vermektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, İstanbul 1946, IX, 66-79; Ch. Texier, *Küçük Asya* (trc. Ali Sudad), İstanbul 1921, II, 84-85; İsmail Hakkı [Uzunçarşılı], *Kitâbeler II*, İstanbul 1929, s. 69-104; İbrahim Gökçen - M. Çağatay Uluçay, *Manisa Tarihi*, İstanbul 1939, s. 86-126; Kamil Su, *Mimar Sinan'ın Eserlerinden Muradiye Camii*, İstanbul 1940; a.mlf., "Mimar Sinan'ın Eserlerinden Muradiye Camii", *Ölkü*, XV/88, Ankara 1940, s. 356-360; a.mlf., "Alaybey Çeşmesi ve Sübyan Mektebinin Hikayesi", *Manisa*, sy. 4, Manisa 1983, s. 55-65; a.mlf., "Süleyman Paşa ve Manisa'daki Hayırları", a.e., sy. 6 (1983), s. 30-38; R. M. Riefstahl, *Cenubu Garbi Anadolu'da Türk Mimarisi* (trc. Cezmi Tahir Berklin), İstanbul 1941, s. 5-19; M. Çağatay Uluçay, *Manisa'daki Saray-ı Amire ve Şehzadeler Türbesi*, İstanbul 1941; a.mlf., "Manisa'da Saray-ı Amire ve Şehzadeler Türbesi", *Gediz*, sy. 30, Manisa 1939, s. 4-5; a.mlf., "Manisa Muradiye Camii", a.e., sy. 39 (1940), s. 6-7; a.mlf., "Manisa Kalesine Ait Vesikalar", a.e., sy. 40 (1940), s. 4; a.mlf., "İbrahim Çelebi Mahallesi ve Cami Hakkında", a.e., sy. 80 (1945), s. 2-5; a.mlf., "Muradiye Camii Onanılırken", a.e., sy. 95 (1946), s. 2-5; a.mlf., "Saruhanogulları", *İA*, X, 239-244; a.mlf. - Besim Darkot, "Manisa", a.e., VII, 288-294; İbrahim Gökçen, *16. ve 17. Asırlarda Saruhan Zaviye ve Yatırıları*, İstanbul 1946; a.mlf., *Manisa Tarihinde Vakıflar ve Hayırlar*, İstanbul 1946-50, I-II; a.mlf., "Muradiye Camii", *Gediz*, sy. 13 (1938), s. 2-3; a.mlf., "Ulu Camii ve Medresesi", a.e., sy. 14 (1938), s. 7-8; a.mlf., "Ali Bey Camii", a.e., sy. 15 (1938), s. 11-12; a.mlf., "Çeşnigir Camii ve İvaz Paşa Camileri", a.e., sy. 16 (1938), s. 15; sy. 17 (1938), s. 5; a.mlf., "Hatuniye Camii", a.e., sy. 17 (1938), s. 6; Nazmi Sevgen, *Anadolu Kaleleri*, Ankara 1959, I, 253-254; Ayverdi, *Osmanlı Mi'mârisi II*, s. 522-523; a.mlf., *Osmanlı Mi'mârisi IV*, s. 817-820; Sadık Karagöz, *Manisa İli Kütüphaneleri*, Ankara 1974; Keşfi Karadaşman, *Manisa Tarihi Eser ve Kitabeleri*, Ankara 1977; Yüksel, *Osmanlı Mi'mârisi V*, s. 335-350; Oktay Akşit, *Manisa Tarihi*, İstanbul 1983; Feridun M. Emecen, *XVI. Asırda Manisa Kazâsi*, Ankara 1989, s. 43-46, 87-109; İnci Kuyulu, *Karaosmanoğlu Ailesine Ait Mimari Eserler*, Ankara 1992, s. 60-79, 96-112, 153, 155-159, 163-169, 171-173; Ş. Bârihüdâ Tanrıkorur, "Manisa Mevlîhanesi'nin Restorasyonu: Tenkid ve Teklif", *Ekrem Hakkı Ayverdi Hâtıra Kitabı*, İstanbul 1995, s. 331-361; İlhami Bilgin, "Manisa Sarayı", *9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi Bildirileri*, Ankara 1995, II, 365-368; a.mlf., "Manisa Saruhan Bey Türbesi ve Zaviyesi", *Manisa*, sy. 4 (1983), s. 41-54; Hakkı Acun,

Manisa'da Türk Devri Yapıları, Ankara 1999; a.mlf., "Manisa Darphanesi", *Manisa*, sy. 7 (1984), s. 23-27; W. M. Ramsay, "Studies in Asia Minor 2. Sipylus and Cybele", *The Journal of Hellenic Studies*, III, London 1882, s. 33-58; A. Haisenberg, "Kaiser Johannes Batatzes der Bermherzige", *BZ*, XIV (1905), s. 160-233; L. Belhomme, "Sipylos", *Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi*, sy. 3, İstanbul 1936, s. 217-226; Zekiye Erinc, "Milattan Evvel Manisa", *Gediz*, sy. 1 (1937), s. 9-10; a.mlf., "Manisa'nın Muhtelif Devirlerinde Tarihî Kıymeti Haiz Olan Eserleri", a.e., sy. 3 (1937), s. 13-14; Halit Ersoy, "Hatuniye Camii", a.e., sy. 52 (1941), s. 4-6; a.mlf., "Binaları Mevcut Eski Mektepler", a.e., sy. 53 (1941), s. 5-8; a.mlf., "Ulu Camii", a.e., sy. 55 (1942), s. 16; sy. 56 (1942), s. 21; sy. 57 (1942), s. 11-13; a.mlf., "Ali Bey Camii ve Timurtas Paşaoğlu Ali Beg-VII-VIII", a.e., sy. 59-60 (1942), s. 7-10; sy. 61 (1943), s. 13-14; Vahit Armağan, "Hatuniye Camii ve Aynı Ali Türbesi", a.e., sy. 83 (1945), s. 4-5; Nihat Yörükoğlu, "Manisa Bimarhanesi", a.e., sy. 92 (1946), s. 4-5; a.mlf., "Manisa Hafsa Sultan Hankahı", *VD*, XIII (1981), s. 489-492; a.mlf., "Manisa Bimarhanesi ve Hacı Hasan", *Manisa*, sy. 1 (1982), s. 20-31; a.mlf., "Manisa Hafsa Sultan İmareti", a.e., sy. 7 (1984), s. 28-31; Aziz Ogan, "Manisa Muradiye Külliyesi", *TTOK Belleteni*, sy. 150 (1954), s. 9-11; a.mlf., "Tarihi Manisa Şehrinde Bir Gezinti", a.e., sy. 156 (1955), s. 4-6; R. Anhegger, "Beiträge zur Osmanischen Baugeschichte II. Die Üç Şerefeli Cami in Edirne und die Ulu Cami in Manisa zur Baugeschichte der Muradiye Moschee in Manisa", *Istanbul Mitteilungen*, sy. 8, İstanbul 1958, s. 40-56; Erdem Yücel, "Manisa Muradiye Camii Restorasyonu", *Arkitekt*, sy. 315, İstanbul 1964, s. 88-90; a.mlf., "Manisa Muradiye Camii ve Külliyesi", *VD*, VII (1968), s. 207-214; İlhan Akçay, "Cumhuriyet Devrine Kadar Manisa Kütüphaneleri", *TK*, sy. 41 (1966), s. 453-458; İbrahim Hakkı Konyalı, "Kanuni Sultan Süleyman'ın Annesi Hafsa Sultan'ın Vakfiyesi ve Manisa'daki Hayır Eserleri", *VD*, VIII (1969), s. 47-56; Filiz Oğuz, "Manisa Kurşunlu Han", *Rölöve ve Restorasyon Dergisi*, sy. 1, Ankara 1974, s. 109-127; Emrullah Güney, "Manisa", *Pirelli*, sy. 151, İstanbul 1977, s. 26; İsmet Algedik, "Manisa Kalesi", a.e., sy. 151 (1977), s. 27; Ali Haydar Bayat, "Manisa Hafsa Sultan Külliyesi ve Darüşşifası", *TK*, sy. 190 (1978), s. 596-611; Enis Üçbaylar, "Sarayı Amire (Manisa Sarayı)", *Manisa*, sy. 1 (1982), s. 39-46; a.mlf., "14-19. Yüzyıllar Arasında Manisa Şehrsel Gelişimi", a.e., sy. 3 (1982), s. 46-50; Nusret Köklü, "Sultan Camii ve Külliyesi", a.e., sy. 2 (1982), s. 9-22; a.mlf., "Saruhanlı Devrinde Manisa-1", a.e., sy. 4 (1983), s. 22-40; a.mlf., "Saruhanlı Devrinde Manisa-2", a.e., sy. 5 (1983), s. 40-65; a.mlf., "Saruhanlı Devrinde Manisa-3", a.e., sy. 6 (1983), s. 5-29; a.mlf., "Saruhanlı Devrinde Manisa-4", a.e., sy. 7 (1983), s. 6-22; Enis Karakaya, "Manisa (Magnezia) Şehri Surları ve Kalesi", *STAD*, sy. 7 (1990), s. 25-33; H. Nazmi Bayçın - Hikmet Bozkurt, "Manisa Ortasında Bir Eski Mabeyn", *Manisa*, sy. 8 (1995), s. 29-30.



ENİS KARAKAYA